PERAN FATWA
DALAM MEMBANGUN PERADABAN BANGSA

3

SEKRETARIAT KOMISI FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA

2023

MAJELIS ULAMA
INDONESIA

MAJELIS ULAMA INDONESIA

PERAN FATWA
DALAM MEMBANGUN PERADABAN BANGSA

Sekretariat Komisi Fatwa
Majelis Ulama Indonesia
2023

Peran Fatwa
dalam Membangun Peradaban Bangsa

TIM PENYUSUN

Ketua
Prof. Dr. H. M. Asrorun Niam Sholeh, MA

Anggota
1. Prof. Dr. KH. Muhammad Amin Suma, SH., MA
2. Dr. H. Abdurrahman Dahlan, MA
3. Miftahul Huda, Lc
4. Prof. Dr. H. Jaih Mubarok
5. Dr. H. Umar Al Haddad, MA
6. Dr. Hj. Marhamah Saleh, MA
7. Muh Irbabunnuha

Tata Letak dan Perwajahan
Tsabit Latief

Cetakan Pertama

Diterbitkan oleh:
Sekretariat Komisi Fatwa
Majelis Ulama Indonesia
Alamat: Jl. Proklamasi No. 51
Menteng, Jakarta Pusat
E-mail: komisi. fatwamui@gmail. com

© All rights reserved

PENGANTAR PENYUSUN

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah Swt. atas berkah dan karunia-Nya sehingga kumpulan makalah yang dihasilkan melalui *Call for Papers Annual Conference on Fatwa* MUI Studies yang ke-7 dapat terhimpun, terkompilasi, dan terbukukan dalam bentuk utuh sebagaimana yang tersajikan di hadapan pembaca sekalian. Shalawat dan salam tercurahkan kepada Nabi besar Muhammad saw. sang pembawa *risalah Islamiyah*.

Keberperanan MUI dalam kehidupan sosial politik Indonesia telah banyak dikaji dan diteliti oleh para ilmuwan. Banyak peneliti senior dan akademisi, baik pada jenjang master, doktoral, maupun posdoktoral yang menjadikan MUI sebagai obyek kajian. Sorotan terhadap MUI banyak sekali dilakukan, mulai dari yang paling kritis hingga yang paling moderat. Sudut pandang sorotan akan keberperanan MUI pun juga sangat beragam, mulai dari aspek hukum, sosial, politik, budaya, etika, dan juga soal ekonomi dan produk halal. Keberagaman cara pandang dan sudut pandang terhadap MUI semakin meneguhkan posisi strategis MUI dalam kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegara. Kumpulan tulisan yang ada dalam buku ini merefleksikan warna warni dan keberagaman tersebut, masing-masing melakukan kajian dan sorotan akademik terhadap kiprah MUI dari berbagai sudut pandang.

Buku ini merupakan kumpulan makalah terpilih dari call for papers untuk acara *Annual Conference on MUI Studies* ke-7, sebagai bagian dari rangkaian perayaan Milad MUI ke-48. Dalam rentang waktu hampir 40 tahun sejak berdirinya, MUI telah berperan penting dalam mengabdi untuk kepentingan umat dan bangsa Indonesia dalam kedudukannya sebagai *khadimul*

ummah dan *shadiqul hukumah* yang memberikan bimbingan keagamaan dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara. Meski demikian, kontribusi tersebut masih terbatas mengingat kompleksitas permasalahan yang dihadapi oleh umat. Oleh karena itu, diperlukan upaya sungguh-sungguh dan berkelanjutan untuk meningkatkan kontribusi tersebut, baik dalam aspek substansi (*madah*), metodologi (*kaifiyyah*), maupun tata laksananya (*thariqah*). Kegiatan ini juga sebagai otokritik kepada MUI agar lebih dapat memberikan manfaat dalam pengabdiannya.

Untuk kepentingan pengelompokan, dengan didasarkan pada kedekatan tema pembahasan, buku ini dikelompokkan menjadi empat subtema, *pertama* analisis peran fatwa MUI dalam pengembangan ekonomi syariah, *kedua* analisis fatwa MUI terkait aqidah dan ibadah, *ketiga* analisis fatwa dan peran MUI dalam kehidupan sosial kemasyarakatan dan produk halal, *keempat* adalah analisis peran fatwa MUI dengan subtema metodologi penetapan dan kelembagaan fatwa. Kami menyadari, bahwa kumpulan tulisan ini masih banyak kelemahan. Walau demikian, atas terselesaikannya buku ini, tim penyusun menyampaikan ucapan terima kasih pada banyak pihak, diantaranya Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia telah memberikan amanah untuk menyelenggarakan kegiatan ini, tim penilai yang telah melakukan review terhadap seluruh makalah yang masuk dalam *call for papers*, dan para penulis yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga, dan pikirannya untuk mengikuti acara *Annual Conference on Fatwa MUI Studies ke-7.*

Terakhir, semoga kehadiran buku ini dapat mendatangkan manfaat dan dapat menjadi salah satu referensi penting di dalam kajian ke-Islaman, khususnya yang menjadikan fatwa MUI sebagai obyek kajian.

Wallahul Muwaffiq Ila Aqwamith Tharieq

Jakarta, Juli 2023

Prof. Dr. KH. M. Asrorun Ni'am Sholeh, MA

Daftar Isi

Pengantar Penyusun _ v

Daftar Isi _ vii

SUBTEMA: EKONOMI DAN KEUANGAN SYARIAH _ 1

1. ADZKIYA FITYATUL MUJAHIDAH
   Hukum Gadai Emas Perspektif Fikih Muamalah: Analisis Fatwa DSN MUI 26/DSN-MUI/III/2002 Tentang Rahn Emas _ 3

2. HASAN ALI
   Hadits tentang Bagi Hasil: Kajian Hadits pada Fatwa DSN MUI No. 07/ DSN-MUI/IV/2000 _ 29

3. NUR KHOLIS
   Kekuatan Hukum Fatwa Ekonomi Syariah DSN MUI dalam Koridor Tata Regulasi di Indonesia _ 43

4. MUHAMMAD FIQIH CHOLIDI, DADANG IRSYAMUDDIN, YAHYA ABDULLAH
   Urgensi Pelabelan Syariah Pada Pasar Modal (*Analisis Implikasi Syariah Dalam Kontestasi Pasar Modal*) _ 59

5. NAUFAL KAMALI
   Menolak Stigma Negatif Dunia Perhotelan: Analisis Normatif-Filosofis Dalam Diskursus Fatwa DSN-MUI Tentang Pedoman Penyelanggaraan Pariwisata Halal _ 79

6. NUR KHASANAH
Peran Fatwa DSN-MUI dalam Pemberdayaan Wakaf Uang Perspektif Cash Waqf Linked Sukuk Ritel _ 93

7. WENING PURBATIN PALUPI SOENJOTO, FIBRIANIS PUSPITA ANHAR
Peran Dan Urgensi Fatwa MUI Nomor 41 tahun 2014 Terhadap Ekonomi Sirkular Di Indonesia _ 113

8. ROSANA ERI PUSPITA, NOR 'ADHA BINTI ABDUL HAMID
Looking at Public Unrest: Should MUI Issue a Special Fatwa for Binary Option? _ 139

9. MUSA WARDI, NOVI YUSPITA
Pertimbangan al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ di Dalam Metodologi Fatwa MUI: Suatu Kritik Konsep _ 151

10. MUHAMMAD ADNAN AZZAKI
Peran Fatwa Ekonomi Syariah Terhadap Sertifikasi Halal Dan Implikasinya Bagi Produk Halal Di Indonesia _ 169

11. AHMAD MUQOROBIN, IMAM KAMALUDDIN, FAJAR SATRYAWAN WAHYUDI, ANNAS SYAMS RIZAL
التمويل بالتقسيط في المصارف الاسلامية _ 185

12. ARNA ASNA ANNISA, ISKANDAR
Apakah Wisata Religi itu Halal? Analisis Kepatuhan Syariah pada Rantai Pasok Wisata Halal Berdasarkan Fatwa No: 108/DSN-MUI/X/2016 _ 207

13. NOVI INDRIYANI SITEPU, SITI MAISYURA
Kesesuaian Akad Wakalah bi Al-Istitsmar Pada Sukuk Tabungan ST009: Ditinjau Dari Fatwa DSN-MUI NO 127/DSN-MUI/VII/201991 Peran Dan Urgensi Fatwa MUI Nomor 41 tahun 2014 Terhadap Ekonomi Sirkular Di Indonesia _ 227

14. SULISTYOWATI
The Importance of Fatwa In The Islamic Socio-Economics Development of Indonesia _ 241

SUBTEMA: AKIDAH DAN IBADAH _ 253

15. NOVI YUSPITA SARI
Istitha'ah Badaniyyah dalam Pelaksanaan Haji: Analisis Fikih terhadap Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VI Tahun 2018 dan Permenkes tentang Istitha'ah _ 255

16. AHMAD AINUL YAQIN, RICKA ULFATUL FAZA
Peran Fatwa MUI dalam Penetapan Awal Bulan Kamariah (*Studi Atas Pemikiran Imkân Al-Rukyah Ahmad Marzuqi Al-Batawi*) _ 269

17. AKHMAD KAMIL RIZANI, MUCHIMAH
Konstruksi Epistemologi Fatwa Perkawinan Beda Agama _ 289

18. AHMAD MAFAID
MUI Dan Metodologi Fatwa: Peran MUI Sumatera Utara dalam Menentukan Takaran Zakat Fitrah dengan Qimah _ 305

19. AHMAD MUZAKKI
Peran Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Mengatasi Problematika Waiting List Calon Jamaah Haji Indonesia (*Studi Terhadap Fatwa MUI Nomor: 002/MUNAS X/MUI/XI/2020 Tentang Pendaftaran Haji Saat Usia Dini*) _ 321

20. ANDRE AFRILIAN
The Role of MUI Fatwa In The Polemics Of Polygamy Controversy In Indonesia _ 335

21. ANSORI
Analisis Penggunaan Qawa'id Fiqhiyyah sebagai Dalil Fatwa MUI dalam Bidang Ibadah _ 349

22. FARIDAH AMILIYATUL QUR'ANA
Toleransi Beragama pada Dakwah Digital: Tinjauan Fatwa MUI JATIM no. 06 Tahun 2022 _ 367

23. FATHUL QORIB, NAUFAL KAMALI
Telaah Hasil Keputusan Nikah Beda Agama Perspektif Kaidah Lughawiyah dan Kaidah Tasyri'iyah (*Studi Kasus Komisi Fatwa MUI tentang Nikah Beda Agama tahun 2005*) _ 383

24. HOSNIATUL JAMALIAH
Urgensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia terhadap Haji Plus Disparitas Haji dan Ketimpangan Sosial _ 405

25. MUHAMMAD HIMMATUR RIZA, MUHAMMAD RIKZA CHAMAMI
Menggagas Fatwa MUI Tentang Jadwal Waktu Salat Perspektif Dinamis-Variatif _ 413

26. MUHAMMAD ABDUL AZIZ
Benarkah Islam Satu-satunya Jalan Keselamatan? Relevansi Fatwa MUI Tentang Pluralisme Agama dengan Pemikiran Maqasid Yusuf al-Qaradlawi _ 447

27. MUSTA'IN ROMLI
Fatwa MUI dan Fenomena Haji Plus di Indonesia (Haji Plus Sebagai Peribadatan di Persimpangan Kapitalisme) _ 461

28. NIHAYATUR ROHMAH
Dinamika Fatwa MUI Dalam Merespon Dan Mendialogkan Perbedaan Dalam Penentuan Awal Bulan Hijriyah _ 471

SUBTEMA: SOSIAL KEMASYARAKATAN DAN PRODUK HALAL _ 489

29. ABDUL RACHMAN, NOVI YANTI SANDRA DEWI
Signifikansi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Menghadapi Tantangan Fenomena Childfree di Indonesia _ 491

30. AFIFATUL MUNAWIROH
Urgensi Pelestarian Sumber Daya Alam Untuk Mewujudkan Sustainable Development Di Indonesia: Studi Fatwa-Fatwa Ekologis MUI _ 515

31. EKA MULYO YUNUS, WAFIQ AKBAR HASIBUAN
Probabilitas Penanganan Stunting Dalam Tafsir Sosial Melalui Revitalisasi Masjid Dan Fatwa MUI No. 66 Tahun 2022 Untuk Memberdayakan Ibadah Qurban dan ZISWAF Demi Terwujudnya Masyarakat Islam Bebas Stunting 2030 _ 531

32. IMAM SYAFI'I, MOHAMMAD FATHAN FARIHI, CIPHTA WENING
Dinamika Pengembangan Metode Penetapan Hukum Sebagai Bentuk Peran Nahdlatul Ulama Dan Majelis Ulama Indonesia Dalam Membentuk Fikih Peradaban _ 551

33. MISKARI
Urgensi Literasi Produk Halal dan Tayyib pada Masyarakat Perbatasan (*Upaya Negara Menjaga Rakyatnya dengan Undang-undang dan Peraturan*) _ 571

34. MOH. MUFID
Living Fatwa Filantropi Islam Dan Kebijakan Publik: Studi Fatwa MUI Tentang Zakat Dari Era Orde Baru Hingga Pasca Reformasi _ 583

35. MUHAMMAD NURKHANIF
Status Anak Luar Kawin Persepektif Kajian Ushuliyah (*Nalar Kritis Putusan Mahkamah Konstitusi RI No. 46 Tahun 2010 Tentang Status Anak Luar Kawin*) _ 611

36. NURJANAH, KHAULAH NABILA AMJAD

Urgensi Fatwa MUI No. 28 Tahun 2013 Terkait Donor Asi dan Implementasinya Di Indonesia _ 635

37. SHIVI MALA GHUMMIAH
Perlindungan Sosial Walad Al-Zina: Analisis Maqashid Syariah Jasser Auda Pada Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012 _ 659

38. RISKA KHAIRANI, DALILAN AINI, RAUZATUL JANNAH, MUNIRAH
Fatwa MUI Mengenai Hukum Dan Pedoman Muamalah Melalui Media Sosial Tiktok _ 677

39. SAFINATUN NAJAH, DIMAS SETYAWAN SAPUTRA
Respon Hadits Terhadap Wisata Halal Prespektif Fatwa MUI Tentang Pemanfaatan Area Masjid Untuk Kegiatan Sosial yang Bernilai Ekonomis (*Studi Kasus Masjid Al-Akbar Surabaya*) _ 689

40. DADANG IRSYAMUDDIN, YAHYA ABDULLAH, MUHAMMAD FIQIH CHOLIDI
Persepsi Masyarakat Terhadap Fatwa MUI di Masa Darurat (*Model Masa Pandemi Covid-19*)*: Systematic Literature Review* _ 707

41. ZEZEN ZAINUL ALI
Fikih Darurat: Pergeseran Paradigma, Dialogis-Integrasi Sains dan Keislaman dalam Fatwa MUI Tentang Pandemi Covid-19 _ 727

42. SAIFIR ROHMAN, LIBASUL JANNAH
Fatwa Ramah Anak Dalam Bingkai Maqashid Al-Syariah: Studi Fatwa No. 11 Tahun 2012 Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina Dan Perlakuan Terhadapnya _ 749

43. DEALA ROSYIDA PETRIANI
Studi Komparasi Status Anak Angkat Menurut Fatwa MUI Dan Kompilasi Hukum Islam (*KHI*) _ 771

SUBTEMA: METODOLOGI PENETAPAN DAN KELEMBAGAAN FATWA _ 785

44. ABDULLAH JARIR
Pergeseran Peran Fatwa Majelis Ulama Indnesia dari Legal Opinion Ke Legal Source _ 785

45. ABRAR DAWUD FAZA, DENIANSYAH DAMANIK
Peran Majelis Ulama Indonesia Sumatera Utara dalam Menjaga Aqidah

Dari Aliran Sesat _ 799

46. HERI FIRMANSYAH
Metode Fatwa Dan Pengaruh Mazhab Terhadap Fatwa MUI Sumatera Utara Tentang Shalat _ 821

47. HOLIFURRAHMAN
Fatwa MUI sebagai Landasan Pembangunan Politik Islam dan Hukum Islam di Indonesia _ 839

48. HUSNI MUBARRAK, GAMAL ACHYAR, BADRUL MUNIR
Analisis Konsistensi Argumentasi Darurat dalam Fatwa MUI: Vaksin Halal sebagai Objek Studi _ 849

49. LIBASUL JANNAH
Analisis Maqashid Al-Nikah Terhadap Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Iii Nomor 7 Tahun 2009 Tentang Pernikahan Dini _ 889

50. MOH.R. AsyID
Siyasah 'Aliyah Samiyah Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Konstelasi Politik Nasional _ 883

51. MUHAMMAD AWALUDIN
Interpretasi Keabsahan Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 pada Kiblat Masjid-Masjid Kuno di Lombok _ 907

52. REFKI SAPUTRA
Aktualisasi Maqashid Syariah dalam Konstruksi Fatwa Zakat MUI _ 927

53. M. RIDWAN, MIFTAHUS SA'DIYAH
Fiqh Al-Taysir: Potret MUI dalam Fiqih Madzhab Negara _ 949

54. TARMIZI TAHIR
Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (Mui) Berbasis Maqasid Al-Syariah _ 963

55. YUDI ARMANSYAH, TRI ENDAH KARYA LESTIYANI, MUHAMMAD ZAKI
Dari Resistensi Ke Konsistensi: Penerimaan Umat Islam Jambi Terhadap Fatwa Kedaruratan Beribadah Di Masa Covid-19 _ 987

SUBTEMA

Ekonomi Dan Keuangan Syariah

1

GADAI EMAS PERSPEKTIF FIKIH MUAMALAH: ANALISIS FATWA DSN MUI 26/DSN-MUI/III/2002 TENTANG *RAHN* EMAS

Adzkiya Fityatul Mujahidah
hafsabdr7@gmail. com

Setiawan bin Lahuri
binlahuri@unida. gontor.a. c. id

Abstrak

Gadai adalah menjadikan suatu barang sebagai jaminan atas utang, dengan ketentuan bahwa apabila terjadi kesulitan dalam pembayarannya maka utang tersebut dapat dibayar dari hasil penjualan barang yang dijadikan jaminan. Dalam Islam ulama telah sepakat atas kebolehan hukum gadai. Seiring berkembangnya zaman pelaksanaan gadai emas terjadi diberbagai bank dan pegadaian dengan instrument syariah. Sebagaimana fatwa DSN MUI diperbolehkannya pelaksanaan gadai emas dengan berbagai ketentuan yang telah disebutkan dalam Fatwa DSN MUI tentang rahn emas. Melihat mayoritas masyarakat Indonesia yang menjadikan fatwa MUI sebagai sandaran hukum, oleh karenanya makalah ini disusun dengan tujuan untuk mengemukakan pendapat ulama tentang gadai dan mengkaji kembali keputusan Fatwa DSN MUI tentang rahn emas. Berdasarkan jenis penelitiannya, penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (library research), yaitu dengan mengkaji beberapa sumber pustaka yang memiliki korelasi terhadap objek studi sehingga dapat dijadikan sandaran dalam mengadakan kajian. Dalam menganalisis data, penulis menggunakan metode deskriptif, yaitu analisis yang dilakukan secara langsung saat mendekskripsikan isi pembahasan buku primer, dengan menganalisa dan mengolah untuk menangkap pesan yang terkandung secara implisit di dalamnya. Adapun hasil penelitian ini menyimpulkan, pertama; bahwa ditemukan fatwa DSN MUI tentang rahn emas yang bertentangan dengan ketentuan muamalah dalam Islam yang telah dikemukakan para ulama, yaitu dalam pelaksaan gadai emas didapati penggabungan dua akad. Akad qard dan ijarah. Kedua; dalam praktik gadai emas terjadi akad qard yang menarik kemanfaatan. Hal ini terjadi dikarenakan fatwa DSN MUI berhujjah pada pendapat jumhur bahwa bahwa pembiayaan marhun sepenuhnya adalah tanggung jawab rahin.

Kata kunci: gadai, emas, DSN MUI, pegadaian syariah.

Pendahuluan

Islam telah mengatur persoalan pinjam-meminjam dan hal-hal yang berkaitan dengannya, dengan memberikan kebijakan yang seadil-adilnya. Dalam persoalan hak dan kewajiban, Islam telah mengatur bagi *al-mutaaqidain* untuk saling menjaga kepentingan kreditur maupun debitur. Kreditur diperbolehkan meminta barang kepada debitur untuk dijadikan jaminan atas utangnya. Maka apabila debitur tidak mampu melunasi utangnya, kreditur boleh menjual barang yang dijadikan jaminan atas utang yang berlaku. Dalam hukum Islam, hal ini dikenal dengan istilah *rahn* atau gadai.[1]

Ijma' ulama atas kebolehan akad *rahn* (gadai) berlaku baik ketika ditengah perjalanan, maupun ketika menetap.[2] Adapun tujuan dasar adanya praktik gadai emas syariah hari ini banyak dilakukan di pegadaian dan bank syariah lainnya adalah untuk memberikan pinjaman atau pembiayaan dengan cara yang benar dan halal. Di Indonesia sendiri telah terdaftar dalam Otoritas Jasa Keuangan (OJK) bahwa terdapat 14 Bank Umum Syariah (BUS) di Indonesia[3] dan saat ini telah terdapat 25 cabang kantor pegadaian syariah di indonesia.[4]

Gadai emas yang berlaku di bank syariah dan pegadaian lainnya pada hakikatnya adalah menggabungkan dua akad, yaitu akad pinjam-meminjam (*qard*) dan sewa (*ijarah*). Ini bertentangan dengan hadits Nabi yang diriwayatkan dari Amru bin Syua'ib bahwa Nabi *saw, "Tidak halal menggabungkan antara akad pinjaman dan jual beli, tidak halal dua persyaratan dalam satu jual-beli, tidak halal keuntungan barang yang tidak dalam jaminanmu dan tidak halal menjual barang yang bukan milikmu".* (H.R. Abu Daud)[5]

Masyarakat di Indonesia berpandangan bahwa proses gadai emas seperti yang telah berlaku dibank syariah dan pegadaian lainnya adalah halal dengan merujuk pada Fatwa DSN MUI Nomor 26/DSN-MUI/III/2002 Tentang *Rahn* Emas. Dalam fatwa tersebut DSN MUI memperbolehkan adanya penggabungan akad pinjam meminjam (*qard*) dengan akad sewa (*ijarah*) dalam pelaksanaan gadai emas yang berlaku. Dalam fikih *muamalah* sen-

1 Wahbah Zuhaili, *Fikih Islam wa Adilatuhu* (Damaskus, Darul Fikri. 2007), cet. 10, jilid 6, hlm. 3207.

2 Wahbah Zuhaili, *Fikih Islam wa Adilatuhu* (Damaskus, Darul Fikri. 2007), cet. 10, jilid 6, hlm. 3204

3 https://www. ojk. go. id/id/kanal/perbankan/data-dan-statistik/Pages/Daftar-Alamat-Kantor-Pusat-Bank-Umum-Dan-Syariah. aspx. Diakses pada tanggal 02 Februari 2023.

4 Abdul Ghafur Anshori, *Gadai Syariah Indonesia,* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2011), cet. ke-2, hlm. 141.

5 Abu Daud al-Sijistani, *Sunan Abi Daud* (Beirut Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 19971), jilid 2, hlm. 490, no hadits 3504

diri terdapat ketentuan diperbolehkannya melakukan akad pinjam-meminjam (*qard*) dengan dua syarat;[6] *pertama,* tidak mendatangkan manfaat. *Kedua,* akad *qard* tidak bersamaan dengan transaksi lain, seperti jual beli. Berdasarkan pemaparan diatas mengenai fatwa DSN MUI Nomor 26/DSN-MUI/III/2002 Tentang *Rahn* Emas perlu dikaji kembali, sebab hari ini gadai emas marak dilakukan di bank-bank syariah maupun pegadaian lainnya.

Pengertian Akad *Rahn*

Dalam bahasa Arab akad berasal dari kata *al-Aqd*, bentuk masdar dari kata *'aqada*, sedangkan jamaknya adalah *al-'uqud* yang berarti perjanjian (yang tercatat) atau kontrak.[7] Menurut Ensiklopedi Hukum Islam, kata *al-'aqd* artinya perikatan, perjanjian dan permufakatan (*ittifaq*).[8] Para *fuqaha* mendefinisikan akad sebagai perikatan antara ijab dan *qabul* yang dibenarkan *syara'*, dan yang menetapkan persetujuan adalah kedua belah pihak.

Adapun gadai atau *rahn* secara etimologi memiliki dua makna, yaitu *tsubuut* dan *dawaam* artinya tetap[9], seperti dikatakan *maun rahinun* (air yang diam mengenang tidak mengalir), *halatun rahinatun* (keadaan yang tetap).[10] Ada juga yang mengartikan dengan *al-habsu wa al-Luzumu* (tertahan).[11] *Rahn* merupakan *masdar* yang berasal dari kata رَهَنَ-يَرْهُنُ-رَهْنًا yang artinya menggadaikan, mengutangi, jaminan utang, menangguhkan[12]. Maka dari berbagai macam definisi tersebut, *rahn* secara bahasa dapat disimpulkan memiliki makna tertahan.

Ulama Syafi'iyah mendefinisikan, bahwa gadai adalah menjadikan suatu barang sebagai jaminan untuk utang, dimana utang tersebut bisa dibayar dengan jaminan apabila dalam pelaksanaan pelunasan utang mengalami kesulitan.[13] Sedangkan ulama Hanabilah mendefinisikan gadai adalah harta yang dijadikan jaminan utang, ketika orang yang beru-

6 Wahbah Zuhaili, *Fikih Islam wa Adilatuhu* (Damaskus: Darul Fikri. 2007), cet. ke-10, jilid 6, hlm. 2798.

7 Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arabi*, (Kairo: Darul Ma'arif, t. t.)

8 Muhammad, *Bisnis Syari'ah dan Pengikatannya,* (Depok: Rajawali Pres, 2022), h. 121

9 Ibrahim Unais dkk, *al-Mu'jam al-Washith* (Kairo: Maktabah asy-Syuruq ad-Dauliyyah, 1425 H/2004 M), cet. ke-4, hlm. 304.

10 Majduddin al-Fairuz Abady, *Al-Qamus al-Muhith* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1434 H/2013 M), cet. ke-4, hlm. 1211.

11 Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arabi*, (Kairo: Darul Ma'arif, t. t.) hlm. 1758.

12 Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997 M), cet. ke-14, hlm. 541.

13 Syamsuddin Muhammad bin Khatib as-Syarbibini, *Mughni al-Muhtaj* (Beirut: Daar al-Fikri, 2009), jilid 2, hlm. 166.

tang tidak mampu melunasi utangnya.[14] Lebih lanjut, ulama Malikiyah mendefinisikan gadai adalah sesuatu berbentuk harta yang bernilai yang dijadikan jaminan utang.[15] Syaikh Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin *rahimahullah* menjelaskan, "Gadai ialah harta benda yang dijadikan sebagai jaminan utang agar dapat dilunasi (semuanya), atau sebagiannya dengan harganya atau dengan sebagian dari nilai barang gadai".[16]

Dari definisi yang telah disebutkan oleh ulama diatas dapat disimpulkan bahwa tidak ada perbedaan dikalangan ulama dalam mendefinisikan gadai. Dari definisi yang dikemukakan tersebut dapat diambil intisari bahwa gadai adalah menjadikan suatu barang sebagai jaminan atas utang, dengan ketentuan bahwa apabila terjadi kesulitan dalam pembayarannya maka utang tersebut bisa dibayar dari hasil penjualan barang yang dijadikan jaminan.

Landasan Hukum *Rahn*

Rahn diperbolehkan dalam Islam, sebagaimana firman-Nya, *"Dan apabila kamu dalam perjalanan sedang kamu tidak memperoleh seorang juru tulis maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang".* (Q.S. Al-Baqarah: 283). Berdasarkan ayat tersebut para ulama sepakat bahwa gadai hukumnya boleh, baik ketika di tengah perjalanan maupun ketika menetap. [17]Sedangkan menurut imam Mujahid[18] dan ulama mazhab Zhahiriyyah membatasi bahwa gadai hanya boleh dilakukan ketika sedang diperjalanan.[19] Terdapat banyak hadits yang menjelaskan tentang pensyariatan gadai

14 Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughni 'alaa Mukhtashor al-Khiraqi* (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah. 2008), jilid 3, hlm. 562.

15 Ahmad bin Muhammad as-Showi, *Hasyiatu ash-Showiy 'ala Syarhi Shaghir* (ttp.: t. p., t. t.) jilid 3, hlm. 303.

16 Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarhu Mumthi' 'ala Zadi Mustaqni'* (ttp: tp. t. t) jilid 9, hlm. 118.

17 Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi, *al-Mughni*. ., jilid 3, hlm. 563, Muhyiddin Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, cet. ke-2, (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 2011 M), jilid 13, hlm. 335, Ibnu Rusyd al-Hafid, *Bidayah al-Mujtahid Wa an-Nihayah al-Muqtashid* (Kairo: Darul Aqidah, 1425 H/2004 M), cet. ke-1, jilid 2, hlm. 329, Manshur bin Yunus al-Buhuty, *Kasysyaf al-Qina' 'an Matni al-Iqna'* (Beirut: 'Alim al-Kutub, 1417 H/1997 M), cet. ke-1, jilid 3, hlm. 44, Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Taisir al-Karim ar-Rahman* (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 1424 H/2003 M), cet. ke-1, hlm. 103.

18 Beliau adalah Mujahid bin Jabir al-Makki, kunyahnya adalah Abu al-Hajjaj al-Makhzumi, bekas budak as-Sai'b bin Abu as-Sai'b, lahir pada tahun 21 Hijriyyah di masa kekhilafahan Umar bin Khattab dan wafat di Mekkah dalam keadaan sujud pada tahun 104 Hijriyyah diusia 83 tahun. Beliau adalah salah seorang ahli tafsir kota Mekkah. Abu Fadhl Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Tahdzib at-Tahdzib* (India: Dairah al-Ma'arif, 1326 H), cet. ke-1, jilid 10, hlm. 42.

19 Abu Muhammad Ibnu Hazm al-Andalusi, *al-Muhalla bi al-Atsar* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmi-

secara mutlak, baik ketika sedang di tengah perjalanan maupun ketika sedang menetap.[20] Sedangkan penyebutan kata *as-Safar* (jika kalian dalam perjalanan) pada ayat di atas hanya berdasarkan kebiasaan yang lumrah berlaku saja, bukan merupakan syarat.[21]

Kemudian dari sisi hadits, yakni hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah r.a., "*Nabi saw pernah membeli makanan dari orang Yahudi secara tidak tunai* (*utang*)*, lalu beliau Saw memberikan gadaian berupa baju besi*" (H.R. Muslim). [22] Dan juga hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., bahwa Rasulullah *saw* bersabda,"*Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya* (*yang telah menggadaikan*)*".* (H.R. Ad-Daruquthni)[23]

"Ghalaqur rahni" maksudnya adalah kepemilikan pihak *murtahin* terhadap barang yang digadaikan dikarenkan pihak *rahin* tidak mampu menebusnya. Jadi maksud hadits diatas adalah adalah, kepemilikan terhadap barang yang digadaikan tidak boleh diputus dari pemiliknya (*rahin*) dan pihak *murtahin* tidak boleh memilikinya ketika pihak *rahin* tidak mampu menebusnya pada tempo yang telah ditetapkan. Ini merupakan bentuk penghapusan kebiasaan yang berlaku pada masa jahiliyah, yaitu pihak *murtahin* memiliki hak atas barang yang digadaikan apabila *rahin* tidak mampu membayar utang yang ada, kemudian kebiasaan ini dihapus dan dilarang

---

yyah, 1425 H/2003 M), cet. ke-1, jilid 6, hlm. 362, Jalaluddin bin Abu Bakar as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsur fie Tafsir al-Ma'tsur* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1424 H/2004 M), cet. ke-2, jilid 1, hlm. 284, Ismail bin Katsir ad-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, (Kairo: al-Maktabah at-Taufiqiyyah, t. t.) jilid 1 hlm. 458, Ibnu Rusyd al-Hafid, *Bidayah al-Mujtahid Wa an-Nihayah al-Muqtashid* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1433 H/ 2012 M), cet. ke-1, hlm. 268.

20 Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqhu al-Islam. .,* jilid. 6 hlm. 4209, Abu al-Faraj bin al-Jauzi, *at-Tahqiq fie Ahadits al-Khilaf*, (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, t. t.), jilid 2 hlm. 197-198.

21 Abu Bakar al-Jashshas, *Ahkam al-Qur'an* (Beirut: Darul Fikri, 1421 H/2001 M), cet. ke-1, jilid 1 hlm. 713, Ismail Haqqi bin Mushtafa al-Burusi, *Ruh al-Bayan fie Tafsir al-Qur'an*, (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 2013 H), cet. ke-3, jilid 1, hlm. 449, Mushtafa al-Khin dkk, *al-Fiqhu al-Manhaji. .,* juz. 3 hlm. 265. Pada masa dahulu biasanya ditengah perjalanan sulit untuk menemukan juru tulis. Kondisi tidak ditemukannya juru tulis juga tidak termasuk syarat gadai, sebab didalam hadits telah dijelaskan kebolehannya secara mutlak. Oleh karena itu, ayat diatas hanya ingin menunjukkan manusia kepada bentuk watsiqah atau jaminan yang mudah bagi mereka ketika dalam kondisi tidak menemukan seorang juru tulis yang menuliskan utang atau transaksi tidak secara tunai yang mereka lakukan. Lihat, Abu Bakar al-Jashos, Ahkamul Qur'an…, Jilid. 1, hlm. 713.

22 Abi Muslim bin Hajaj, *Shahih Muslim* (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 2011), jilid. 3, hlm. 62, no hadits 1603.

23 Teks Arab:

لَا يَغْلَقُ الرَهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَذِي رَهْنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ

Muhammad bin Ali as-Syaukani, *Nailul Author* (Beirut: Daar Kutub al-Ilmiyah, 2011), jilid 5, hlm. 250. No hadits 2292.

oleh Islam dengan turunnya hadits tersebut.[24]

Berdasarkan pemaparan diatas maka dapat disimpulkan, secara umum, hukum *rahn* atau gadai adalah boleh dan tidak diwajibkan menurut kesepakatan para ulama.[25] Kebolehan tersebut berdasarkan pada dalil yang menjadi landasan hukum. Adapun dalam menentukan waktu dibolehkannya pelaksanaan gadai terdapat perbedaan dikalangan ulama.[26]

Aplikasi Gadai Emas di LKS

Secara sederhana mekanisme gadai emas yang berlaku di bank syariah dan pegadaian syariah adalah seorang nasabah (*rahin*) datang ke salah satu bank syariah atau pegadaian (*murtahin*) dengan membawa emas batangan antam (*marhun*) dengan tujuan menggadaikannya. Bank menaksir harga emas tersebut lalu memberikan uang tunai pinjaman sebanyak 90% (*marhun bihi*) dari harga taksir emas[27], dan akad ini disebut akad pinjam-meminjam (*qard*). Kemudian bank syariah membebankan biaya penyimpanan dan keamanan emas yang digadaikan kepada nasabah, akad kedua ini disebut sewa (*ijarah*).[28]

Adapun pengambilan barang jaminan (*marhun*) adalah ketika nasabah telah melakukan pelunasan piutang. Akan tetapi jika waktu pelunasan sudah jatuh tempo, sedangkan tanggungan nasabah belum terlunasi, maka nasabah harus mengajukan perpanjang tenor waktu angsuran. Jika tidak, maka bank memiliki hak untuk menjual, atau memindahkan barang jaminan tersebut pada tanggal yang tertera dalam surat bukti gadai emas, dengan harga yang pantas. Hal ini berdasarkan kesepakatan yang tertulis pada surat kuasa yang dibuat pada saat akad yang dilakukan oleh kedua pihak.[29]

---

24 Muhammad bin Ali as-Syaukani, *Nailul Author…*, jilid 5, hlm. 251.

25 Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi, *al-Mughni…,* jilid 3, hlm. 563, Mushtofa al-Khin dkk, *al-Fiqhu al-Manhaji. .,* jilid 3, hlm. 265.

26 Muhammad bin Ibrahim bin al-Mundzir, *al-Ijma'* (Uni Emirat Arab: Maktabah Makkah ats-Tsaqafiyyah, 1420 H/1999 M), cet. ke-2, hlm. 138, As-Sayyid Sabiq, *Fikih as-Sunnah* (Kairo: Darul Fathi, 1421 H/ 2000 M), cet. ke-1, jilid 3, hlm. 131-132, Abdullah bin Abdurrahman Alu Bassam, *Taisir al-'Allam Syarh Umdah al-Ahkam* (Beirut: Daarl Kutub al-Ilmiyyah, 1427 H/ 2006 M), cet. ke-2, hlm. 362.

27 Abdul Ghafur Anshori, *Gadai Syariah Indonesia,* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2011), cet. ke-2, hlm. 149.

28 Erwandzi tirmidzi, *Harta Haram Kontemporer*, (Bogor: P. T Berkat Mulia Insani, 2013), cet. ke-5, hlm. 360

29 Wawan Mulyawan. dkk., (2022). Urgensi lelang Dalam Penjualan Gadai (Emas) Pada Lembaga Keungan Syariah. Jurnal Reslaj: Religion Education Social Laa Raiba Journal, 4 (2).

Fatwa DSN-MUI tentang Rahn Emas

Fatwa DSN-MUI menerangkan bahwa rahn emas dibolehkan, adapun fatwa tentang *rahn* emas adalah;

Pertama, rahn emas diperbolehkan berdasarkan prinsip rahn yang ditetapkan dalam fatwa DSN nomor: 25/DSN-MUI/III/2002 tentang rahn. Dalam putusan Fatwa DSN MUI dijelaskan bahwa murtahin mempunyai hak untuk menahan marhun (barang gadaian) sampai semua utang rahin dilunasi. Menanggapi poin 1 pada fatwa tersebut, hal ini dikarenakan kosekuensi dari pelaksanaan akad rahn adalah menjadikan terikatnya marhun (barang gadaian) dengan utang yang ada. Karena dengan terikatnya marhun sebagai medium agar utang yang ada terbayar dengan marhun. Terikatnya marhun dengan utang yang ada, tidak akan muncul kecuali dengan menahan marhun (barang gadaian) oleh murtahin. Penahanan ini tidak lain guna dapat mendorong rahin untuk membayar utangnya.

Ulama Hanafiyah mengatakan bahwa akad *rahn* berkosekuensi memberikan hak pada *murtahin* atas *marhun* dengan menahannya terus menerus dari *rahin* sebelum terlunasinya utang yang ada. Karena tujuan disyariatkannya akad *rahn* adalah *attawatsuq* (penguatan dan penjaminan utang). Penetapan menahan *marhun* bagi *murtahin* adalah untuk *alistifa'* (pelunasan utang).

Maka dari penjelasan diatas bahwa pihak *murtahin* hanya memiliki hak menahan *marhun* bukan menjadikan *murtahin* mendapat hak milik menguasai *marhun*, dan ini adalah arti yang ditunjukkan *rahn* secara bahasa yang bermakna *al-habsu* (menahan). Sebagaimana hadits Rasulullah yang diriwayatkan dari Abu Hurairah,لَا يَغْلَقُ الرَهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَذِي رَهْنَهُ لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ, *"Barang yang digadaikan tidak dpisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya* (*yang telah menggadaikan*)*".* (H.R. Ad-Daruquthni)[30]

Makna hadits diatas adalah, kepemilikan terhadap barang yang digadaikan tidak boleh diputus dari pemiliknya (*rahin*) dan pihak *murtahin* tidak boleh memilikinya ketika pihak *rahin* tidak mampu menebusnya pada tempo yang telah ditetapkan. Juga dikarenakan *marhun* adalah barang yang memiliki nilai harta, sementara pembayaran yang ada adalah tidak lain dengan dengan nilai harta yang digadaikan bukan dengan barangnya. Maka kekuasaan *murtahin* atas *marhun* adalah dengan melihat pada nilai harta barang yang digadaikan bukan dengan melihat pada barangnya, hal ini agar *murtahin* bisa mendapatkan pembayaran utang yang ada dengan nilai ke-

30 Muhammad bin Ali as-Syaukani, *Nailul Auth*or..., no hadits. 2292.

hartaan pada *marhun* tersebut.

Lebih lanjut, pada poin 2 dari Fatwa DSN MUI tentang *rahn* menyebutkan *marhun* dan manfaatnya tetap menjadi milik *rahin.* Pada prinsipnya, *marhun* tidak boleh dimanfaatkan oleh *murtahin* kecuali dengan seizin *rahin,* dengan tidak mengurangi nilai *marhun* dan pemanfaatannya itu sekedar pengganti biaya pemeliharaan dan perawatannya. Dalam hal ini pada asalnya pemanfaatan *marhun* oleh *murtahin* tidak dibolehkan menurut pendapat jumhur selain Hanabilah. Ulama Hanafiyah[31] berpendapat bahwa *murtahin* tidak boleh memanfaatkan *marhun,* baik dalam bentuk penggunaan, menaiki, menempati, memakai, kecuali dengan izin *rahin.* Karena *murtahin* hanya memiliki hak menahan *marhun.*

Ulama Malikiyah berpendapat apabila *rahin* memberi izin *murtahin* untuk memanfaatkan *marhun,* atau *murtahin* mensyaratkan ia boleh memanfaatkan *marhun.* Hal ini diperbolehkan jika utang dari jaminan yang ada adalah karena akad jual beli dan sejenisnya. Sebagaimana yang dikatakan oleh ad-Dardir adalah dengan cara *murtahin* mengambil manfaat untuk dirinya sendiri secara gratis atau dimasukkan kedalam pembayaran utang yang ada, sedangkan sisa utang yang ada harus segera dilunasi.

Namun hal ini tidak diperbolehkan apabila *murtahin* memanfaatkan *marhun,* sedangkan *marhun bih* adalah dalam bentuk pinjaman utang (*qard*)*,* meskipun *rahin* memberi izin bagi *murtahin* untuk memanfaatkan *marhun* secara cuma-cuma hal ini tetap dilarang. Karena hal ini termasuk dalam kategori pinjaman utang yang menarik kemanfaatan dan termasuk kategori hadiah *midyaan.* Sebagaimana kaidah umum dalam riba utang piutang, كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعاً فَهُوَ رِباً, yaitu *"Setiap utang piutang yang mendatangkan manfaat bagi yang mengutangi adalah riba".*

Adapun ulama Syafi'iyah secara garis besar seperti pendapat ulama Malikiyah, yaitu *murtahin* tidak boleh memanfaatkan *marhun* tanpa seizin *rahin.* Pelarangan memanfaatkan barang gadai ini secara mutlak baik berupa barang yang bergerak seperti hewan maupun yang tidak bergerak seperti tanah, rumah dan sebagainya. Sebab penerima gadai hanya memiliki hak menahan bukan memanfaatkannya.[32]

Jika *murtahin* memanfaatkan *marhun* tanpa izin *rahin* seperti dengan meminum susu, memakan buah-buahan dari pohon yang digadaikan, atau menunggangi hewan yang digadaikan, memakai baju yang digadaikan, atau

31 Alauddin bin Abu Bakar hin Mas'ud al-Kasani, *Bada'i ash-Shana'i. .,* jilid 6, hlm. 146.

32 Muhyiddin Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Raudhah. .,* jilid 3, hlm. 338, Abu al-Qasim Abdul Karim bin Muhammad ar-Rafi'i, *al-Aziz Syarh al-Wajiz*(Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1417 H/ 1997 M), cet. ke-1, jilid 4, hlm. 511.

menempati rumah yang digadaikan, menanami tanah yang digadaikan dan lain sebagainya, maka dia bertanggung jawab ketika barang-barang tersebut rusak, dia juga menjamin harga barang gadaian tersebut karena telah mengambil kemanfaatannya.[33]

Mereka menyandarkan pendapat ini berdasarkan hadits Nabi *saw* yang diriwayatkan oleh banyak perawi dalam beberapa hadits dengan matan yang sedikit berbeda namun maknanya sama. Diantara hadits tersebut adalah hadits dari Sa'id bin al-Musayyib[34], Bahwasannya Rasulullah *saw* bersabda, *"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak pemilik yang telah menggadaikannya bagi pihak yang menggadaikan kemanfaatan barang yang digadaikan dan menjadi tanggungannya juga biaya pemelihaan barang yang digadaikan."* (H.R. Asy-Syafi'i, al-Baihaqi)[35]

Imam Syafi'i menjelaskan bahwa arti *'ghurmuhu'* adalah apa-apa yang dihasilkan oleh barang gadaian termasuk segala bentuk pemanfaatan, sedangkan kata *'ghurmuhu'* adalah kerusakan dan berkurangnya sesuatu dari barang gadaian. '*Ghurmuhu'* juga menunjukkan bahwa '*mu'nah'* (biaya makanan) terhadap apa yang digadaikan adalah tanggung jawab penggadai bukan penerima gadai.[36]

Adapun yang dimaksud diperbolehkan pemanfaatan *marhun* adalah diharuskan atas izin *rahin* dan utang dari jaminan yang ada bukan dalam bentuk pinjaman utang (*qard*), namun karena akad jual beli dan sejenisnya, sewa atau bentuk *mu'awadhah*[37] lainnya, seperti si A berkata kepada si B,

---

33 *Ibid.,* jilid 3, hlm. 378, Sulaiman bin Muhammad al-Bujairimi, *Hasyiyah al-Bujairimi 'ala al-Khathib* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1417 H/ 1996 M), cet. ke-1, jilid 3, hlm. 378.

34 Nama lengkap beliau adalah Sa'id bin al-Musayyib bin Hazn bin Abu Wahb al-Makhzumi al-Qurasyi, kunyahnya adalah Abu Muhammad dan julukannya adalah Sayyid at-Tabi'in (penghulu para tabi'in), merupakan salah satu dari ahli fiqh kota Madinah, dilahirkan pada tahun 13 H/ 634 M dan wafat di Madinah pada 94 H/ 713 M. Dalam diri beliau terkumpul sifat zuhud dan wara', pengetahuan tentang fiqh dan hadits. Merupakan orang yang paling hafal tentang keputusan-keputusan Umar bin Khattab. Khairuddin az-Zirikli, *al-A'lam...,* jilid 3, hlm. 102.

35 Teks Arab:
أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ
Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *al-Musnad,* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1400 H), juz. 1 hlm. 148, Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra* (India: Majlis Dairah al-Ma'arif, 1352 H), cet. ke-1, jilid 6, hlm. 39.

36 Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *al-Umm* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 2009 M), cet. ke-2, jilid 3, hlm. 195.

37 Akad mu'awadhah, yaitu akad yang berlaku atas dasar timbal balik seperti akad jual beli, sewa dan lain-lain, gambaran akad ini seperti seseorang mendermakan sesuatu kepada orang lain yang kemudian dia mendapatkan ganti atau balasan dari orang lain tersebut. Yusuf bin Abdullah asy-Syibili, *Fiqh al-Mu'amalah al-Mashrafiyyah*, (ttp.: t. p., t. t.), jilid 2, hlm. 1.
Mu'awadhah berasal dari kata *'awadha* atau *al-'Iwadh* yang bermakna *al-Badal* (pengganti). Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab,* (Kairo: Darul Ma'arif, t. t.,) hal. 3170, berasal dari kata kerja *'awwadha-yu'awwidhu* yang bermakna *al-Khalaf, al-'iwadh* bermakna *al-Khalaf* (pengganti). Syauqy Dhaif dkk, *Mu'jam al-Wasith* (Kairo: Maktabah asy-Syuruq ad-Dauliyyah, 1425 H/ 2004

"Saya menjual kudaku ini kepadamu dengan harga 100 dengan syarat kamu menggadaikan rumahmu seharga 1000 dan kemanfaatan rumah tersebut untukku selama setahun." Syarat seperti ini sah karena kemanfaatannya bisa diketahui dan ditentukan waktunya sehingga tidak termasuk kedalam unsur *jahalah* (kesamaran) yang membatalkan akad. Dalam contoh dijelaskan sebagian kuda tersebut statusnya menjadi *al-mabi'* (yang dijual) sedangkan sebagian lagi sebagai biaya sewa pengganti pemanfaatan rumah. Sehingga dalam akad seperti ini penerima gadai diperbolehkan memanfaatkan barang gadaian.[38]

Ulama Syafi'iyyah[39] menjelaskan bahwa jika dalam akad *qard* (pinjaman utang) penerima gadai mensyaratkan pemanfaatan barang gadaian maka syarat akad batal, sehingga dalam pendapat yang *azhar* dikatakan akad tersebut juga menjadi batal. Karena bertentangan dengan apa yang dikehendaki oleh akad dan merugikan pihak *rahin.* Hal ini berdasarkan hadits Nabi *saw* yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, beliau berkata telah menceritakan kepada kami Abu Bakar bin Abu Syaibah dan Ali bin Muhammad, keduanya berkata telah menceritakan kepada kami Waki' dari Hisyam bin Urwah dari ayahnya dari Aisyah Ra bahwasanya Nabi *saw* bersabda,

كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٍ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ

> *"Setiap syarat yang tidak terdapat didalam Kitabullah* (*maksudnya bertentangan dengan Kitabullah*)*, maka syarat tersebut batal dan tidak sah meskipun jumlahnya seribu."* (H.R. Ibnu Majah)[40]

Imam al-Mawardi[41] menambahkan dalam kitabnya al-Hawi jika pensyaratan tersebut karena penjaminan atas dasar pinjaman utang, maka akad gadai menjadi batal. Sebab didalamnya terdapat unsur pinjaman

M), cet. ke-4, jilid 2, hlm. 637.

38 As-Sayyid al-Bakri bin as-Sayyid Muhammad ad-Dimyathi, *I'anah ath-Thalibin 'ala Hilli AlFazh Fath al-Mu'in* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1430 H/ 2009 M), cet. ke-6, jilid 3, hlm. 106.

39 Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *al-Umm...*, jilid 3, hlm. 183, Muhammad bin Khatib asy-Syarbini, *Mughni al-Muhtaj...,* jilid 2, hlm. 167.

40 Muhammad bin Yazid al-Qazwani, *Sunan Ibnu Majah*, (Beirut: Darul Fikr, 1432 H/ 2010 M), jilid 2, hlm. 44 hadits. no. 2521.

41 Abu al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Bashri al-Mawardi (364-450 H/974-1058 M), merupakan hakim yang agung di akhir kekhilafahan Daulah Abbasiyyah, seorang yang faqih dan penghafal hadits, salah satu ulama besar dalam mazhab Syafi'i yang telah menulis fiqh Syafi'i dalam ensiklopedia yang kurang lebih 20 jilid. Beliau menuntut ilmu kepada sejumlah ulama besar salah satunya al-Hasan bin Ali bin Muhammad al-Jabili seorang ulama hadits, sedangkan muridnya yang terkenal adalah imam al-Khathib al-Baghdadi. Diantara karya beliau adalah kitab *Adab ad-Dunya wa ad-Din, al-Ahkam as-Sulthaniyyah*, dan *al-Hawi al-Kabir.* https://ar. wikipedia. org/wiki/الماوردي, diakses tanggal 03 Maret 2023

utang yang menarik kemanfaatan, padahal hal ini dihukumi haram dan terlarang. Sementara ulama Hanabilah juga berpendapat murtahin boleh mengambil manfaat dari *marhun* atas izin *rahin* apabila *marhun bih* berupa akad jual beli bukan dalam bentuk *qard* (pinjaman utang), karena itu termasuk pinjaman utang yang menarik kemanfaatan dan itu adalah sesuatu yang diharamkan. Imam Ahmad rahimahullahu ta'ala berkata*, "Saya membenci transaksi mengutangkan rumah, karena itu adalah murni riba".*[42], maksudnya adalah, apabila rumah tersebut digadaikan dengan *qard* (pinjaman utang) dan rumah tersebut dimanfaatkan oleh murtahin.

Sedangkan menurut ulama Hanabilah jika *marhun* adalah berupa hewan kendaraan atau perah, maka murtahin boleh memanfaatkan *marhun* tanpa izin dari rahin. Namun dengan syarat menaikinya dan memerah susunya disesuaikan kadar nafkah yang dikeluarkan oleh murtahin denga tetap proposional dalam memberi nafkah dan biaya kehidupan *marhun.* Ini berdasarkan hadits yang dijadikan atsar pendapat, *"Punggung hewan yang digadaikan boleh dinaiki dengan membayar dan susu hewan yang digadaikan boleh diminum dengan membayar. Bagi orang yang menaiki dan meminumnya wajib membayar."* (H.R. Bukhari)[43] Mazhab Hanabilah berdalil dengan melihat tekstual hadits, bahwa hadits ini menjadi *hujjah* diperbolehkannya *murtahin* memanfaatkan *marhun* ketika ia berada dalam tanggungannya meskipun belum ada izin dari si pemilik barang. Hal ini juga sependapat dengan imam Ishaq, al-Laits, al-Hasan dan yang lainnya.

Berdasarkan kontekstual hadits, *murtahin* diperbolehkan memanfaatkan *marhun* sebatas mengendarai dan meminum susunya sesuai dengan nafkah pembiayaan yang telah ia keluarkan dan tidak bisa di*qiyas*kan dengan selain keduanya, seperti kemanfaatan-kemanfaatan yang lain. Sehingga pemanfaatan bagi *murtahin* hanya berlaku pada sesuatu yang bisa dikendarai atau diminum susunya, yaitu hewan tunggangan dan hewan yang bisa diperah susunya.

Meskipun hadits ini masih berbentuk *mujmal* (global), tetapi dengan melihat dari tekstual hadits, hal ini menunjukkan bahwa kebolehan dalam pemanfaatan *marhun* (barang gadaian) adalah karena adanya nafkah atau pembiayaan, sehingga kemanfaatan dalam hadits ini lebih dikhususkan untuk *murtahin* dan bukan untuk *rahin*. Sebab *lafaz 'nafaqotuhu'* dalam hadits ini lebih menunjukkan bahwa pemanfaatan adalah imbalan dari adanya

42 Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi, *al-Mughni. .,* jilid 3, hlm. 608.

43 Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Riyadh: Baitul Afkar, 1998) hlm. 475 hadits no. 2512.

pembiayaan terhadap barang yang digadaikan. Sehingga ini merupakan hak penerima gadai, jika pemanfaatan tersebut untuk *rahin* (penggadai), pembiayaan dan pemanfaatan yang diambil dari apa yang ia gadaikan bukanlah karena adanya unsur *mu'awadhah*, tetapi karena sebab kepemilikan, selain itu membiayai hewan tersebut wajib bagi pemiliknya dan ia juga bisa mengambil haknya dengan penuh dari apa yang dihasilkan pada barang gadaian. Ketika *murtahin* (penerima gadai) menggantikan posisi pemilik barang ia juga bertanggung jawab dan bisa mengambil manfaat dari barang jaminan. Kebolehan ini sama dengan bolehnya wanita mengambil nafkah dari harta suaminya tanpa izin ketika ia tidak mendapatkannya, dalam hal ini ia menggantikan posisi suaminya dalam memberi nafkah.[44]

Maka berdasarkan fatwa DSN MUI poin 2 tentang kebolehan *murtahin* mengambil manfaat dari *marhun* dengan syarat atas izin *rahin* jika disandingkan dengan pendapat para ulama dan ketentuan fikih muamalah yang berlaku dalam Islam adalah *murtahin* boleh mengambil manfaat dari *marhun* dengan syarat atas izin *rahin* selama manfaat yang diambil dari *marhun* adalah apabila utang dari jaminan yang ada atau *marhun bih* bukan berupa *qard* (pinjaman utang). Adapun jika *marhun* adalah hewan kendaraan atau yang diperah maka *murtahin* boleh mengambil manfaat dari *marhun* tanpa izin dari *rahin,* dan ini adalah pendapat ulama Hanabilah.

Kedua, Fatwa DSN MUI menyebutkan ongkos dan biaya penyimpanan barang (*marhun*) ditanggung oleh penggadai (*rahin*). Dalam hal ini berdasarkan fatwa DSN MUI tentang *rahn* ayat 1 yang telah dijelaskan sebelumnya ditinjau dari pendapat para ulama bahwa hak menahan *marhun* ada ditangan *murtahin.* Pada dasarnya yang berkewajiban menyimpan *marhun* adalah *rahin*, karena hak kepemilikan ada padanya. Maka dengan terjadinya akad gadai maka penjagaan *rahin* terhadap *marhun* beralih menjadi kewajiban *murtahin* dalam menjaga *marhun* dengan penjagaan yang biasa ia lakukan terhadap harta miliknya sendiri. Karena barang yang digadai kedudukannya adalah sebagai amanat ditangan *murtahin.*

Adapun biaya dan penyimpanan yang menjadi kewajiban *rahin,* dalam hal ini *fuqaha* sepakat biaya yang dibutuhkan *marhun* menjadi tanggung jawab *rahin. Rahin* berkewajiban untuk membiayai hal-hal yang dibutuhkan *marhun*, karena manfaat dan keuntungan yang berasal dari *marhun*

44 Muhammad bin Isma'il ash-Shan'ani, *Subul as-Salam. .* jilid 3, hlm. 98, Muhammad bin Ali bin Muhammad asy-Syaukani, *Nail al-Authar. .,* jilid 5, hlm. 249, Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari* (Riyadh: Dar Thayyibah, 1426 H/ 2005 M), cet. ke-1, jilid 6, hlm. 331.

adalah untuk *rahin*. Tetapi ulama berbeda pendapat dalam bentuk pembiayaan yang dibutuhkan *marhun* yang menjadi tanggung jawab *rahin.* Dalam hal ini terdapat dua pendapat,

a) Jumhur ulama[45] selain Hanafiyah berpendapat bahwa semua biaya yang dibutuhkan *marhun* menjadi kewajiban dan tanggung jawab *rahin,* baik itu yang dibutuhkan untuk merawatnya supaya tetap utuh maupun biaya yang dibutuhkan untuk menjaga dan mengobatinya. Jumur ulama berhujjah dengan menggunakan hadits Nabi *Shalallahu 'alaihi wa Sallam,*

لَا يَغْلَقُ الرَهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَذِي رَهْنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya (yang telah menggadaikan)". (H.R. Ad-Daruquthni)[46]

Dengan diperkuat penjelasan Imam Syafi'i dalam kitab al-Umm bahwa arti *'ghunmuhu'* menunjukkan bahwa '*mu'nah'* (biaya makanan) terhadap apa yang digadaikan adalah tanggung jawab penggadai bukan penerima gadai.[47] Adapun alasan bahwa biaya *marhun* sepenuhnya adalah tanggung jawab *rahin* karena pembiayaan tersebut adalah bagian dari nafkah terhadapnya, dan barang tersebut tetap berstatus sebagai miliknya.

b) Ulama Hanafiyah[48] berpendapat bahwa biaya yang dibutuhkan *marhun* dibagi antara *rahin* dan *murtahin* karena kedudukan *rahin* sebagai pemilik *marhun* dan kedudukan *murtahin* sebagai pihak yang mendapat amanah dalam menjaga *marhun. Rahin* bertanggung jawab atas pembiayaan *marhun* terhadap hal-hal yang berkaitan dengan kemaslahatan dan kepentingan *marhun*. Maka dalam hal ini yang menjadi kewajiban *rahin* adalah jika yang digadaikan adalah hewan, makanan, minuman, dan upah penggembalaannya adalah tanggung jawab *rahin*. Semua biaya yang yang dibutuhkan untuk keutuhan harta yang dimiliki menjadi kewajiban yang memiliki.

Adapun biaya yang menjadi tanggung jawab *murtahin* adalah biaya yang dibutuhkan untuk menjaga *marhun,* maka itu menjadi kewajiban *murtahin*. Karena menahan *marhun* adalah hak bagi

45 Wahbah Zuhaili, *Fikih Islam*..., jilid. 6, hlm. 251.
46 Muhammad bin Ali as-Syaukani, *Nailul Autho*r..., no hadits. 2292.
47 Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *al-Umm...,* jilid 3, hlm. 195.
48 Alauddin bin Abu Bakar hin Mas'ud al-Kasani, *Bada'i ash-Shana'i. .,* jilid 2, hlm. 251.

murtahin. Oleh karena itu segala sesuatu yang dibutuhkan untuk menjaga *marhun* adalah tanggung jawab.

Berdasarkan pemaparan di atas dapat simpulkan bahwa fatwa DSN MUI tentang *rahn* ayat 2 ber*hujjah* pada pendapat jumhur ulama yang mengatakan bahwa biaya pemeliharaan maupun penjagaan *marhun* sepenuhnya adalah tanggung jawab *rahin, murtahin* tidak bertanggung jawab sedikitpun. Jika dilihat kembali berdasarkan fatwa DSN MUI tentang *rahn* yang telah dijelaskan sebelumnya ditinjau dari pendapat para ulama bahwa hak menahan *marhun* ada ditangan *murtahin.* Maka kewajiban *murtahin* adalah menjaga *marhun* dengan penjagaan yang biasa ia lakukan terhadap harta miliknya sendiri. Karena barang yang digadai kedudukannya adalah sebagai amanat ditangan *murtahin.*

Secara ringkas pada asalnya pembiayaan *marhun* adalah tanggung jawab *rahin,* namun hak menahan *marhun* adalah kewajiban *murtahin.* Maka dalam pembiayaan *marhun* yang benar pada praktiknya yang terjadi di pegadaian sayariah adalah penulis sepakat sebagaimana pendapat ulama Hanafiyah yaitu *murtahin* juga memiliki tanggung jawab atas pembiayaan dalam menjaga *marhun.*

Hal ini diperkuat dengan pendapat imam Syaukani dalam penjelasan hadits Nabi *Shalallahu 'alaihi wa Sallam* yang berbunyi,

الظَّهْرُ يُرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا، وَاللَّبَنُ الدَّرُّ يُشْرَبُ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا، وَعَلَى الَّذِي يَرْكَبُ وَيَشْرَبُ نَفَقَتُهُ

"Punggung hewan yang digadaikan boleh dinaiki dengan membayar dan susu hewan yang digadaikan boleh diminum dengan membayar. Bagi orang yang menaiki dan meminumnya wajib membayar." (H.R. Bukhari)[49]

Imam Syaukani menjelaskan bahwa hadits tersebut menunjukkan pihak yang menanggung biaya barang jaminan adalah *murtahin* (penerima gadai), bukan *rahin* (penggadai). Alasannya, bagaimana mungkin biayanya ditanggung *rahin*, karena justru *rahin* itulah yang memiliki barang jaminan. Jadi, menurut Imam Syaukani, hadits itu memberikan pengertian bahwa jika faidah-faidah terkait dengan kepentingan *murtahin*, seperti penitipan (*wadiah*) barang jaminan, maka yang harus menanggung biayanya adalah

49 Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*..., hlm. 475 hadits no. 2512.

murtahin, bukan *rahin.*[50]

Ketiga, Fatwa DSN MUI menyebutkan ongkos sebagaimana yang dimaksud ayat 2 besarnya didasarkan pada pengeluaran yang nyata-nyata diperlukan. Artinya, penggadai harus mengetahui besar rincian dan pengeluaran apa saja yang dikeluarkan oleh gadai syariah untuk melaksanakan akad gadai, seperti biaya materai, jasa penaksiran, formulir akad, *foto copy*, *print out, dll*. Intinya adalah pihak pemberi gadai tidak diperbolehkan untuk mengambil keuntungan dari akad gadai syariah. Karena pada dasarnya akad gadai adalah transaksi pinjam-meminjam (*qard*) yang bersifat *tabarru'*, yang berarti kebaikan atau tolong menolong. Sehingga tidak diperkenankan untuk mengambil keuntungan atau manfaat dari kegiatan pinjam-meminjam (*qard*) karena sifatnya adalah *tabarru'*

Hal ini sesuai dengan kaidah umum fikih tentang riba pada utang piutang, كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعاً فَهُوَ رِبا, *"Setiap utang piutang yang mendatangkan manfaat bagi yang mengutangi adalah riba".*[51] Kaidah tersebut diambil dari hadits Nabi *Shalallahu alaihi wa Sallam* yang berbunyi,

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ حَمْزَةَ، أَنْبَأَ سَوَّارُ بْنُ مُصْعَبٍ، عَنْ عُمَارَةَ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيًّا يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبًا

"Telah menceritakan kepada kami Hafsh Ibn Hamzah, telah mengabarkan kepada kami Sawwar Ibn Mush'ab dari Umarah Al-Hamdanii, ia berkata, saya mendengar Ali ra., ia berkata, Rasul saw, bersabda:" Setiap qard dengan mengambil manfaat adalah riba".

Hadits diatas diriwayatkan oleh al-Harits bin Abi Usamah dalam musnadnya sebagaimana disebutkan dalam *Bugyah al-Bahits,* dari jalur Sawar bin Mash'ab, dari Imarah al-Hamdani, 'Ali *r.a.,* secara *marfu'* sampai pada Nabi *saw*. Ibnu Hajar mengatakan bahwa sanad hadits ini bermasalah. Ibnu Ma'in mengatakan bahwa Sawar bin Mash'ab itu *laysa bisyai'*, artinya termasuk perawi yang *dha'if* (lemah). Bukhari juga mengatakan bahwa Sawar bin Mash'ah itu *munkarul* hadits, artinya termausk perawi yang *dha'if*. Terdapat juga hadits sebagai penguat dari Fadhalah bin 'Ubaid dikeluarkan oleh al-Baihaqi namun juga *dha'if*, sebagaimana juga dikatakan Ibnu Hajar dalam Bulughul Maram.

Kaidah tersebut memang diambil dari hadits Nabi, dan hadits tersebut mengandung kelemahan pada sanadnya. Namun, para ulama bersepakat

50 Muhammad bin Ali Syaukani, *Nailul Author...,* hlm. 1090, no. hadits 2301.
51 Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi, *al-Mughni. .,* jilid 4, hlm. 211-212.

untuk menerima kandungan hadits tersebut yaitu larangan adanya tambahan pada pinjaman. Sebagaimana yang dikatakan Ibnu Qudamah *rahimahullah* kitabnya al-Mughni, *"Setiap utang yang dipersyaratkan ada tambahan, maka itu adalah haram. Hal ini tanpa diperselisihkan oleh para ulama."*

Ibnu Qudamah menjelaskan dengan menyebutkan perkataan Ibnu Mundzir *r.a.,* "Para ulama sepakat bahwa jika orang yang memberikan pinjaman memberikan syarat kepada yang meminjam supaya memberikan tambahan atau hadiah, lalu transaksinya terjadi demikian, maka mengambil tambahan tersebut adalah riba". Diriwayatkan juga dari Ubay bin Ka'ab, dari Ibnu 'Abbas bahwasanya mereka melarang utang piutang yang menarik keuntungan karena utang piutang adalah bersifat sosial ingin menolong sesama. Apabila di dalamnya disengaja mencari keuntungan, maka sudah keluar dari konteks tujuannya. Tambahan tersebut bisa berupa tambahan dana atau manfaat."[52]

Namun dalam hal ini terdapat catatan dari Ibnu Qudamah dalam kitab al-Mughni,[53] ". . Jika meminjamkan begitu saja tanpa ada syarat di awal (syarat penambahan), lalu dilunasi dengan yang lebih baik, yakni dilunasi dengan jumlah berlebih atau dengan sifat yang lebih baik, maka itu boleh, dengan *ridha* keduanya (bukan paksaan)." Maka yang dimaksud adalah tidak semua keuntungan dalam utang-piutang termasuk riba. Selama tidak dipersyaratkan di awal, maka masih dibolehkan. Sebagaimana disebutkan dalam hadits berikut Abu Raafi' bahwasanya Nabi *saw* pernah meminjam dari seseorang unta yang masih kecil. Lalu ada unta zakat yang diajukan sebagai ganti. Nabi *saw* lantas menyuruh Abu Raafi' untuk mengganti unta muda yang tadi dipinjam. Abu Raafi' menjawab, "Tidak ada unta sebagai gantian kecuali unta yang terbaik (yang umurnya lebih baik)". Nabi *saw* kemudian menjawab, "*Berikan saja unta terbaik tersebut padanya. Ingatlah sebaik-baik orang adalah yang baik dalam melunasi utangnya."* (H.R. Bukhari dan Muslim).

Akan tetapi, pada praktiknya yang berlaku di pegadaian syariah dalam biaya pemeliharaan dan penyimpanan *marhun* apabila didasarkan pada besarnya jumlah pinjaman maka terdapat riba didalamnya karena sudah disyaratkan diawal dan jelas hal ini menjadikan utang yang menarik manfaat didalamnya, serta tentu sama halnya dengan praktik gadai yang berlaku di pegadian konvesional dimana terdapat bunga yang menjadikan

52 Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi, *al-Mughni. .,* jilid 6, hlm. 436.

53 Teks Arab:

فَإِنْ أَقْرَضَهُ مُطْلَقًا مِنْ غَيْرِ شَرْطٍ ، فَقَضَاهُ خَيْرًا مِنْهُ فِي الْقَدْرِ، أَوْ الصِّفَةِ، أَوْ دُونَهُ، بِرِضَاهُمَا، جَازَ

riba didalamnya. Maka ketentuan yang benar adalah besarnya biaya pemeliharaan *marhun* berdasarkan jumlah biaya yang benar-benar dikeluarkan untuk pembiayaan *marhun.* Jika didasarkan pada jumlah pinjaman maka didalamnya terjadi akad *qard* yang menarik kemanfaatan dan hukumnya adalah haram.

Adapun berkenaan dengan fatwa Dewan Syariah Nasional MUI tentang *rahn emas* yang menyatakan bahwa ongkos sebagaimana dimaksud ayat 2 besarnya didasarkan pada pengeluaran yang nyata-nyata diperlukan, bukan berdasarkan besarnya nilai pinjaman. Sebab hal ini dapat menjadikan akad gadai yang berlaku terdapat riba didalamnya, yaitu *qard* yang menarik kemanfaatan. Adapun skema biaya administrasi yang ditetapkan sebagai berikut, variabel biaya dalam pegadaian syariah meliputi[54]:

a) Biaya administrasi yang ditetapkan sebagai berikut:

Rp20. 000, - - Rp150. 000, -	= Rp1. 000, -
Rp155. 000, - - Rp500. 000, -	= Rp3. 000, -
Rp505. 000, - - Rp1. 000. 000, -	= Rp5. 000, -
Rp1. 050. 00, - - Rp10. 000. 000, -	= Rp15. 000, -
Rp10. 050. 000, - dan seterusnya	= Rp25. 000, -

b) Biaya jasa simpan yang dihitung sebagai berikut:
Biaya jasa simpan dihitung per 10 hari, dirumuskan dengan:

$$\frac{\text{Nilai Barang}}{\text{Rp10. 000, -}} \text{ x Tarif}$$

Tarif yang dikenakan adalah:

Emas	= Rp90, -
Barang Elektronik	= Rp95, -
Motor	= Rp100, -

Melihat skema diatas bahwa biaya yang dikeluarkan pegadaian syariah adalah berdasarkan nilai barang, hal ini jelas berbeda dengan yang terjadi pada biaya yang dikeluarkan berdasarkan jumlah pinjaman sebagaimana yang terjadi pada gadai emas di pegadaiaan konvesional, maka jelas ada unsur riba di dalamnya.

Dalam hal ini praktik pegadaian syariah tidak ada pemberian bunga dari barang yang digadaikan. Meski tanpa bunga, pegadaian syariah tetap memperoleh keuntungan sebagaimana yang diatur dan disebutkan oleh Dewan Syariah Nasional, yaitu memberlakukan biaya pemeliharaan dari barang yang digadaikan dengan menghitung pada nilai barang.

54 Abdul Ghofur Anshori, *Gadai Syariah...,* Hlm. 143.

Namun pada praktiknya yang berlaku di pegadaian syariah dalam biaya pemelihaaran dan penjagaan emas adalah dengan akad *ijarah* yang mana dengan hal tersebut menjadikan penggabungan dua akad. Nabi *saw* bersabda,

لاَ يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ وَلاَ شَرْطَانِ فِى بَيْعٍ وَلاَ رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ وَلاَ بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

"Tidak halal menggabungkan antara akad pinjaman dan jual beli, tidak halal dua persyaratan dalam satu jual-beli, tidak halal keuntungan barang yang tidak dalam jaminanmu dan tidak hala menjual barang yang bukan milikmu" (H.R. Abu Daud)[55]

Adapun *ijarah* adalah jual beli jasa, maka dalam hal ini terdapat penggabungan dua akad yaitu *qard* dan *ijarah* yang menjadikan pelaksanaan utang-piutang yang menarik manfaat.

Keempat, fatwa Dewan Syariah Nasional MUI menyatakan bahwa biaya penyimpanan barang (*marhun*) dilakukan berdasarkan akad *ijarah*. Pada asalnya *rahn* atau gadai adalah pijam meminjam utang dengan jaminan, dan biaya penyimpanan *marhun* pada dasarnya merupakan tanggung jawab *rahin* karena ia memiliki hak milik dan kuasa atas *marhun.* Namun *murtahin* juga memiliki tanggung jawab atas pembiayaan untuk penjagaan *marhun,* karena hak menahan *marhun* sepenuhnya adalah kewajiban *murtahin.*

Gadai emas adalah produk pegadaian syariah berupa fasilitas pembiayaan dengan cara memberikan utang (*qard*) kepada nasabah dengan jaminan emas dalam sebuah akad gadai (*rahn*). Selanjutnya pegadaian syariah mengambil upah (*ujrah*) atas jasa penyimpanan dan penitipan yang dilakukannya atas emas tersebut berdasarkan akad *ijarah*. Adapun mekanisme pelaksanaan gadai emas yang berlaku di pegadaian syariah adalah dengan merujuk pada fatwa DSN MUI, yang berarti dalam pelaksanaan gadai yang berlaku didalamnya terdapat penggabungan akad *qard* dan *ijarah.* Maka dalam pelaksanaannya terdapat unsur riba yang menjadikan akad gadai tersebut haram hukumnya. Hal ini sebagaimana ketentuan berikut;

Pertama, terjadi penggabungan dua akad menjadi satu akad (multi akad) yang dilarang syariah, yaitu akad *qard* dan akad *ijarah* (biaya simpan). Dalam hal ini Islam mengharamkan penggabungan akad pinjaman dengan jual beli, Sebagaimana dengan hadits Nabi *saw* bersabda, *"Tidak halal meng-*

55 Abu Daud al-Sijistani, *Sunan Abi Daud* (Beirut Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 19971), hlm. 490, jilid. 2, no hadits 3504.

gabungkan antara akad pinjaman dan jual beli, tidak halal dua persyaratan dalam satu jual-beli, tidak halal keuntungan barang yang tidak dalam jaminanmu dan tidak hala menjual barang yang bukan milikmu" (H.R. Abu Daud)[56]

Disebutkan di dalam kitab *asy-Syakhshiyah al-Islamiyah* menurut Imam Taqiyuddin Nabhani, yang dimaksud "dua kesepakatan dalam satu kesepakatan" adalah adanya dua akad dalam satu akad, misalnya menggabungkan dua akad jual beli menjadi satu akad, atau menggabungkan akad jual-beli dengan akad *ijarah.* [57] Memang sebagian ulama dalam hal ini telah membolehkan akad rangkap. Namun, ulama yang membolehkan pun telah mengharamkan penggabungan akad *tabarru'* yang bersifat non komersial (*qard* atau *rahn*) dengan akad yang komersial (*ijarah*)[58].

Jika menelaah penjelasan ulama kontemporer tentang hadits diatas, maka akan menemukan pandangan bahwa yang dilarang bukan sekedar multi akad semata. Tetapi yang dilarang adalah apabila dalam penggabungan akad tersebut terdapat modus rekayasa adanya riba. Apabila tidak didapati unsur rekayasa riba, maka multi akad yang terjadi diperbolehkan dalam Islam. Adapun praktik gadai emas yang berlaku di pegadaian syariah fatwa DSN MUI menyebutkan tidak adanya unsur riba didalamnya. Jika melihat pada mekanisme yang ada dengan menerapka akad *ijarah* pada biaya penjagaan dan pemeliharaan emas yang digadaikan. Maka terdapat unsur rekayasa riba di dalamnya yaitu riba yang dikemas dalam bentuk biaya sewa (*ijarah*).

Maka dalam gadai emas terjadi penggabungan dua akad yaitu *qard* dan *ijarah* yang menyebabkan pengambilan manfaat atas pemberian utang. Walaupun disebut upah (*ujrah*) atas jasa penitipan, namun hakikatnya hanya rekayasa hukum (*hilah*) untuk menutupi riba, yaitu pengambilan manfaat dari pemberian utang, baik berupa tambahan (*ziyadah*), hadiah, atau manfaat lainnya. Padahal manfaat-manfaat ini jelas merupakan riba yang haram hukumnya. Sebagaimana hadits Nabi, dari Anas, bahwa Nabi *Shalallahu 'alaihi wa Sallam* bersabda, *"Jika seseorang memberi pinjaman (qard), janganlah dia mengambil hadiah"* (H.R. Bukhari)

Kedua, terjadi riba walaupun disebut dengan istilah "biaya simpan" atas barang gadai dalam akad *qard* (utang) antara Lembaga Keuangan Sya-

56 Abu Daud al-Sijistani, *Sunan Abi Daud* (Beirut Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 19971), hlm. 490, jilid. 2, no hadits 3504.

57 Taqiyuddin an-Nabhani, *asy-Syakhshiyah al-Islamiyah* (ttp: tp. t. t), jilid 2, hlm. 308.

58 Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa. ...*, hlm. 62, Fahad Hasun, *Al-Ijarah al-Muntahiyah bi At-Tamlik...*, hlm. 24.

riah (LKS) dengan nasabah. Padahal *qard* yang menarik manfaat, baik berupa hadiah barang, uang, atau manfaat lainnya, adalah riba yang hukumnya haram. Sebagaimana kaidah umum fikih riba dalam utang piutang, *"Setiap utang piutang yang mendatangkan manfaat bagi yang mengutangi adalah riba".* [59]

Rasulullah *saw* juga bersabda,

إِذَا أَقْرَضَ أَحَدُكُمْ قَرْضًا فَأَهْدَى لَهُ أَوْ حَمَلَهُ عَلَى الدَّابَّةِ فَلَا يَرْكَبْهَا وَلَا يَقْبَلْهُ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ جَرَى بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُ قَبْلَ ذَلِكَ

"Apabila seseorang di antaramu memberikan pinjaman, lalu yang menerima pinjaman memberikan hadiah kepadamu atau memintamu untuk menaiki kendaraannya, maka janganlah engkau menaikinya dan jangan terima hadiahnya. Kecuali (*pemberian hadiah tersebut*) *telah berlangsung antaramu dengannya sebelum engkau berikan dia pinjaman"* (H.R. Ibnu Majah).

Syaikh Shalih Al-Fauzan *hafizhahullah* berkata: *"Hendaklah diketahui, tambahan yang terlarang untuk mengambilnya dalam utang adalah tambahan yang disyaratkan, seperti seseorang mengatakan, "saya beri anda utang dengan syarat dikembalikan dengan tambahan sekian dan sekian, atau dengan syarat anda berikan rumah atau tokomu, atau anda hadiahkan kepadaku sesuatu".* Atau juga dengan tidak dilafadzkan, akan tetapi ada keinginan untuk ditambah atau mengharapkan tambahan, inilah yang terlarang, adapun jika yang berutang menambahnya atas kemauan sendiri, atau karena dorongan darinya tanpa syarat dari yang berutang ataupun berharap, maka tatkala itu, tidak terlarang mengambil tambahan.[60]

Pelaksanaan *qard* sendiri dalam ketentuan fikih muamalah yang berlaku sesuai syariat adalah diperbolehkannya melakukan akad pinjam-meminjam (*qard*) dengan dua syarat[61]. Pertama, tidak mendatangkan keuntungan. Kedua, akad qardh tidak bersamaan dengan transaksi lain, seperti jual beli. Adapun yang terjadi dalam pegadaian syariah adalah penggabungan *qard* dan *ijarah*, sedangkan *ijarah* adalah jual beli jasa.

Dalam penjalasan diatas, menurut hemat penulis terdapat poin yang menjadi catatan penting. Berdasarkan semua fatwa DSN MUI tentang rahn dan rahn emas yang dipaparkan sebagian besarnya sudah sesuai den-

59 Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi, *al-Mughni. .,* jilid 4, hlm. 211-212
60 Shalih Al-Fauzan, *Al-Mulakhkhash Al-Fiqhi*, jild. 2, (ttp: tp. t. t), hlm. 51.
61 Wahbah Zuhaili, *Fikih Islam...,* jild. 5, hlm. 2796.

gan sayarat dan ketentuan akad *rahn* dalam fikih muamalah yang berlaku dalam Islam. Adapun yang menjadi catatan penting adanya kekeliruan yang perlu diluruskan dan dikaji kembali adalah, bunyi fatwa ayat ke-4 DSN MUI tentang rahn emas, yang memberlakukan biaya pemeliharaan *marhun* berdasarkan akad *ijarah.*

Hakikat dan fungsi dari gadai dalam hukum Islam adalah semata-mata untuk memberikan pertolongan (*tabarru'*) kepada orang yang membutuhkan dan bukan untuk kepentingan komersial dengan mengambil keuntungan yang sebesar-besamya. Namun pada praktiknya yang berlaku adalah Lembaga Keuangan Syariah menerapkan fatwa DSN MUI yaitu, LKS mendapat keuntungan dari hasil pembiayaan *marhun* berdasarkan akad *ijarah*.

Dalam hal ini DSN MUI berdalih dengan berdasarkan pendapat *jumhur* ulama bahwa pembiayaan *marhun* merupakan kewajiban *rahin* sepenuhnya dan DSN MUI berdalih bahwa akad *rahn* dan *ijarah* dalam praktik gadai emas adalah terpisah tidak saling berkaitan, karena pembiayaan *marhun* menjadi kewajiban *rahin*. Namun jika kita melihat fakta yang berlaku adalah penggabungan dua akad ini sudah terjadi diawal ketika *rahin* melakukan pinjaman di lembaga pegadaian syariah, maka secara langsung ia menyetujui terjadinya akad *ijarah* dalam pembiayan *marhun*. Hal ini juga akhirnya menimbulkan akad *qard* yang menarik manfaat di dalamnya. Sebab lembaga pegadaian syariah akan memperoleh keuntungan dari biaya sewa yang dipungut. Sehingga disini dapat dikatakan bahwa proses pinjam meminjam hanya berupa *cover* yang akan menarik minat konsumen untuk menyimpan barangnya di pegadaian syariah yang terkesan berbeda dengan pegadain konvesional yang secara jelas menerapkan pemberian bunga dari barang yang digadaikan.

Perlu dipahami bahwa dalam Islam, utang-piutang dalam muamalah adalah termasuk akad *irfaq* (mengasihi sesama). Utang-piutang tidak boleh dijadikan sebagai sarana untuk mengembangkan dana atau modal yang dimiliki oleh seseorang. Jika seseorang ingin mengembangkan dana modalnya, transaksi yang boleh dilakukannya adalah jual beli atau *mudharabah* dan syirkah.

Seperti yang kita ketahui bersama bahwa hasil sebuah fatwa adalah menjelaskan suatu hukum atau masalah tertentu, kendati demikian pegadaian syariah yang berlaku adalah merujuk pada fatwa DSN MUI. Dalam hal ini poin ke-4 fatwa tentang rahn emas terdapat kekeliruan yang perlu

diluruskan. Bahwa pelaksanaan gadai emas dengan merujuk pada fatwa tersebut terdapat unsur riba yang menyebabkan haram hukumnya, yaitu penggabungan dua akad sehingga menimbulkan terjadinya akad *qard* yang mengambil manfaat. *Wallahu A'lam bis Shawwab.*

Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan mengenai tinjauan fikih Muamalah terhadap fatwa DSN MUI tentang Rahn emas di atas, dapat disimpulkan sebagai berikut: *pertama,* berdasarkan hasil kajian terhadap kitab para ulama dapat diketahui bahwa *ijma'* ulama mengatakan hukum asal gadai dalam Islam adalah *mubah*. *Kedua,* akad yang terdapat dalam pelaksanaan gadai emas di penggadaian syariah adalah akad *qard* dan *ijarah*. *Ketiga,* pemanfaatan barang gadai (*marhun*) oleh *murtahin* diperbolehkan atas izin *rahin,* dengan syarat utang dalam jaminan yang ada bukanlah dalam bentuk *qard*, akan tetapi disebabkan akad jual beli atau yang sejenisnya, inilah pendapat yang dipilih oleh jumhur. Sedangkan mazhab Hanabilah diperbolehkan atas *murtahin* memanfaatkan barang gadai adalah berupa hewan kendaraan atau perah. *Keempat,* pembiayaan barang gadai pada asalnya adalah tanggungjawab *rahin* selaku pemilik *marhun*, ini adalah pendapat jumhur. Namun, dalam pelaksanaan akad *rahn*, *murtahin* memiliki kewajiban dalam menahan *marhun.* Maka *murtahin* juga memiliki tanggung jawab pembiayaan penjagaan atas *marhun,* ini yang dikemukakan oleh Hanafiyah. *Kelima,* hasil fatwa menyatakan pembiayaan barang gadai dengan akad *ijarah* sebagaimana yang disebutkan dalam point ke-4 fatwa DSN MUI tentang *rahn* emas adalah berdalil dengan pendapat jumhur, akan tetapi dalam pelaksanaannya bertentangan dengan ketentuan muamalah yang berlaku dalam Islam.

Dalam pelaksanaan pembiayaan barang gadai pada penggadaian syariah secara pengaplikasiannya melakukan praktik multi akad, yakni penggabungan akad *qard* dan *ijarah*, sehingga menimbulkan akad *qard* yang menimbulkan manfaat. Hal ini jelas bertentangan dengan hakikat dan fungsi gadai, yaitu adalah semata-mata untuk memberikan pertolongan (*tabarru'*) kepada orang yang membutuhkan, bukan untuk memfasilitasi kepentingan komersial dengan mengambil keuntungan sebanyak-banyaknya. Sehingga pelaksanaan akad tersebut menjadi haram hukumnya karena di dalamnya terdapat unsur riba. Hal ini menunjukkan bahwa putusan hasil fatwa yang di keluarkan oleh Fatwa DSN MUI tentang *rahn* emas pada point ke-4 bertentangan dengan Fikih muamalah yang berlaku dalam Islam.

Perlu diketahui, bahwa hasil dari fatwa DSN MUI tidak bersifat mutlak dan mengikat. Di indonesia sendiri fatwa MUI dijadikan rujukan oleh umat Islam. Maka diperlukannya kajian yang mendetail mengenai perkara yang difatwakan, sebab fatwa tersebut bersandar pada pendapat dan argumentasi para ulama fikih. Adapun saran bagi masyarakat secara umum, sebagai umat Islam hendaknya lebih bijak dan teliti untuk mengkaji ulang fatwa-fatwa yang di dapati perbedaan yang bertentangan.

Bibliography

Abady, Majduddin al-Fairuz, *al-Qamus al-Muhith*, cet. ke-4, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 2013.

Andalusi, al-, Abu Muhammad Ibnu Hazm, *al-Muhalla bi al-Atsar*, juz. 6, cet. ke-1, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 2003 M.

Anshori, al-, Abdul Ghofur, *Gadai Syariah Di Indonesia*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2015.

Asqalani, al-, Abu Fadhl Ibnu Hajar, *Tahdzib at-Tahdzib*, juz. 10, cet. ke-1, India: Dairah al-Ma'arif, 1326 H.

Asqalani, al-, Ahmad bin Ali bin Hajar, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*, cet. ke-1, juz. 6, Riyadh: Dar Thayyibah, 1426 H/ 2005 M.

Baihaqi, al-, Ahmad bin al-Husain, *as-Sunan al-Kubra*, cet. ke-1, juz. 6, India: Majlis Dairah al-Ma'arif, 1352 H.

Bassam, Abdullah bin Abdurrahman Alu, *Taisir al-'Allam Syarh Umdah al-Ahkam*, cet. ke-2, Beirut: Daar al Kutub al-Ilmiyyah, 2006 M.

Buhuty, al-, Manshur bin Yunus, *Kasysyaf al-Qina' 'an Matni al-Iqna'*, cet. ke-1, Beirut: 'Alim al-Kutub, 1417 H/1997.

Bujairimi, al-, Sulaiman bin Muhammad, *Hasyiyah al-Bujairimi 'ala al-Khathib*, cet. ke-1, juz. 3, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1417 H/ 1996 M.

Bukhari, al-, Muhammad bin Isma'il Abu 'Abdullah, *Shahih Bukhari*, jild. 2, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 2014.

Bukhari, al-, Muhammad bin Ismail, *Shahih al-Bukhari*, Riyadh: Baitul Afkar, 1998.

Burnu, al-, Muhammad Shidqi, *al-Wajiz fi Idhah Qawa'id al-Fiqhi al-Kuliyyah*, cet. ke-1, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1404 H/ 1983 M.

Dhawyan, Ibrahim bin Muhammad bin, *Manar as-Sabil fii Syarh ad-Dalil*, cet. ke-3, juz. 1, Iskandariyah: Darul Aqidah, 1428 H/ 2007 M.

Dimyathi, ad-, As-Sayyid al-Bakri bin as-Sayyid Muhammad, *Hasyiyah I'anah ath-Thalibin 'ala Hilli AlFazh Fath al-Mu'in,* cet. ke-6, ju. 3, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1430 H/ 2009 M.

Fauzan, al-, Shalih, *Al-Mulakhkhash Al-Fiqhi*, jild. 2, ttp: tp. t. t.

Hafidz, al-, Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid Wa an-Nihayah al-Muqtashid*, cet. ke-1, Kairo: Darul Aqidah, 1425 H/2004.

Hajaj, Abi Muslim bin, *Shahih Muslim*, jild. 3, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 2011.

Ismail bin Katsir ad-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Kairo: al-Makta-

bah at-Taufiqiyyah, t. t,.
Jashshas, al-, Abu Bakar, *Ahkam al-Qur'an*, juz. 1, cet. ke-1, Beirut: Darul Fikri, 1421 H/2001 M.
Jauzi, al, Abu al-Faraj bin, *at-Tahqiq fie Ahadits al-Khilaf*, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, t. t.
Juzay, Abu al-Qasyim Muhammad bin Ahmad Ibnu, *Qowanin al-Fiqhiyah*, Beirut: Daarul Fikr, t. t.
Kasani, al-, Alauddin bin Abu Bakar bin Mas'ud, *Bada'i ash-Shana'i fi Tartib asy-Syara'i*, cet. ke-2, juz. 6, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1986 M.
Khin dkk, Musthafa, al-. 2008. *Fikih Manhaji'ala Mazhab al-Imam as-Syafi'i.* Cet. Ke-6. Damaskus: Dar al-Qalam.
Manzhur, Ibnu, Lisan al-'Arabi, Kairo: Darul Ma'arif, t. t.
Maqdisi, al-, Muhammad bin Qudamah, *al-Mughni 'alaa Mukhtashor al-Khiraqi*, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 2008.
Muflih, Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad bin, *al-Mubdi' Syarh al-Muqni'*, cet. ke-1, juz. 4, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997 M.
Muhammad. 2022. *Bisnis Syari'ah dan Pengikatannya.* Depok: Rajawali Press
Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, cet. ke-14, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
Mundzir, al-, Muhammad bin Ibrahim bin, *al-Ijma'*, cet. ke-2, Uni Emirat Arab: Makt abah Makkah ats-Tsaqafiyyah, 1999 M.
Nabhani. An-, Taqiyuddin, *asy-Syakhshiyah al-Islamiyah*, jild. 2. ttp: tp. t. t.
Naisaburi, an-, Muslim bin Hajaj, *Shahih Muslim*, Beirut Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 2011.
Nawawi, an-, Muhyiddin Yahya bin Syaraf, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, cet. ke-2, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 2011.
Nawawi, an-, Muhyidin Yahya bin Syaraf, *Raudhah ath-Thalibin*, juz. 4, Saudi Arabia: Daar 'Alamil Kutub, 1423 H/ 2003 M.
Qazwani, al-, Muhammad bin Yazid, *Sunan Ibnu Majah*, juz. 2, Beirut: Darul Fikr, 1432 H/ 2010 M.
Rafi'i, ar-, Abu al-Qasim Abdul Karim bin Muhammad, *al-Aziz Syarh al-Wajiz*, cet. ke-1, juz. 4, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1417 H/ 1997 M.
Sabiq, As-Sayyid, *Fikih as-Sunnah*, cet. Ke-1, juz. 3, Kairo: Darul Fathi, 2000 M.
Sa'di, as-, Abdurrahman bin Nashir, *Taisir al-Karim ar-Rahman*, cet. ke-1, Beirut: Dar Ibnu Hazm, 1424 H/2003.
Showi, as-, Ahmad bin Muhammad, *Hasyiatu ash-Showiy 'ala Syarhi Shaghir*,

juz. 3, ttp.: t. p., t. t.
Sijistani, al-, Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, jid. 2, Beirut Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997.
Syafi'i, asy-, Badrudin Muhammad, *al-Mantsur fii al-Qowa'id*, tt: Wijaroh Al-Auqof wa Asy- syu'un Al-Islamiyah, 1982.
Syafi'i, asy-, Muhammad bin Idris, *al-Musnad*, juz. 1, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1400 H.
Syafi'i, asy-, Muhammad bin Idris, *al-Umm*, cet. ke-2, juz. 3, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 2009 M.
Syarbibini, as-, Syamsuddin Muhammad bin Khatib as-. *Mughni al-Muhtaj*, Beirut: Daar al-Fikri, 2009.
Syaukani, as-, Muhammad bin Ali, *Nailul Author*, jild. 5, Beirut: Daar Kutub al-Ilmiyah, 2011.
Syibili, asy-, Yusuf bin Abdullah, *Fiqh al-Mu'amalah al-Mashrafiyyah*, juz. 2, ttp.: t. p., t. t.
Tarmizi, Erwandi, *Harta haranm kontemporer*, cet. ke-7, Berkat Mulia Insani, 2014.
Tirmidzi, at-, Muhammad bin Isa bin Saurah, *Sunan at-Tirmidzi*, juz. 3, Beirut: Darul Fikr, 2009.
Unais, Ibrahim dkk, *al-Mu'jam al-Washith*, cet. ke-4, Kairo: Maktabah asy-Syuruq ad-Dauliyyah, 1425 H/2004 M.
Utsaimin, al-, Muhammad bin Shalih al-, *Syarhu Mumthi' 'ala Zadi Mustaqni'*, juz. 9, ttp: tp, t. t.
Utsaimin, al-, Muhammad bin Shalih al-. (t. t). *Mudzakirah Fikih.* Jilid 2. (ttp: tp)
Zuhaili, Wahbah, Fikih Islam wa Adilatuhu, jild. 5-6, Damaskus, Darul Fikri. 2007.
Zuhaili, az-, Wahbah, *Mausu'ah al-Fiqhi al-Islami Wa al-Qadhaya al-Mu'ashirah*, cet. ke-1, juz. 5, Damaskus: Darul Fikr, 2012 M.
Dewan Syariah Nasinal MUI, Himpunan Fatwa Keuangan Syariah (Jakarta: Erlangga, 2014), hlm. 20. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/26-Rahn_Emas. pdf Diakes pada tanggal 2 Maret 2023
https://www. ojk. go. id/id/kanal/perbankan/data-dan-statistik/Pages/Daftar-Alamat-Kantor-Pusat-Bank-Umum-Dan-Syariah. aspx. Diakses pada tanggal 02 Februari 2023.

2

HADITS TENTANG BAGI HASIL: KAJIAN HADITS PADA FATWA DSN MUI NO. 07/DSN-MUI/ IV/2000

AM Hasan Ali, MA
(*Dosen Hukum Ekonomi Syariah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*)

Abstrak

DSN-MUI telah menetapkan fatwa No. 07/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Mudharabah (Qiradh). Konsideran fatwa ini di antaranya mengacu pada dua hadits tentang mudharabah, yakni hadits yang diriwayatkan oleh Imam Thabrani dari Ibnu Abbas dan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Shalih bin Shuhaib.

Metode yang digunakan dalam penulisan artikel ini dengan melakukan penelusuran hadits tentang Mudharabah yang ada di fatwa tersebut melalui kitab-kitab hadits, dengan menggunakan metode takhrij, baik dari sisi sanad ataupun matannya. Sehingga diketahui kualitas dari hadits tersebut. Artikel ini bertujuan ingin mereview kualitas dari kedua hadits tersebut, baik dari sanad atau matan hadits.

Hasil review dari kedua hadits tersebut memberikan informasi mengenai kualitas sanad pada posisi yang dhoif (isnaduhu dhaif). Pada hadits pertama terdapat nama Abu Jarud dalam rangkaian sanadnya yang dianggap matruk dan kadzab oleh sebagain ulama ahli hadits, di antaranya al-Haisyami dan al-Kahlani. Sedangkan hadits kedua juga diposisikan sebagai hadits dhoif dari sisi sanadnya, karena menganggap majhul seorang Shalih bin Shuhaib. Sedangkan dari sisi matan (kandungan) hadits, masih bisa diamalkan sebagai bagian dari fadhail al-amal, bukan untuk penetapan hukum.

Kata Kunci: *Hadits, Bagi Hasil, Mudharabah, Fatwa DSN-MUI.*

Pendahuluan

Kajian hadits mengenai bagi hasil menjadi salah satu bagian dari kajian hadits yang berkaitan dengan aspek ekonomi. Dalam beberapa literatur, kajian hadits tersebut familiar disebut dengan Hadits-Hadits Ekonomi. Kalau

dalam kajian ilmu tafsir, dikenal dengn metode tafsir *maudhu'i* atau tafsir dengan menggunakan tema tertentu. Begitu pula dalam kajian ilmu hadits, dikenal juga dengan kajian hadits tematik (*maudhu'i*). Namun kajian hadits *maudhu'i* (tematik) kurang dikenal jika dibanding dengan kajian tafsir *maudhu'i*. Bisa jadi penyebabnya dikarenakan tokoh tafsir yang menggunakan pendekatan metode *maudhu'i* sudah cukup banyak dibanding tokoh hadits yang beraliran tematik.

Di beberapa Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) kajian Hadits Ekonomi menjadi Mata Kuliah tersendiri yang dikembangkan dalam struktur kurikulum pada Program Studi Hukum Ekonomi Syariah (Prodi HES). Misal di Program Studi Hukum Ekonomi Syariah pada Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, kajian hadits ekonomi menjadi salah satu bagian dari Mata Kuliah penciri Prodi yang wajib diambil oleh mahasiswa pada Program Studi Hukum Ekonomi Syariah.

Tema hadits ekonomi yang akan dikaji pada artikel ini berkaitan dengan hadits mengenai bagi hasil. Pemahaman bagi hasil merupakan penjabaran dari konsep *mudharabah* atau *qiradh* yang sudah menjadi tradisi bagi masyarakat Arab pra Islam.

Pada artikel ini, penulis memilih hadits tentang Bagi Hasil yang merujuk pada konsideran yang digunakan dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) No. 07/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Mudharabah (Qiradh). Dalam fatwa ini ada 2 hadits yang dijadikan referensi untuk menjelaskan mudharabah. *Pertama*, hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas yang menceritakan tentang praktik mudharabah yang pernah dijalankan oleh ayahnya, Abbas bin Abdul Muthalib. Praktik mudharabah yang dilakukan oleh Abbas bin Abdul Muthalib masuk kategori model *mudharabah muqayyadah*; *Kedua,* hadits tentang mudharabah yang diriwayatkan oleh Sholih bin Shuhaib yang kandungan isinya menjelaskan mengenai 3 hal yang dapat mendatangkan keberkahan, salah satunya adalah praktik *mudharabah*.

Tujuan dari penulisan artikel ini harapannya dapat diperoleh pemahaman yang lebih mendalam mengenai kedudukan hadits-hadits di atas baik dari sisi kualitas sanad ataupun matannya. Karena ada indikasi hadits-hadits di atas sudah cukup dikenal luas oleh masyarakat dan sebagian juga sudah dijadikan hujjah untuk penetapan hukum, namun masih ada keterbatasan literasi di kalangan umat Islam untuk memahami otentisitas dari hadits tersebut. Oleh karena itu, umat Islam dirasa perlu untuk memperoleh literasi pemahaman yang memadahi terkait dengan kualitas hadits tersebut.

Hadits tentang Bagi Hasil

Praktik bagi hasil identik dengan model mudharabah yang sudah menjadi tradisi di kalangan masyarakat Arab pra Islam.[1] Praktik mudharabah pernah dilakukan oleh Rasulullah Saw bersama dengan Siti Khadijah, sebelum ia menjadi istri Rasulullah Saw. Kata *mudharabah* berasal dari kata *dharaba* yang memiliki arti beragam karena tergantung pada kata ikutannya. Beberapa arti harfiyahnya adalah pergi mencari rezeki (*dharaba al-thair*); mencampur (*dharaba al-sya'i bi al-sya'i*); berniaga atau berdagang (*dharaba fi al-mal bi al-mal*). Wahbah al-Zuhaili menjelaskan salah satu arti *mudharabah* secara harfiah adalah melakukan perjalanan di muka bumi (*al-sir fi al-ardh*); beberapa derivasi kata *al-sir* adalah *istar* atau *istiyar* yang berarti belanja untuk keperluan dalam perjalanannya.[2]

Dalam literatur Fiqih Muamalah terdapat dua istilah yang digunakan untuk menunjukkan usaha bagi hasil yang modalnya secara penuh disediakan oleh salah satu mitra (*shahib al-mal*), yaitu *mudharabah* dan *qiradh* atau *muqaradhah*.[3] Dua istilah tersebut memiliki arti yang sama; hanya saja digunakan oleh ulama yang berbeda. Pada zaman tabi'in terdapat dua pusat pengembangan ilmu fikih, yaitu Hijaz (Madinah) dan Irak atau dikenal juga dengan Baghdad. Bagi ulama Irak, kerja sama antara pemodal dan pelaku usaha disebut *mudharabah*; sedangkan ulama Hijaz menyebutnya *qiradh* atau *muqaradhah* yang secara harfiah berarti *al-qath'u* (terputus). Hak pemilik modal untuk berusaha dengan modal tersebut telah ditiadakan karena diserahkan kepada *mudharib*.[4]

a. Hadits Pertama

Hadits pertama mengenai mudharabah yang ada di Fatwa DSN MUI No. 07/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Mudharabah (Qiradh) adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas yang direkam oleh Imam at-Thabrani dalam kitab al-Mu'jam al-Ausath, dengan teks sebagai berikut:[5]

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ بُشَيْرٍ قَالَ: نا مُحَمَّدُ بْنُ عُقْبَةَ السَّدُوسِيُّ قَالَ: نا يُونُسُ بْنُ أَرْقَمَ،

1 Lihat As-Sayid al-Imam Muhammad Ismail al-Kahlani, *Subul al-Salam*, Juz 3 (Bandung: Maktabah Dahlan), t. t, hal. 77

2 Wahbah al-Zuhaili, *al-Mu'amalat al-Maliyyah al-Mu'asyirah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), hal 105. Lihat juga S, Askar, *Azhar*: *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Senayan Publishing, 2009), hal 357, dan 440-441.

3 Wahbah al-Zuhaili, *al-Mu'amalat al-Maliyyah al-Mu'asyirah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), hal 105.

4 Al-Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983) Vol. III, hal 212.

5 Imam at-Thabrani, *al-Mu'jam al-Ausath*, Juz 1, hadits ke 760, hal 231.

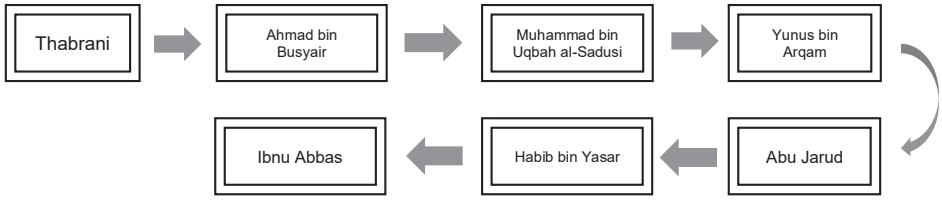
عَنْ أَبِي الْجَارُودِ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ يَسَارٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ «إِذَا دَفَعَ مَالًا مُضَارَبَةً اشْتَرَطَ عَلَى صَاحِبِهِ: لَا يَسْلُكُ بِهِ بَحْرًا، وَلَا يَنْزِلُ بِهِ وَادِيًا، وَلَا يَشْتَرِي بِهِ ذَاتَ كَبِدٍ رَطْبَةٍ، فَإِنْ فَعَلَ فَهُوَ ضَامِنٌ، فَرَفَعَ شَرْطَهُ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَجَازَهُ»

Menceritakan kepada kami Ahmad bin Busyair, telah berkata Muhammad bin Uqbah al-Sadusi, telah berkata Yunus bin Arqam, dari Abu al-Jarud, dari Habib bin Yasar dari Ibn Abbas berkata: "Abbas bin Abdul Muthallib jika menyerahkan harta sebagai mudharabah, ia mensyaratkan kepada mudharib-nya agar tidak mengarungi lautan dan tidak menuruni lembah, serta tidak membeli hewan ternak. Jika persyaratan itu dilanggar, ia (*mudharib*) *harus menanggung resikonya. Ketika persyaratan yang ditetapkan Abbas itu didengar Rasulullah, beliau membenarkannya."* (H.R. Thabrani dari Ibnu Abbas).

Selain dalam kitab Mu'jam al-Ausath, hadits di atas juga dapat ditemukan dalam Kitab Sunan ad-Daruquthni. Hadits di atas masuk kategori hadits yang sifatnya *taqrir* dari Rasulullah Saw, karena pelakunya bukan langsung dari Rasulullah, namun pamannya, Abbas bin Abdul Muthalib. Kandungan hadits di atas memperkenalkan adanya model *mudharabah muqayyadah*, yakni salah satu bentuk praktik *mudharabah* dimana pihak *shahib al-mal* menetapkan syarat kepada *mudharib* dalam melakukan usaha bisnisnya. Dalam hadits tersebut, Abbas bin Abdul Muthalib posisinya sebagai *shahib al-mal* atau pemilik modal. Praktik *mudharabah* yang dilakukan Abbas bin Abdul Muthalib menetapkan 3 syarat kepada *mudharib*-nya. Syarat tersebut adalah (i) tidak boleh mengarungi lautan; (ii) tidak boleh melewati lembah; dan (iii) tidak boleh dibelikan hewan ternak.

Review Sanad

Dalam fatwa DSN-MUI, pencantuman hadits tersebut sebagai konsideran dalam penetapan fatwa tidak mencantumkan secara lengkap sanadnya, hanya mencantumkan sanad hadits tersebut diriwayatkan oleh Thabrani dari Ibnu Abbas. Setelah dicek ke sumber aslinya dalam kitab al-Mu'jam al-Ausath diperoleh informasi rangkaian sanadnya sebagai berikut:



Berkenaan dengan sanad hadits di atas, ada beberapa komentar (*ta'liq*) dari ahli hadits. At-Thabrani berkomentar mengenai sanad hadits ini tidak ditemukan adanya jalur lain, kecuali jalur sanad dari Ibnu Abbas.[6] Lebih lanjut At-Thabrani memberikan penjelasan kalau Muhammad bin Uqbah dalam posisi "*tafarrada*".

Al-Haisyami dalam kitab Majma' al-Zawaid memberikan penilaian adanya nama Abu Jarud dalam sanad tersebut. Bagi al-Haisyami menilai Abu Jarud yang buta sebagai orang yang *matruk* dan *kadzab*. [7] Matruk secara Bahasa dimaknai dengan arti 'dibuang' atau 'yang ditinggalkan'. Secara istilah, kata *matruk* dalam ilmu hadits difahami sebagai 'hadits yang dalam jalur rangkaian sanadnya ada seorang perawi yang dituduh berdusta'. Ada 2 klasifikasi yang menjadikan satu hadits masuk kategori hadits *matruk*, yaitu: *pertama,* hadits tersebut tidak diriwayatkan kecuali dari jalur dia saja dan bertentangan dengan kaidah-kaidah umum yang digali oleh para ulama dari nash-nash syar'I; *kedua*, dikenal berdusta dalam perkataan biasa, tetapi tidak nampak kedustaannya di dalam hadits.

Dalam Kitab al-Jami' al-Kamil fi al-Hadits al-Shahih al-Syamil al-Muratab 'ala Abwab al-Fiqh, tidak sah riwayat hadits tersebut, karena di dalamnya ada Abu Jarud yang diposisikan sebagai *dhoif*. [8] Pengarang kitab Subul al-Salam memberikan penilaian *dhoif* dari sisi sanad hadits tersebut, dengan menggunakan istilah *isnaduhu dhoif*. [9] Berbeda dengan Wahbah az-Zuhaili, memasukkan hadits tersebut dalam kitabnya al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu untuk menjelaskan praktik *mudharabah*.[10] Homaidi Hamid dalam kajian penelitiannya memberikan penjelasan sebagai berikut:[11]

6 at-Thabrani, *al-Mu'jam al-Ausath*, Juz 1, hadits ke 760, hal 231

7 Lihat al-Haisyami, *Majma' al-Zawaid*, juz 4, hal. 161

8 Lihat *Kitab al-Jami' al-Kamil fi al-Hadits al-Shahih al-Syamil al-Muratab 'ala Abwab al-Fiqh*, Juz 5, hal. 561.

9 As-Sayid al-Imam Muhammad Ismail al-Kahlani, *Subul al-Salam*, Juz 3 (Bandung: Maktabah Dahlan), t. t, hal. 76.

10 Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Juz 5, hal 925.

11 Homaidi Hamid, *Kritik Hadits-Hadits Dalam Himpunan Fatwa Dewan Syarian Nasional*, Format

"Hadits tersebut dhaif sekali karena periwayat ketiga, Abu Jarud, oleh kritikus Hadits dinilai sebagai seorang pendusta. Dia salah seorang penganut Syiah Rafidhah. Periwayat keempat, Yunus bin Arqam, hanya disebut dalam Tsiqat Ibnu Hibban, tidak disebut-sebut dalam kitab-kitab tarjamah dan tabaqat yang lain. Oleh Ibnu Hibban dia ditulis sebagai penganut Syi'ah. Dia termasuk periwayat yang majhul. Periwayat kelima Muhammad bin Uqbah as-Sadusi, menurut Ibnu Hajar adalah periwayat shuduq yang banyak salahnya. Menurut Abu Hatim, dia dla'if al-hadits. Abu Zar'ah tidak mau meriwayatkan haditsnya."

Berdasarkan dari review sanad di atas, penulis berpendapat bahwa hadits di atas termasuk hadits ahad, sebagaimana penjelasan at-Thabrani, hadits tersebut hanya diriwayatkan melalui jalur Ibnu Abbas. Sedangkan dari rangkaian sanadnya, mayoritas ahli hadits mempermasalahkan posisi Abu Jarud sebagai pendusta (*kadzab*), sehingga tidak salah jika menjadikan hadits tersebut, dari sisi sanadnya masuk kategori hadits *dhoif*.

Review Matan

Hadits di atas masuk kategori hadits yang sifatnya *taqrir* dari Rasullah Saw, karena pelakunya bukan langsung dari Rasulullah, namun pamannya, Abbas bin Abdul Muthalib.[12] Kandungan hadits di atas memperkenalkan adanya model *mudharabah muqayyadah*, yakni salah satu bentuk praktik *mudharabah* dimana pihak *shahib al-mal* menetapkan syarat kepada *mudharib* dalam melakukan usaha bisnisnya. Dalam hadits tersebut, Abbas bin Abdul Muthalib posisinya sebagai *shahib al-mal* atau pemilik modal. Praktik *mudharabah* yang dilakukan Abbas bin Abdul Muthalib menetapkan 3 syarat kepada *mudharib*-nya. Syarat tersebut adalah (i) tidak boleh mengarungi lautan; (ii) tidak boleh menuruni lembah; dan (iii) tidak boleh dibelikan hewan ternak.[13] Selanjutnya, Abbas bin Abdul Muthalib juga memberikan ketentuan, jika ketiga syarat

Jurnal Penelitian Strategis: Program Studi Muamalat Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2013, hal. 2-3

12 Hadits dibagi menjadi tiga, yakni (i) *qaulan*, perkataan dari Rasulullah Saw; (ii) *fi'lan*, perbuatan dari Rasulullah Saw, dan (iii) *taqriran*, penetapan dari Rasulullah Saw.

13 Dalam praktiknya, mudharabah bisa dibagi menjadi 2, yakni *mudharabah muthlaqah* dan *mudharabah muqayyadah*. Mudharabah muthlaqah adalah model mudharabah dimana pihak *shahibul mal* tidak menetapkan syarat kepada *mudharib* (pengelola dana). Sedang mudharabah muqayyadah adalah satu bentuk dari praktik mudharabah, dimana pihak *shahibul mal* menetapkan syarat-syarat dan ketentuan yang harus dipatuhi oleh pihak *mudharib* (pengelola dana).

tersebut dilanggar maka risiko menjadi tanggungan pihak *mudharib* (pengelola dana).

Dari sisi matan, kandungan hadits di atas tidak mengindikasikan adanya pertentangan atau menyalahi dengan ketentuan, baik yang ada dalam al-Qur'an ataupun ketentuan yang ada dalam Hadits yang lain. Isi dari matan hadits di atas menjelaskan adanya kerjasama kemitraan antara Abbas bin Abdul Muthalib dengan sahabat yang lain. Kerja sama kemitraan ini difahami sebagai bentuk dari praktik *mudharabah*.

Praktik mudharabah secara historis tidak bisa dilepaskan dari konsep *syirkah* karena *mudharabah* bagian dari *syirkah*. *Syirkah* merupakan perkongsian atau bentuk kerja sama usaha tertentu guna mendapatkan keuntungan (berorientasi pada profit).[14] Akad *mudharabah* merupakan akad kerja sama usaha yang dilakukan antara dua pihak atau lebih dengan modal usaha dari salah satu pihak (tanpa ikut serta dalam bisnis) dan keahlian usaha dari pihak lain (tanpa ikut penyertaan modal). Kerja sama antara pemodal (*rabb al-mal/ shahib al-mal*) dan pelaku usaha disebut dengan *syirkah mudharabah*. Oleh karena itu, dalam kitab Lisan al-Arab dijelaskan bahwa *syirkah mudharabah* adalah usaha bisnis yang dilakukan oleh pihak tertentu atas dasar modal dari milik pihak lain yang dilakukan berdasarkan kepercayaan (*trust/amanah*).

Bisnis dilakukan oleh pelakunya guna mendapatkan keuntungan yang akan dibagikan secara proporsional atau sesuai kesepakatan di antara pihak-pihak yang ber-*syirkah*. Akan tetapi, bisnis yang dilakukan akan memiliki banyak kemungkinan risiko; setidaknya aka nada tiga kemungkinan risiko dalam berbisnis, yakni: (i) laba atau untung (*ribh* atau *profit*); (ii) rugi (*khasarah* atau lost; atau (iii) balik modal (tidak untung dan tidak rugi dari segi jumlah modal. Dalam *syirkah mudharabah*, keuntungan dibagi antara pemilik modal (*shahib al-mal*) dan pelaku usaha/pebisnis (*mudharib*) berdasarkan nisbah yang disepakati.[15]

Kandungan hadits di atas menyiratkan satu pemahaman tentang pentingnya memitigasi risiko bisnis. Dalam hal ini, Abbas bin Abdul Muthalib masuk kategori orang yang mempunyai kompetensi dalam melakukan mitigasi risiko bisnis yang baik. Bagi Abbas bin Abdul Muthalib, ke-3 syarat yang diberikan kepada *mudharib* mempunyai tingkat risiko yang tinggi jika dilakukan oleh pelaku usaha (*mudharib*).

14 Jaih Mubarok & Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyyah: Akad Syirkah dan Mudharabah*, (Bandung: Penerbit Simbiosa Rekatama Media, 2017), hal. 158.

15 Jaih Mubarok & Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyyah: Akad Syirkah dan Mudharabah*, (Bandung: Penerbit Simbiosa Rekatama Media, 2017), hal. 159

Membawa barang dagangan dengan melewati lautan, bagi Abbas bin Abdul Muthalib, sangat berisiko tinggi, bisa jadi kapal yang membawa muatan barang dagangan tersebut mengalami musibah, kena tsunami atau tenggelam.

Begitu juga larangan membawa barang dagangan melalui lembah, dalam pandangan Abbas bin Abdul Muthalib, juga berisiko tinggi dihadang oleh penyamun atau perampok. Bisa jadi saat itu, posisi lembah yang diapit perbukitan menjadi sarang yang nyaman bagi penyamun atau perampok untuk mengintai kafilah yang melakukan perjalanan untuk misi perdagangan. Terkait dengan larangan membeli hewan ternak, menurut Abbas bin Abdul Muthalib, juga mempunyai risiko tersendiri dalam berbisnis. Hewan ternak perlu perlakuan khusus, karena kalau hewannya sampai mati, nilai ekonominya bisa jadi sudah hilang.

Ketiga syarat yang ditetapkan oleh Abbas bin Abdul Muthalib mengikat kepada pihak *mudharib*, dalam hal ini shahabat yang diserahi untuk mengelola dana. Sekiranya *mudharib* tersebut tidak mengindahkan ketentuan yang disyaratkan tersebut, maka risiko bisnis menjadi tanggungan pihak *mudharib*.

Dari sisi risiko bisnis, praktik *mudharabah* mendasarkan pada prinsip *loss and sharing system*, prinsip berbagi keuntungan dan kerugian. Jika bisnis yang dikelola tersebut memberikan keuntungan (*ribh* atau *profit*), maka keuntungan tersebut dibagi antara *shahibul mal* dan *mudharib.* Dan sebaliknya, jika bisnis yang dijalankan oleh *mudharib* tersebut mengalami kerugian, maka kerugian tersebut ditanggung bersama antara *shahibul mal* dan *mudharib*. Pihak *shahibul mal* menanggung kerugian atas modal yang dikelola oleh *mudharib*. Sedang pihak *mudharib* sudah menanggung kerugian dari sisi tenaga dan waktu. Dengan catatan kerugian tersebut murni karena factor bisnis, bukan karena kelalaian dari pihak *mudharib*. Misal, kelalaian yang dilakukan oleh *mudharib*, sebagaimana penjelasan hadits di atas, jika *mudharib*-nya tidak mematuhi ketiga syarat yang ditetapkan oleh Abbas bin Abdul Muthalib, maka risiko bisnisnya menjadi tanggungan dari *mudharib*. Pihak *mudharib* harus bertanggung jawab atas kerugian modal yang disertakan oleh pihak *shahibul mal*, karena factor kelalaian diperbuat *mudharib*.

Praktik *mudharabah* atau *qiradh* mendapat komentar dari Ibnu Hazm, sebagaimana terdokumentasikan dalam Kitab Subul al-Salam, sebagai berikut:[16]

16 As-Sayid al-Imam Muhammad Ismail al-Kahlani, *Subul al-Salam*, Juz 3 (Bandung: Maktabah

كل أبواب الفقه لها أصل من الكتاب أو السنة حاشا القراض، فما وجدنا له أصلاً فيهما البتة، ولكنه إجماع صحيح مجرد، والذي نقطع به أنه كان في عصره صلّى الله عليه وسلم، فعلم به وأقره، ولولا ذلك لما جاز»

"Setiap Bab Fiqh bersumber dari al-Kitab dan as-Sunnah, kecuali Qiradh. Kami tidak menemukannya dari sumber keduanya, namun berdasarkan (ijma') kesepakatan. Kami mengambil berdasarkan peristiwa pada masa Rasulullah, di mana Rasululllah mengetahui praktik tersebut dan menetapkannya."

Hadits Kedua

Hadits kedua mengenai bagi hasil atau praktik mudharabah yang menjadi konsideran dari Fatwa DSN MUI No. 07/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Mudharabah (Qiradh) adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Sholih bin Syuhaib. Hadits ini, dari sisi kontennya, memberikan penjelasan mengenai model aktifitas yang membuka pintu keberkahan bagi orang yang melakukannnya. Adapun teks hadits kedua selengkapnya sebagai berikut:[17]

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَلَّالُ قَالَ: حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ ثَابِتٍ الْبَزَّارُ قَالَ: حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ الْقَاسِمِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ – عَبْدِ الرَّحِيمِ – بْنِ دَاوُدَ، عَنْ صَالِحِ بْنِ صُهَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ثَلَاثٌ فِيهِنَّ الْبَرَكَةُ، الْبَيْعُ إِلَى أَجَلٍ، وَالْمُقَارَضَةُ، وَأَخْلَاطُ الْبُرِّ بِالشَّعِيرِ، لِلْبَيْتِ لَا لِلْبَيْعِ»

"Menceritakan kepada kami al-Hasan bin Ali al-Khalal, ia berkata, menceritakan Bisyr bin Tsabit al-Bazzar, ia berkata, menceritakan kepada kami Nashr bin al-Qasim dari Abdirahman-Abdirrahim bin Dawud dari Shalih bin Syuhaib dari Ayahnya, Rasulullah Saw bersabda: Ada tiga hal yang mengandung berkah: jual-beli tidak secara tunai, muqaradhah (mudharabah), dan mencampur gandum dengan jewawut untuk keperluan rumah tangga, bukan untuk dijual." (H.R. Ibnu Majah dari Shuhaib).

Hadits tersebut selain ditemukan dalam kitab Sunan Ibnu Majah, juga dapat ditemukan dalam kitab Subul al-Salam.[18] Wahbah Zuhaili juga memasukkan hadits ini dalam kitabnya al-Fiqh al-Islami wa Adil-

Dahlan), t. t, hal. 77. Lihat juga al-Talkhish al-Habir, hal. 255.

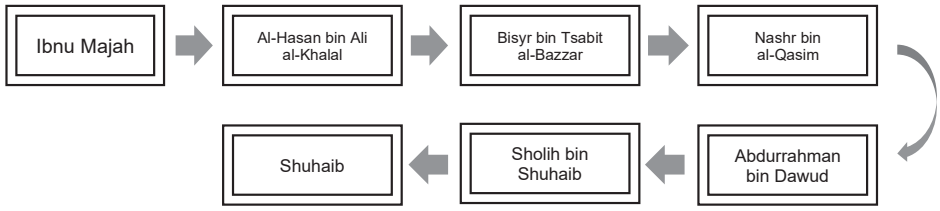
17 Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Juz 2, hal. 760, No. 2289.

18 Lihat As-Sayid al-Imam Muhammad Ismail al-Kahlani, *Subul al-Salam*, Juz 3 (Bandung: Maktabah Dahlan), t. t, hal. 76.

latuh sebagai bagian dari penjelasan mengenai praktik *mudharabah* atau *qiradh*.[19]

Review Sanad

Hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah ini rangkaian sanadnya terdiri dari 7 *thobaqat* (tingkatan) sanad, yang sanad lengkapnya dapat dijelaskan sebagai berikut:



Banyak ulama hadits memberikan komentar dan tanggapan mengenai periwayatan hadits di atas dari sisi rangkaian sanadnya. Di antaranya, Abdul Karim al-Khadlir dalam kitab Syarah Bulugh al-Maram, hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah tersebut sanadnya *dhaif* (lemah) sekali.[20] Ibnu Jauzi menyebutkan hadits ini bukan masuk kategori hadits *maudhu'*, namun masuk kategori hadits dhoif, yang tidak bisa dijadikan dasar hukum.

Muhammad Fuad Abdul Baqi memberikan komentar dari sisi sanadnya ada Shalih bin Shuhaib yang posisinya *majhul*, tidak diketahui posisinya. Sedangkan bagi al-Uqaili, Abdurahim bin Dawud masuk kategori *majhul* dalam periwayatan, dan juga masuk kategori tidak *mahfudz*. Nashr bin Qasim dalam pandangan al-Bukhari, haditsnya termasuk *majhul*. Adz-Dzahabi juga berpendapat bahwa Abdurrahim bin Dawud juga tidak diketahui, haditsnya dimungkarkan dan posisi Nashir bin Qosim hanya sendiri dalam periwayatan.[21] Ibnu Hajar memposisikan *majhul* posisi Shalih bin Shuhaib. Al-Bukhari mengkategorikan hadits ini hadits *maudhu'*.[22]

Berdasarkan dari komentar ulama ahli Hadits di atas, penulis dapat berpendapat bahwa hadits di atas dari sisi rangkaian sanadnya

19 Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Juz 5, hal 925.
20 Abdul Karim al-Khadlir, *Syarah Bulugh al-Maram*, hal 20.
21 Lihat Kitab *Silsilah al-Ahadits al-Dha'ifah wa al-Maudhu'ah wa Atsaruha al-Sayi' fi al-Ummah*, Juz 5, hal 118.
22 Lihat Lisan al-Mizan Juz 4, hal 335.

mengundang banyak komentar yang beragam dan berujung pada komentar negative atas kualitas sanad hadits dengan memposisikan sebagai hadits dhaif, bahkan ada yang berpendapat hadits tersebut menempati posisi hadits *maudhu*.

Review Matan

Dari sisi matan, kandungan isi hadits di atas menjelaskan tentang aktifitas yang dapat mendatangkan keberkahan (*barokah*), bagi orang yang akan menjalankannya. Ada 3 aktifitas, yakni: *pertama*, jual-beli secara tidak tunai; *kedua,* praktik *mudharabah* atau *qiradh*; dan *ketiga*, mencampur gandum dengan jewawut untuk dikonsumsi di rumah, tidak diperjual-belikan. Beberapa komentar ulama Hadits terkait dengan matan hadits tersebut bernuansa positif, artinya masih bisa menerima konten kandungan hadits tersebut, namun tidak bisa dijadikan hujjah hukum, sebagaimana penjelasan Ibnu Jauzi, sebagai berikut:[23]

وذكره ابن الجوزي في الموضوعات، لكنه ضعيف، لا يصل إلى حد الوضع لكنه ضعيف لا يبنى عليه حكم

telah menyebutkan Ibnu Jauzi dalam al-Maudhu'at, ia masuk kategori dhoif, tidak sampai pada posisi maudhu', tidak bisa dijadikan dasar hukum.

Kandungan isi hadits secara umum tidak banyak dipermasalahkan oleh para ulama hadits, karena bisa jadi pembahasan dalam matan hadits tersebut lebih berkaitan dengan aspek *muamalah*, interaksi antara sesama manusia, bukan berkaitan dengan masalah aqidah atau syariah. Dalam masalah *mua'malah*, kaedah yang dirumuskan oleh ulama Ushul bisa menjadi pedoman dalam melakukan interaksi antara sesama manusia. Prinsip dasar dalam muamalah adalah diperbolehkan kecuali ada dalil yang bersumber dari al-Qur'an atau as-Sunnah yang mengharamkan.

Tiga aktifitas yang termaktub dalam matan hadits tersebut, erat kaitannya dengan kegiatan ekonomi. Pastinya, aktifitas ***pertama*** dalam matan hadits tersebut tidak diragukan lagi merupakan bagian dari kegiatan ekonomi. Dalam praktiknya, jual beli dapat dibedakan menjadi 2, yakni jual beli secara tunai (*cash*) dan jual beli secara tidak tunai. Dalam transaksi jual-beli secara tunai, sudah tidak menyisakan tanggungan hak dan kewajiban antara pihak yang melakukan transaksi jual-

23 Abdul Karim al-Khadlir, *Syarah Bulugh al-Maram*, hal 20.

beli. Hak dan kewajiban antara penjual dan pembeli sudah tertunaikan semua, sehingga keduanya sudah dalam posisi *baro'ah adz-dzimmah* (terbebas dari tanggungan).

Dalam transaksi jual-beli melahirkan hak dan kewajiban antara penjual dan pembeli. Dari sisi penjual, hak penjual adalah menerima pembayaran dari pembeli. Sedangkan kewajiban penjual adalah menyerahkan barang kepada pembeli. Dari sisi pembeli, hak seorang pembeli adalah menerima barang dari penjual, sedangkan kewajiban pembeli adalah membayar harga barang yang telah disepakati.

Berbeda dengan transaksi jual-beli yang dilakukan secara tidak tunai. Jual-beli secara tidak tunai dalam bahasa Arab sering disebut dengan *al-Ba'i bi Tsaman Ajil*. Dalam praktiknya, jual-beli model seperti ini ada satu pihak yang haknya belum terpenuhi, yaitu pihak penjual haknya untuk menerima pembayaran belum ditunaikan oleh pembeli. Namun di sisi yang lain, penjual sudah merelakan barangnya sudah dimiliki oleh pembeli, walaupun pembelinya belum menunaikan kewajiban pembayarannya. Pembayaran yang dilakukan oleh pembeli masih ditangguhkan.

Dari model jual-beli ini, terlihat adanya semangat *ta'awun* (tolong-menolong) antara penjual dengan pembeli. Dalam hal ini, penjual membantu pembeli dalam rangka untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Semangat *ta'awun* ini bisa jadi menjadi penyebab terbukanya pintu keberkahan sebagaimana yang dimaksud dalam matan hadits di atas. Pembolehan jual-beli secara tidak tunai sudah menjadi *ijma* di kalangan ulama berdasarkan nash dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 282.[24]

Aktifitas ***kedua*** yang termaktub dalam matan hadits tersebut berkaitan dengan praktik *qiradh* atau *mudharabah*. Sebagaimana dijelaskan di atas, praktik *mudharabah* termasuk praktik yang sudah menjadi tradisi masyarakat Arab Pra Islam dan diteruskan pada masa Rasulullah Saw. Model mudharabah erat kaitannya dengan aspek ekonomi, karena di dalam mudharabah ada penyerahan modal dari *shahib al-mal* (pemilik modal) ke *mudharib* (pengelola) untuk di-*tasharuf*-kan pada aktifitas ekonomi yang dapat memberikan keuntungan (*profit*).

Dari sisi ini, terlihat dalam praktik *mudharabah* ditemukan juga unsur *ta'awun* (tolong-menolong) antara pihak *shahibul mal* dan *mudharib*. Pihak *shahibul mal* memberikan bantuan penyerahan modal usaha kepada pihak *mudharib* untuk dikelola. Praktik yang berjalan biasan-

24 Lihat As-Sayid al-Imam Muhammad Ismail al-Kahlani, *Subul al-Salam*, Juz 3 (Bandung: Maktabah Dahlan), t. t, hal. 77.

ya, modal 100% diberikan oleh *shahibul mal* ke *mudharib*, sedangkan pihak *mudharib* bermodalkan keahlian dan pengalaman dalam mengelola dana tersebut. Adanya unsur *ta'awun* dalam praktik mudharabah ini, menurut penulis, bisa jadi menjadikan model *mudharabah* atau *qiradh* menjadi salah satu aktifitas yang mendatangkan nilai keberkahan. Bisa jadi orang yang berposisi sebagai *shahibul mal* masuk kategori pihak yang memperoleh keberkahan

Adapun aktifitas ***ketiga*** menjelaskan mengenai perilaku mengkonsumsi gandum yang dicampur dengan jewawut untuk keperluan di rumah, bukan untuk diperjualbelikan di pasar. Perilaku ini dalam matan hadits di atas masuk kategori mendatangkan keberkahan, bisa jadi karena factor keterpaksaan seseorang yang harus mengkonsumsi secara *mix* antara gandum dengan jewawut untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari.

Jadi, dari sisi kandungan matan hadits di atas, secara prinsip tidak bertentangan dengan ketentuan lain, baik dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah. Kandungan materi dari matan kedua hadits tersebut, jika diaplikasikan bisa jadi merupakan bagian dari *fadhail al-amal*, namun tidak bisa menjadi dasar dalam penetapan hukum.

Kesimpulan

Kedua hadits yang menjelaskan bagi hasil di atas, baik hadits yang diriwayatkan Thabrani dari Ibnu Abbas atau hadits yang diriwayatkan Ibnu Majah dari Shalih bin Shuhaib, menjadi konsideran atau pertimbangan dalam penetapan Fatwa DSN-MUI No. 07/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Mudharabah (Qiradh).

Dari sisi review sanad, kedua hadits tersebut termasuk kategori hadits yang dhoif. Dalam *silsilah* sanad hadits pertama ditemukan nama Abu Jarud yang posisinya *matruk* dan *kaddzab*. Begitu pula dengan hadits kedua, dari sisi sanadnya ada perawi yang *majhul*, yakni posisi Shalih bin Shuhaib.

Adapun dari sisi matan hadits, kandungan materi kedua hadits tersebut tidak bertentangan dengan ketentuan yang ada dalam al-Qur'an atau as-Sunnah, sehingga mengamalkan hadits tersebut dianggap sebagai bagian dari *fadhail al-amal,* namun tidak bisa dijadikan sandaran untuk penetapan hukum Islam.

Selanjutnya, penulis memberikan saran agar penetapan Fatwa yang berkaitan dengan aspek ekonomi atau bisnis syariah yang dilakukan oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia dapat mempertimbangkan kualitas hadits yang shahih, baik dari sisi sanad atau matannya.

Daftar Pustaka

Abdul Karim al-Khadlir, *Syarah Bulugh al-Maram*.

al-Haisyami, *Majma' al-Zawaid*, juz 4.

Al-Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983) Vol. III.

As-Sayid al-Imam Muhammad Ismail al-Kahlani, *Subul al-Salam*, Juz 3 (Bandung: Maktabah Dahlan), t. t.

Fatwa DSN-MUI No. 07/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Mudharabah (Qiradh).

Homaidi Hamid, *Kritik Hadits-Hadits Dalam Himpunan Fatwa Dewan Syarian Nasional*, Format Jurnal Penelitian Strategis: Program Studi Muamalat Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2013.

Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Juz 2, No. 2289.

Imam at-Thabrani, *al-Mu'jam al-Ausath*, Juz 1, hadits ke 760.

Jaih Mubarok & Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyyah: Akad Syirkah dan Mudharabah*, (Bandung: Penerbit Simbiosa Rekatama Media, 2017).

Kitab al-Jami' al-Kamil fi al-Hadits al-Shahih al-Syamil al-Muratab 'ala Abwab al-Fiqh, Juz 5.

Kurikulum Merdeka Belajar Kampus Merdeka (MBKM) Program Studi Hukum Ekonomi Syariah Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 2020.

S. Askar, *Azhar*: *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Senayan Publishing, 2009)

Silsilah al-Ahadits al-Dha'ifah wa al-Maudhu'ah wa Atsaruha al-Sayi' fi al-Ummah, Juz 5.

Wahbah al-Zuhaili, *al-Mu'amalat al-Maliyyah al-Mu'asyirah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2002).

3

KEKUATAN HUKUM FATWA EKONOMI SYARIAH DSN MUI DALAM KORIDOR TATA REGULASI DI INDONESIA

Dr. H. Nur Kholis, S. Ag, SEI, M. Sh. Ec
(*Dosen FIAI Universitas Islam Indonesia, Guru Pondok Pesantren, Salah satu Pengurus MUI Sleman, Arbiter BASYARNAS D. I. Y*)

A. Pendahuluan

Hadirnya perbankan Syariah di Indonesia merupakan bagian penting dalam program restrukturisasi perbankan nasional secara regulatif. Pengembangan perbankan Syariah memiliki beberapa tujuan, yaitu:[1] 1). memenuhi kebutuhan layanan perbankan bagi masyarakat yang menentang konsep bunga, 2). terciptanya *dual banking system* dalam perbankan nasional, sehingga mewujudkan kompetisi yang sehat dan perilaku bisnis yang berbasiskan nilai-nilai moral. Selain itu, juga bertujuan: 3). mengurangi risiko sistemik dari kegagalan sistem keuangan di Indonesia, karena pengembangan bank syariah sebagai alternatif dari bank konvensional akan memberikan diversifikasi risiko keuangan yang lebih akuntabel, 4). mendorong peran perbankan dalam menggerakkan sektor riil dan membatasi kegiatan spekulatif yang bertentangan dengan nilai-nilai moral.[2]

Eksistensi perbankan Syariah dengan berbagai tujuan mulia tersebut, tentu memerlukan berbagai sarana pendukung agar dapat memg berikan kontribusi yang maksimum bagi pengembangan ekonomi nasional. Salah satu sarana pendukung yang sangat vital adalah adanya landasan dan payung hukum yang kuat dan memberikan kepastian hu-

1 Nur Kholis, Prospek Pendidikan Ekonomi Islam Pasca Lahirnya UU Perbankan Syariah dan UU SBSN, Jurnal La_Riba, ISSN 1978-6751, Vol. II, No. 2, Desember 2008

2 Nur Kholis, Praktik Ekonomi Islam di Indonesia dan Implikasinya bagi Pembangunan Karakter Bangsa, AHKAM, Jurnal Hukum Islam, Vol. 13, NO. 02, ISSN 1411-271X, Nop 2011 nu

kum dalam operasionalnya. Hal itu di antaranya dituangkan dalam bentuk peraturan perundangan, yaitu Undang-Undang Perbankan Syariah Nomor 21 Tahun 2008.

Pada sisi lain, hal yang sangat vital dan sekaligus menjadi pembeda utama dengan perbankan konvensional adalah kepatuhan dan pemenuhan prinsip Syariah dalam konsep dan operasionalnya. Hal itu tidak bisa hanya dari sisi normatif saja, namun juga memiliki kekuatan hukum yang mengikat juga, agar dapat memberikan garansi pada semua stakeholder bahwa operasional perbankan Syariah di lapangan benar-benar mematuhi dan memenuhi prinsip-prinsip Syariah. Prinsip syariah tersebut ditetapkan melalui fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga yang memiliki kewenangan, baik secara formal maupun material, baik secara legal maupun intelektual. Berdasarkan regulasi, lembaga tersebut diemban oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN MUI).

Eksistensi regulasi dan instrumentasinya ini merupakan suatu bentuk jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum bagi umat Islam yang menginginkan kehidupan ekonomi yang dijalankan sesuai dengan syariah Islam sebagaimana dinyatakan dalam Pasal 28D ayat (1) UUD 1945. Negara dalam hal ini memberikan jaminan, prinsip syariah yang mendasari pembentukan peraturan perbankan syariah merupakan hasil fatwa para ulama yang tergabung dalam MUI. Para ulama tersebut memiliki kompetensi khusus di bidang masing-masing dan berasal dari berbagai organisasi dengan latar belakang yang berbeda sehingga memperkaya perspektif dalam menetapkan suatu fatwa. Di sisi lain, DSN MUI juga mewadahi masukan dari tim ahli di bidang perbankan, ekonomi, akuntansi, pasar modal, asuransi, BI, OJK, hukum, maupun Mahkamah Agung. Dengan mekanisme yang sedemikian ketat dan komprehensif, penetapan suatu fatwa telah dianalis dari multi perspektif dan keilmuan, sehingga dapat memberikan kepastian hukum dan keamanan bagi stakeholders dalam melaksanakan kegiatan perbankan syariah.[3] Artikel ini akan mengupas lebih komprehensif terkait regulasi dan fatwa yang mendasari konsep dan operasional perbankan Syariah di Indonesia.

3 https://www. mkri. id/index. php?page=web. Berita&id=18473&menu=2

B. Regulasi Perbankan Syariah di Indonesia

Dalam sejarah tercatat bahwa PT Bank Muamalat Indonesia Tbk merupakan bank Syariah pertama di Indonesia. Pendirian bank Syariah tersebut digagas oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI), Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) dan pengusaha muslim yang kemudian mendapat dukungan dari Pemerintah Republik Indonesia. Secara resmi bank Muamalat berdiri pada 1 November 1991 atau 24 Rabi'us Tsani 1412 H.[4] Selanjutnya disusul oleh lahirnya beberapa Bank Pembiayaan Rakyat Syariah (BPRS).

Setiap lembaga bisnis yang lahir, apalagi kegiatan bisnis utamanya adalah menghimpun dana masyarakat, harus memiliki legalitas yang kuat dalam regulasi negara. Pada masa awal kelahirannya, regulasi yang menjadi dasar eksistensinya adalah Undang-Undang (UU) Nomor 7 Tahun 1992 dan Peraturan Pemerintah (PP) No 72 Tahun 1992 yang menyebut bank bagi hasil dalam pasalnya. Istilah bank Syariah belum disebut dalam regulasi tersebut. Pasal 2 UU No 7 Tahun 1992 menyebutkan bahwa prinsip bagi hasil berdasarkan Syari'at yang digunakan oleh bank berlaku dalam hal a) penetapan imbalan yang akan diberikan kepada masyarakat sehubungan dengan pemanfaatan dana masyarakat (DPK), b) penetapan imbalan yang akan diterima bank terkait pembiayaan ke nasabah, c) penetapan imbalan sehubungan dengan kegiatan usaha lainnya yang lazim dilakukan oleh bank dengan prinsip bagi hasil.[5]

Pasal 6 PP Nomor 72 Tahun 1992 menyebutkan bahwa bank umum dan BPR yang kegiatannya berdasarkan prinsip bagi hasil, tidak diperkenankan melakukan usaha yang tidak berasaskan prinsip bagi hasil, begitu juga sebaliknya. Ini berarti peluang pengembangan jaringan kantor bank syariah hanya terbatas melalui perluasan kantor bank syariah yang telah ada atau pembukaan bank Syariah baru yang membutuhkan dana besar.

Adanya pengaturan tersebut menunjukkan bahwa secara legal formal, regulasi telah ada, namun jika dilihat dari sisi kelengkapan, masih sangat terbatas. Dengan keterbatasan regulasi itu, bank bagi hasil harus tunduk kepada peraturan perbankan umum yang berbasis konvensional, karenanya manajemen BMI sebagai bank bagi hasil cenderung meng-

4 Nur Kholis dkk 2021, *Pengantar Ekonomi Islam*, Departemen Ekonomi dan Keuangan Syariah - Bank Indonesia, h. 632. Lihat juga Darsono-Ali Sakti dkk, *Dinamika Produk dan Akad Keuangan Syariah di Indonesia*, Depok: Rajawali Pers, 2017, h. 17.

5 UU No 7 Tahun 1992 tentang Perbankan

adopsi produk-produk perbankan konvensional yang disyariahkan, dengan variasi produk yang terbatas, sehingga belum semua kebutuhan masyarakat terkait layanan perbankan yang ideal dapat terpenuhi.[6]

Pada Tahun 1998, saat masih terjadi krisis moneter dan sekaligus krisis politik di Indonesia, lahir UU Nomor 10 tahun 1998 tentang perbankan yang merupakan perubahan atas Undang-undang No. 7 Tahun 1992. Dalam UU yang baru ini, istilah bank Syariah telah disebut dengan eksplisit. Istilah bank berdasarkan prinsip bagi hasil dalam Undang-undang Nomor 7 Tahun 1992 telah diubah menjadi bank berdasarkan prinsip Syariah.[7] Prinsip syariah yang dimaksud adalah aturan perjanjian berdasarkan hukum Islam antara bank dan pihak lain untuk penyimpanan dana dan atau pembiayaan kegiatan usaha, atau kegiatan lainnya yang dinyatakan sesuai dengan syariah, antara lain, pembiayaan berdasarkan prinsip bagi hasil (mudarabah), pembiayaan berdasarkan prinsip penyertaan modal (musharakah), prinsip jual beli barang dengan memperoleh keuntungan (murabahah), atau pembiayaan barang modal berdasarkan prinsip sewa murni tanpa pilihan (ijarah), atau dengan adanya pilihan pemindahan kepemilikan atas barang yang disewa dari pihak bank oleh pihak lain (ijarah wa iqtina').[8]

Hadirnya UU Nomor 10 tahun 1998 tentang perbankan memberikan landasan hukum yang lebih kuat untuk eksistensi bank syariah, sekaligus memberikan gerak yang lebih dalam operasional bisnis perbankan Syariah. UU tersebut didukung juga oleh diundangkannya UU No. 23 tahun 1999 tentang Bank Indonesia (BI). Pada pasal 10 dinyatakan bahwa BI dapat menerapkan kebijakan moneter berdasarkan prinsip-prinsip syariah. Adanya dua UU tersebut menjadi penanda dimulainya sistem perbankan ganda atau *dual banking system* secara resmi dalam konteks perbankan nasional di Indonesia, yaitu berlakunya perbankan konvensional dan syariah yang berjalan secara paralel di sistem perbankan nasional.[9]

6 Nur Kholis, Praktik Ekonomi Islam di Indonesia dan Implikasinya bagi Pembangunan Karakter Bangsa, AHKAM, Jurnal Hukum Islam, Vol. 13, NO. 02, ISSN 1411-271X, Nop 2011, h. 35

7 Devid Frastiawan AS, Pengantar Perbankan Syariah di Indonesia (Sejarah, Perkembangan, Regulasi, dan Fatwa), Ponorogo: UNIDA Gontro Press, 2022, h. 18; Sutan Remy Sjahdeini, Perbankan Syariah: Produk-produk dan Aspek-Aspek Hukumnya, Jakarta: Kencana, 2018, h. 55; Nur Hidayah, Ekonomi Syariah di Indonesia: Tinjauan Aspek Hukum, Yogyakarta: Deepublish, 2022. Sofyan Al-Hakim, Perkembangan regulasi perbankan syariah di Indonesia, Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, Volume 13, No. 1, Juni 2013: h. 19

8 Pasal 1 angka 13 UU No 10 tahun 1998.

9 Muammar Arafat Yusmad, *Aspek Hukum Perbankan Syariah dari Teori ke Praktik,* Yogyakarta: Deepublish, 2018, h. 12; M. Shabri Abd. Majid, Regulasi Perbankan Syariah: Studi Komparatif

Dua undang-undang tersebut memberikan peluang sekaligus stimulan untuk lahirnya beberapa bank Syariah baru, baik yang Bank Umum Syariah maupun yang berbentuk unit usaha syariah, misalnya Bank Syariah Mandiri (BSM), Bank IFI cabang usaha syariah, Bank Bukopin cabang usaha syariah, Bank Jabar cabang usaha syariah, Bank BNI 46 Syariah, Bank Danamon Syariah, dan lain-lain. Dengan kata lain, jika sebelumnya, hanya ada BMI, setelah diundangkannya dua undang-undang yang mengadapatasi lebih luas eksistensi perbankan Syariah, lahir beberapa bank Syariah baru yang semakin meluaskan layanan perbankan Syariah dalam memenuhi kebutuhan masyarakat.

Puncak dari regulasi perbankan Syariah adalah disahkannya RUU Perbankan Syariah menjadi undang-undang (UU) Perbankan Syariah (UUPS) pada Selasa, 17 Juni 2008. Lahirnya UU Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah menandai era baru dalam pengembangan bank Syariah di Indonesia. Jika sebelumnya masih bersifat parsial dari undang-undang, disahkannya UU Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah menjadikan eksistensi perbankan syariah telah terjamin kepastian hukumnya. Payung hukum yang jelas memang penting untuk mewujudkan kepastian hukum. Adanya kepastian hukum akan menciptakan iklim investasi yang sehat dan jelas. [10] Dapat dinyatakan bahwa bank Syariah merupakan *fastest growing industry*, dengan perkembangan yang stabil dan kontinyu, sejak diundangkannya UUPS. [11] Data terkini, per Juli 2022, total bank syariah sebanyak 33, terdiri dari 12 BUS dan 21 UUS serta sebanyak 167 BPRS. Total keseluruhan perbankan syariah mencapai 703, 17 trilyun rupiah.[12]

Istilah bank berdasarkan prinsip syariah dalam UU No 10 tahun 1998, diubah dengan istilah bank syariah dalam UU Nomor 21 Tahun 2008. Pengertian prinsip syariah dalam UU No. 21 Tahun 2008 ini telah disempurnakan dan dipertegas menjadi prinsip hukum Islam dalam kegiatan perbankan berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga

Antara Malaysia Dan Indonesia, Media Syariah, Vol. XVI No. 1 Juni 2014, h. 240; Ulumuddin, M. (2019). Orientasi dan Perkembangan Regulasi Perbankan Syariah. *At-Tahdzib: Jurnal Studi Islam Dan Muamalah,* 6(2), http://ejournal. kopertais4. or. id/mataraman/index. php/tahdzib/article/view/3625, h. 134.

10 Nur Kholis, Prospek Pendidikan Ekonomi Islam Pasca Lahirnya UU Perbankan Syariah dan UU SBSN, Jurnal La_Riba, ISSN 1978-6751, Vol. II, No. 2, Desember 2008, Pengantar Perbankan Syariah Devid Frastiawan AS, Pengantar Perbankan Syariah di Indonesia (Sejarah, Perkembangan, Regulasi, dan Fatwa), Ponorogo: UNIDA Gontro Press, 2022, h. 21

11 Agus Widarjono, *Meneguhkan Kembali Prinsip Ekonomi Bagi Hasil Bank Syariah Menuju Kestabilan Sektor Perbankan*, Pidato Pengukuhan Guru Besar, Yogyakarta; UII, 2022, h. 4

12 OJK, *Statistik Perbankan Syariah*, Jakarta: OJK, Juli 2022

yang memiliki kewenangan dalam penetapan fatwa di bidang syariah, yaitu DSN MUI (Pasal 26). Pengertian pembiayaan juga mengalami perubahan dari ketentuan sebelumnya, dengan pengertian yang lebih luas lagi mencakup bentuk-bentuk transaksi yang dapat dilakukan dalam kegiatan pembiayaan tersebut baik dengan imbalan, tanpa imbalan, atau bagi hasil.[13]

Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa proses kematangan regulasi perbankan Syariah di Indonesia menerapkan prinsip *tadrîj,* yaitu bertahap. Paling tidak ada tiga tahap, yaitu, 1) tahap pengenalan bank Syariah, yaitu diperkenalkannya bank dengan prinsip bagi hasil, dalam UU Nomor 7 Tahun 1992. Tahap ke 2), tahap penguatan, yaitu penegasan dan penguatan bahwa bank yang akan diimplementasikan dengan pola bagi hasil tersebut adalah bank Syariah. Hal ini ditegaskan dalam UU Nomor 10 Tahun 1998. Tahap ke 3), tahap justifikasi, yakni keputusan atau pembenaran terhadap eksistensi bank Syariah. Tahap ini ditegaskan dalam UU Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah (UUPS).[14]

Dalam implementasi UUPS ditempuh dua jalur implementasi, yaitu implementasi kebijakan (hukum materiil) dan implementasi penegakan (hukum formil). Implementasi kebijakan UUPS, pada awalnya sebagian besar dilaksanakan oleh Bank Indonesia (BI). Selaku bank sentral, sebelum 2013, BI memiliki otoritas untuk mengatur, membina, dan mengawasi perbankan syariah. Namun setelah berlakunya UU Nomor 21 Tahun 2011 tentang Otoritas Jasa Keuangan (OJK), aspek regulasi dan supervisi bank Syariah dalam skala mikroprudensial berpindah menjadi kewenangan OJK. Dengan demikian, OJK merupakan lembaga otoritatif yang melanjutkan implementasi kebijakan UUPS dalam operasional perbankan Syariah.

Dalam UUPS Pasal 1 angka 12 disebutkan bahwa kebijakan yang berkaitan prinsip syariah, kewenangan tidak berada di BI, tetapi berada di Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui Dewan Syariah Nasional (DSN).[15] Untuk menindaklanjuti implementasi fatwa yang dikeluarkan

13 Sofyan Al-Hakim, Perkembangan regulasi perbankan syariah di Indonesia, Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, Volume 13, No. 1, Juni 2013: h. 20

14 Yadi Janwari, "Penerapan Prinsip Tadrīj Dalam Proses Regulasi Perbankan Syariah", *Al Manahij*, Vol 6, No 2 (2016)

15 Ada juga negara yang tidak menentukan lembaga khusus sebagai pengeluar fatwa, namun mempersilahkan industri untuk memastikannya. Ali Rama, "Studi Komparasi Regulasi Tata Kelola Syariah Bagi Perbankan Syariah Di Negara-Negara Muslim Minoritas", *Al-Masraf: Jurnal*

DSN MUI ke dalam Peraturan BI maka di dalam internal BI dibentuk Komite Perbankan Syariah (KPS) yang anggotanya terdiri dari unsur perwakilan BI, Departemen Agama (Depag/Pemerintah), dan masyarakat dengan komposisi berimbang. KPS bertugas menafsirkan dan memberikan masukan dalam rangka implementasi fatwa ke dalam Peraturan Bank Indonesia.[16] Berpindahnya fungsi regulasi dan supervisi bank Syariah dari BI ke OJK, maka KPS tersebut juga berpindah ke OJK. Dengan demikian, regulasi perbankan Syariah nasional memiliki keterkaitan yang signifikan dengan fatwa DSN-MUI.[17]

Secara konstitusional, UUPS mengamanatkan dan menyerahkan penetapan prinsip syariah kepada para ulama yang ahli di bidang syariah, suatu kebijakan yang sudah semestinya. Selanjutnya prinsip-prinsip Syariah dalam operasional perbankan Syariah diserap dalam wujud peraturan perundang-undangan yakni PBI/POJK agar prinsip syariah hasil fatwa para ulama tersebut dapat berlaku dan mengikat secara umum. Mekanisme ini merupakan perwujudan dari pengakuan dan penghormatan negara, sekaligus perlindungan dan fasilitasi yang dilakukan oleh negara bagi umat Islam dalam menjalankan ibadahnya sesuai dengan keyakinan sebagaimana termuat dalam Pasal 29 UUD 1945.[18]

Mekanisme regulatif sebagaimana yang berjalan untuk operasional perbankan Syariah tersebut, dalam beberapa aspeknya telah berjalan efektif dan memberikan kepastian hukum. Namun demikian, ada juga yang berpandangan bahwa pola dan kerangka pengaturan seperti itu berpotensi menimbulkan ketidakpastian.[19] Oleh karena itu, ada usulan, perlu dilakukan penguatan eksistensi fatwa DSN-MUI melalui tiga skenario, yaitu pemberian mandat, menjadikan DSN-MUI sebagai institusi

---

Lembaga Keuangan dan Perbankan, Vol 3, No 2 (2018): Juli - Desember 2018

16 Peraturan Bank Indonesia Nomor 10/32/PBI/2008 tentang Komite Perbankan Syariah, Pasal 5

17 Sofyan Al-Hakim, "Perkembangan regulasi perbankan syariah di Indonesia", *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan,* Volume 13, No. 1, Juni 2013: h. 15

18 https://www. mkri. id/index. php?page=web. Berita&id=18473&menu=2

19 Misalnya ada permohonan uji materiil ke MK yang diajukan oleh Rega Felix. Ia mengajukan permohonan Nomor 65/PUU-XIX/2021 tentang pengujian materiil UU Perbankan Syariah. Ia mengklaim telah mengalami kerugian konstitusional karena tidak mendapatkan hak akibat pengaturan perbankan syariah yang dinilainya tidak jelas. Ia mendalilkan bahwa Pasal 1 angka 12 dan Pasal 26 ayat (1), ayat (2), dan ayat (3) UU Perbankan Syariah tidak jelas, karena memberikan delegasi blangko kepada MUI maupun BI/OJK. Menurutnya, hal itu mengakibatkan disharmoni pengaturan perbankan syariah dan menimbulkan ketidakpastian hukum. Dalam perspektif Rega, UU Perbankan Syariah hanya mengatur soal kelembagaan perbankan syaeriah secara general, sedangkan prinsip-prinsip, khususnya hak milik yang ada dalam transaksi perbankan syariah tidak diatur secara gamblang. UU Perbankan Syariah mendelegasikan kepada MUI untuk menetapkan fatwa yang kemudian diadopsi menjadi peraturan BI atau OJK.

negara, adopsi dan transformasi fatwa DSN-MUI ke dalam peraturan perundang-undangan secara lebih baik.[20]

Sedangkan implementasi jalur kedua adalah implementasi penegakan. Ini bagian penting dalam implementasi UUPS sebagaimana yang menjadi aspirasi dan cita-cita banyak pihak dalam urgensitas eksistensi UUPS dalam konteks perbankan nasional. Implementasi penegakan dapat berupa penegakan administratif, penegakan perdata, dan penegakan pidana. Penegakan secara administratif umumnya dilaksanakan oleh BI selaku otoritas perbankan nasional. Namun setelah diundangkannya UU Nomor 21 Tahun 2011 tentang Otoritas Jasa Keuangan (OJK), otoritas dalam hal regulasi dan supervisi dalam skop mikroprudensial berpindah ke OJK.

Penegakan perdata dan penegakan pidana umumnya dilaksanakan oleh badan peradilan. Menurut UUPS proses penyelesaian sengketa perbankan syariah yang bersifat perdata diutamakan ke lingkup Peradilan Agama. Tapi di sisi lain UUPS juga memperbolehkan penyelesaian sengketa tanpa melalui Peradilan Agama (melalui musyawarah, mediasi perbankan, Badan Arbitrase Syariah Nasional/Basyarnas atau badan arbitrase lainnya, dan atau pengadilan dalam lingkup peradilan umum) atas dasar akad perjanjian yang telah disepakati oleh pihak yang bersengketa. Untuk penegakan pidana, badan peradilan yang berwenang adalah pengadilan negeri.[21]

Dari deskrispi terkait regulasi perbankan Syariah di atas, dapat diberikan penegasan bahwa sejatinya kecenderungan utama UU Perbankan Syariah sudah tepat dengan arah ke depan perbankan syariah. Hal ini didukung beberapa argumen berikut:

1. UU Perbankan Syariah sarat dengan dengan misi mensyariahkan bank syariah. Hal ini dibuktikan dengan cukup lengkapnya ketentuan mengenai jenis dan kegiatan usaha, pelaksanaan prinsip syariah, komite perbankan syariah dan komisaris syariah, serta dewan pengawas syariah. Selain itu, adanya keharusan spin off dalam durasi waktu yang ditetapkan terhadap unit usaha Syariah dari perbankan konvensional, semakin menegaskan misi mensyariahkan bank syariah agar benar-benar *fully* Syariah, baik secara kelembagaan mau-

20 Ja'far Baehaqi, "Paradoks Fatwa Dewan Syariah Majelis Ulama Indonesia Dalam Regulasi Hukum Perbankan Syariah", *Al-Ahkam*, Volume 27, Nomor 1, April 2017

21 Muammar Arafat Yusmad, *Aspek Hukum Perbankan Syariah dari Teori ke Praktik,* Yogyakarta: Deepublish, 2018, h. 184-200

pun secara operasional.

2. UU Perbankan Syariah memiliki orientasi yang kuat pada stabilitas sistem perbankan nasional dengan mengadopsi secara komprehensif terhadap 25 Basel Core Principles for Effective Banking Supervision. Hal ini dibuktikan dengan ketatnya ketentuan mengenai perizinan, prinsip kehati-hatian (*prudential banking*), kewajiban pengelolaan risiko, pembinaan dan pengawasan, dan jaring pengaman sistem perbankan syariah. [22] Ketentuan dan kecenderungan yang komprehensif dalam UU Perbankan Syariah itu diperkirakan akan berimplikasi positif pada aspek kepatuhan syariah (*syari'ah compliance*), iklim investasi dan kepastian usaha, serta perlindungan konsumen dan stabilitas sektor perbankan nasional.

Ketentuan yang sangat tepat juga tampak dalam UU Perbankan Syariah dalam mewujudkan perbankan Syariah yang sehat, syar'i dan berdaya saing. Hal itu terlihat dari beberapa aspek penting yang sudah berada pada arah yang tepat, antara lain, yaitu:

Tabel 1: Aspek penting dalam UUPS

No.	Aspek penting untuk perbankan Syariah yang sehat, syar'i dan berdaya saing
1.	Ketentuan bahwa bank konvensional dapat dikonversi menjadi bank syariah dan larangan bank Syariah dan BPRS dikonversi menjadi bank konvensional atau BPR.
2.	UUS difasilitasi untuk spin-off menjadi BUS secara bertahap, tetapi tidak mewajibkannya dalam waktu singkat, tetapi diberikan tenggang waktu hingga 15 tahun
3.	Mengizinkan kepemilikan asing di sektor perbankan syariah domestik, namun dengan ketentuan yang fair.
4.	Dalam hal terjadi merger atau konsolidasi bank syariah dengan bank lain, bank hasil merger atau konsolidasi harus menjadi bank syariah
5.	Dana zakat dan sosial yang dihimpun perbankan syariah harus disalurkan ke organisasi pengelola zakat, sehingga terjadi sinergi antar lembaga penyelenggara ekonomi Syariah
6.	Penegasan dan landasan yang kuat tentang Dewan Pengawas Syariah sebagai unsur yang menjaga kepatuhan Syariah operasional perbankan Syariah di lapangan

22 St. Nurjannah, Regulasi Perlindungan Hukum Simpanan Nasabah Jasa Perbankan Syariah, *Jurnal Widya Pranata Hukum,* Vol. 2 Nomor 1 Februari 2020, h. 76

7.	Penegasan tentang kedudukan Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia sebagai lembaga otoritatif dalam menerbitkan fatwa terkait hal-hal konseptual dan operasional perbankan Syariah
8.	Kewajiban tata kelola yang baik (*good corporate governance*) dan penyampaian laporan keuangan berdasarkan prinsip akuntansi syariah.

Sumber: Pasal-pasal dalam UUPS

C. Kekuatan Hukum Fatwa DSN MUI dan Kepatuhan Syariah dalam Perbankan Syariah

Pada dasarnya, fatwa tidak masuk dalam jenis dan hierarki Peraturan perundang-Undangan sebagaimana yang diatur dalam UU Nomor 12 tahun 2011 Tentang Pembentukan peraturan Perundang-undangan pasal 7 dan 8. Hal ini menjadikan fatwa tidak dapat dijadikan acuan dan sumber hukum.[23] Sementara Bank Indonesia (BI) dan atau OJK selaku otoritas pengatur dan pengawas perbankan syariah, tidak memiliki legitimasi untuk merumuskan prinsip prinsip syariah secara langsung dalam pembentukan peraturan lembaganya.

Dua kutub yang berbeda dan berseberangan tersebut perlu ada titik temuanya, agar memberikan kepastian hukum. Dalam hal ini, titik temunya juga telah diatur dalam UUPS, yaitu fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI harus diserap dan dipositivisasi ke dalam peraturan-peraturan yang dirumuskan oleh lembaga yang berwenang dalam perbankan, dalam hal ini adalah Bank Indonesia dan atau OJK. Peraturan Bank Indonesia (PBI) atau Peraturan Otoritas Jasa Keuangan (POJK) itulah yang memiliki kekuatan hukum mengikat bagi operasional perbankan Syariah.[24] Dengan demikian, eksistensi fatwa Dewan Syariah Nasional MUI (DSN MUI) MUI menjadi salah satu prasyarat penentu bagi pemberlakuan suatu produk pada perbankan Syariah sebagaimana diamanatkan undang undang, sehingga keberadaan fatwa tersebut bersifat mengikat bagi pengembangan sistem operasional perbankan syariah.

Penegasan tersebut disebutkan pada Pasal 26 UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Bank Umum Syariah (BUS), Unit Usaha Syariah (UUS), dan Bank Pembiayaan Rakyat Syariah (BPRS) dalam

23 UU Nomor 12 tahun 2011 Tentang Pembentukan peraturan Perundang-undangan

24 Agus Triyanta, *Hukum Perbankan Syariah: Regulasi, Implementasi dan Formulasi Kepatuhannya terhadap Prinsip-Prinsip Islam*, Malang: Setara Press, 2016, h. 173; Muhammad Majdy Amiruddin, Imposisi Fatwa Terhadap Regulasi Perbankan Syariah (Studi Komparasi Perbankan Syariah Indonesia dan Malaysia), *Bilancia*, Vol. 12 No. 1, Januari-Juni 2018, h. 62

melaksanakan kegiatan usaha dan atau produk dan jasa syariahnya wajib tunduk kepada Prinsip Syariah sebagaimana yang difatwakan oleh MUI. Di dalam organisasi MUI, yang berwenang untuk membuat fatwa di bidang ekonomi syariah adalah Dewan Syariah Nasional (DSN). Fatwa DSN MUI tersebut dituangkan dalam Peraturan Bank Indonesia (PBI) yang disusun oleh Komite Perbankan Syariah di BI, yang keanggotaannya terdiri atas perwakilan dari BI, Departemen Agama, dan unsur masyarakat yang komposisinya berimbang, dengan memiliki keahlian di bidang syariah dan berjumlah paling banyak 11 (sebelas) orang.[25]

Setelah regulasi dan supervisi bank Syariah berpindah dari BI ke Otoritas Jasa Keuangan (OJK) berdasarkan UU Nomor 21 Tahun 2011 tentang OJK, maka fatwa MUI dituangkan dalam Peraturan Otoritas Jasa Keuangan (POJK) dan Surat Edaran Otoritas Jasa Keuangan (SE OJK). Pengadopsian fatwa ke dalam peraturan perundang-undangan yang memiliki kekuatan hukum mengikat merupakan proses positivisasi hukum (*taqnin*). Fatwa yang semula tidak mengikat dan bersifat normatif saja, berubah menjadi mengikat karena telah bertransformasi menjadi peraturan perundang-undangan yang memiliki kekuatan hukum mengikat.[26] Pelanggaran terhadap peraturan perundang-undangan ini dapat mengakibatkan pelakunya dijatuhi sanksi, misalnya ditegaskan dalam pasal 64 dan 65 UU No. 21 Tahun 2008.

Regulasi tersebut menegaskan pengakuan atas eksistensi MUI sebagai lembaga yang berwenang untuk menerbitkan fatwa terkait operasional dan berbagai kegiatan usaha perbankan syariah.[27] Selain itu, UU No. 21 Tahun 2008 Pasal 32 juga menegaskan bahwa otoritas kepatuhan syariah berada pada MUI (MUI) yang direpresentasikan melalui Dewan Pengawas Syariah (DPS), yang harus dibentuk pada masing-masing Bank Syariah dan Unit Usaha Syariah (UUS) pada bank konvensional, serta BPRS.[28] Pada hakikatnya, UUPS menegaskan apa yang telah berjalan sebelumnya terkait peran DSN MUI dalam menerbitkan fatwa dan pengawasan bank Syariah, karena DSN MUI telah berperan dalam hal itu sebelum UU No. 21 Tahun 2008.

25 Penjelasan UUPS Pasal 26 ayat (4).

26 Abdul Haris Simal, Relevansi Fatwa Dalam Regulasi Perbankan Syariah Sebagai Landasan Operasional Perbankan Syariah, *J-HES Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, Volume 3 | Nomor 2 | Juli-Desember 2019, h. 166-167

27 Nur Hidayah, Fatwa-Fatwa Dewan Syariah Nasional Atas Aspek Hukum Islam Perbankan Syariah Di Indonesia, *Al-'Adalah*, Vol. X, No. 1 Januari 2011, h. 23

28 Hamdi Agustin dan Zulkifli Rusby, *Manajemen Bank Syariah, Konsep dan Praktik,* (Jakarta: Rajawali Pers, 2022), h. 286

Penjabaran otoritas DSN-MUI dalam mengawal kepatuhan Syariah operasional lembaga perbankan Syariah[29] diwujudkan dalam dua hal, yaitu:

1. Otoritas perumusan konspetual dan operasional prinsip syariah.

   UU No. 21 Tahun 2008 mengamanatkan MUI sebagai otoritas tunggal dalam membuat fatwa tentang prinsip syariah. Organ MUI yang melaksanakan amanat tersebut adalah Dewan Syariah Nasional (DSN MUI). Walaupun menurut tata urutan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, fatwa MUI tidak termasuk sumber hukum yang mengikat, namun karena fatwa tersebut kemudian dipositivasi (*taqnin*) dalam bentuk Peraturan Bank Indonesia (PBI) dan Peraturan Otoritas Jasa Keuangan (POJK), maka substansi fatwa yang telah ditaqnin itu menjadi berkekuatan hukum mengikat. Sedangkan fatwa DSN MUI secara keseluruhan, menjadi parameter pengawalan kepatuhan Syariah di lapangan. Dengan kata lain, parameter kepatuhan Syariah dari operasional perbankan Syariah di lapangan tidak merujuk pada kitab-kitab fiqh muamalah atau pandangan ahli fiqh tertentu yang tersebar dalam berbagai media, tetapi parameter kepatuhan Syariahnya merujuk secara spesifik pada ketentuan fiqh yang ditetapkan dalam fatwa DSN MUI.

2. Pengawasan kepatuhan Syariah di lapangan.

   Pengawasan ini dilakukan oleh Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang harus ada di setiap bank syariah. Eksistensi DPS di suatu lembaga perbankan Syariah, tidak lepas dari peran DSN MUI.[30] Sejak awal, DSN MUI berperan dalam hal ini, yaitu sejak pemberian rekomendasi calon anggota DPS sebelum ditetapkan oleh Rapat Umum Pemegang Saham (RUPS). DSN MUI juga membentuk lembaga yang menstandarisasi kompetensi DPS, yaitu DSN INSTITUTE dan sertifikasi DPS yang diselenggarakan oleh Lembaga Sertifikasi Profesi Majelis Ulama Indonesia (LSP MUI). [31] DPS merepresentasikan otoritas pengawasan dalam kepatuhan syariah operasional bank syariah, sehingga DPS menjadi kepanjangan tangan MUI dalam memantau implementasi fatwa DSN MUI di lapangan.

---

29 Agus Triyanta, *Hukum Perbankan Syariah: Regulasi, Implementasi dan Formulasi Kepatuhannya terhadap Prinsip-Prinsip Islam*, Malang: Setara Press, 2016, h. 143-153

30 Muammar Arafat Yusmad, *Aspek Hukum Perbankan Syariah dari Teori ke Praktik,* Yogyakarta: Deepublish, 2018, h. 129

31 https://dsnmui. or. id/rekomendasi-dps/

Jika digambarkan dalam bentuk skema, proses dalam mengawal kepatuhan syariah operasional perbankan Syariah di Indonesia adalah sebagai berikut:

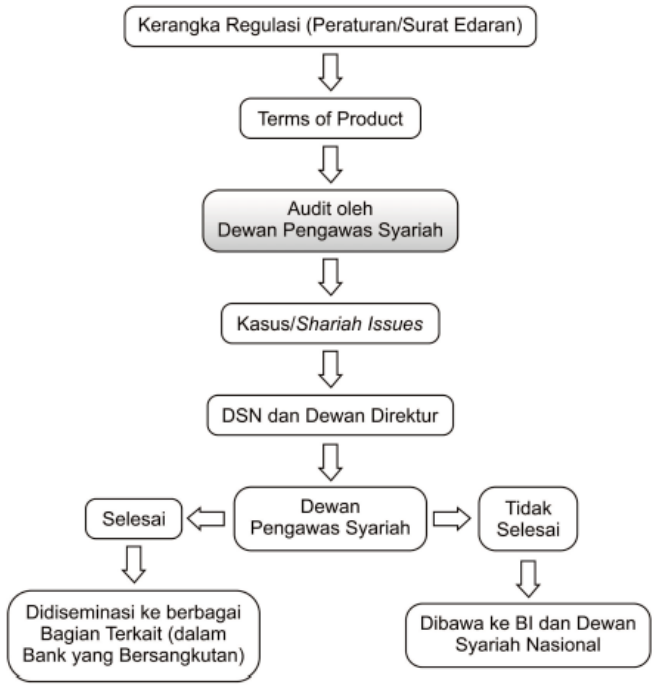


Diagram 1:
Proses Pengawalan kepatuhan syariah operasional perbankan Syariah di Indonesia
Sumber: Agus Triyanta, 2016, h. 187

DSN-MUI yang didirikan pada tahun 2000, hingga Desember 2022 ini telah menerbitkan 152 fatwa,[32] meliputi fatwa terkait giro, tabungan, deposito, murabahah, jual beli salam, pembiayaan musyarakah, pembiayaan ijarah, wakalah, kafalah, hawalah, diskon dalam murabahah, pencadangan penghapusan aktiva produktif, investasi Reksadana Syariah, safe deposit box, rahn emas, rekening koran Syariah, obligasi Syariah, letter of credit, pasar modal Syariah, Syariah Charged card, sertifikat bank Indonesia Syariah ju'alah, hak memesan efek terlebih dahulu (HMETD) Syariah, Surat Berharga Syariah Negara, sale and lease back, BPJS, dana pensiun, rumah sakit Syariah, pariwisata Syariah, uang elektronik, fintech syariah, crowd funding, sukuk wakaf, dropship, dan lain-lain. Fatwa yang paling banyak adalah terkait dengan jawaban atas

32 https://dsnmui. or. id/kategori/fatwa/

masalah-masalah perbankan Syariah.

Jika dikalkulasi, dari 152 fatwa DSN MUI tersebut, pada tahun-tahun awal penerbitannya, mayoritas berkenaan dengan operasional perbankan Syariah. Dapat dikatakan bahwa fatwa terkait operasional perbankan Syariah adalah sangat dominan. Hal ini tidak lepas dari fakta historis bahwa praktik ekonomi dan keuangan Syariah di Indonesia, diawali dengan hadirnya bank Syariah. Bahkan hingga kini, rasanya brand perbankan Syariah masih menjadi top of mind dalam benak masyarakat terkait praktik praktik ekonomi dan keuangan Syariah di Indonesia.

D. Penutup

Indonesia merupakan salah negara yang menerapkan *dual banking system* dalam sistem perbankan nasional, yakni perbankan konvensional dan Syariah berjalan beriringan dalam sistem perbankan. Eksistensi perbankan Syariah telah mendapatkan payung hukum yang jelas, walaupun dalam perjalanannya menempuh proses *tadrîj,* yaitu bertahap, yaitu 1) tahap pengenalan bank Syariah (istilah bagi hasil dalam UU Nomor 7 Tahun 1992). Tahap ke 2), tahap penguatan, yaitu secara tegas disebut bank Syariah dalam UU Nomor 10 Tahun 1998, dan tahap ke 3), tahap justifikasi, yakni keputusan atau pembenaran terhadap eksistensi bank Syariah dengan diundangkannya UU Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah (UUPS). Regulasi perbankan Syariah nasional yang sudah kokoh itu memiliki keterkaitan yang signifikan dengan fatwa DSN-MUI. Fatwa yang pada dasarnya tidak masuk dalam tidak masuk dalam jenis dan hierarki Peraturan perundang-Undangan yang berlaku di Indonesia, namun sesuai amanat UU No. 21 Tahun 2008, fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI harus diserap dan dipositivisasi ke dalam peraturan-peraturan yang dirumuskan oleh lembaga yang berwenang dalam perbankan, dalam hal ini adalah Bank Indonesia dan atau OJK. Peraturan Bank Indonesia (PBI) atau Peraturan Otoritas Jasa Keuangan (POJK) itulah yang memiliki kekuatan hukum mengikat bagi operasional perbankan Syariah. Di sisi lain, fatwa DSN MUI secara keseluruhan memiliki urgensitas yang sangat tinggi dalam kepatuhan Syariah, karena fatwa DSN MUI menjadi parameter pengawalan kepatuhan Syariah di lapangan.

Referensi

Agus Widarjono, *Meneguhkan Kembali Prinsip Ekonomi Bagi Hasil Bank Syariah Menuju Kestabilan Sektor Perbankan*, Pidato Pengukuhan Guru Besar, Yogyakarta; UII, 2022

Ali Rama, "Studi Komparasi Regulasi Tata Kelola Syariah Bagi Perbankan Syariah Di Negara-Negara Muslim Minoritas", *Al-Masraf: Jurnal Lembaga Keuangan dan Perbankan,* Vol 3, No 2 (2018): Juli - Desember 2018

Darsono-Ali Sakti dkk, *Dinamika Produk dan Akad Keuangan Syariah di Indonesia*, Depok: Rajawali Pers, 2017

Devid Frastiawan AS, Pengantar Perbankan Syariah di Indonesia (Sejarah, Perkembangan, Regulasi, dan Fatwa), Ponorogo: UNIDA Gontro Press, 2022

Hamdi Agustin dan Zulkifli Rusby, *Manajemen Bank Syariah, Konsep dan Praktik,* (Jakarta: Rajawali Pers, 2022), h. 286

https://dsnmui. or. id/kategori/fatwa/

https://dsnmui. or. id/rekomendasi-dps/

https://www. mkri. id/index. php?page=web. Berita&id=18473&menu=2

https://www. mkri. id/index. php?page=web. Berita&id=18473&menu=2

Ja'far Baehaqi, "Paradoks Fatwa Dewan Syariah Majelis Ulama Indonesia Dalam Regulasi Hukum Perbankan Syariah", *Al-Ahkam*, Volume 27, Nomor 1, April 2017

M. Shabri Abd. Majid, Regulasi Perbankan Syariah: Studi Komparatif Antara Malaysia Dan Indonesia, *Media Syariah*, Vol. XVI No. 1 Juni 2014, h. 231

Muammar Arafat Yusmad, *Aspek Hukum Perbankan Syariah dari Teori ke Praktik,* Yogyakarta: Deepublish, 2018

Muhammad Majdy Amiruddin, Imposisi Fatwa Terhadap Regulasi Perbankan Syariah (Studi Komparasi Perbankan Syariah Indonesia dan Malaysia), *Bilancia*, Vol. 12 No. 1, Januari-Juni 2018

Nur Hidayah, *Ekonomi Syariah di Indonesia: Tinjauan Aspek Hukum*, Yogyakarta: Deepublish, 2022.

Nur Hidayah, Fatwa-Fatwa Dewan Syariah Nasional Atas Aspek Hukum Islam Perbankan Syariah Di Indonesia, *Al-'Adalah*, Vol. X, No. 1 Januari 2011, h. 23

Nur Hidayah, *Fatwa-Fatwa Dewan Syariah Nasional Kajian Terhadap Aspek Hukum Islam Perbankan Syariah di Indonesia*, Pusat Penelitian dan Penerbitan (Puslitpen) Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019

Nur Kholis dkk, *Pengantar Ekonomi Islam*, Departemen Ekonomi dan Keuangan Syariah - Bank Indonesia, 2021

Nur Kholis, Pengaruh Politik Dalam Perkembangan Praktik Ekonomi Islam Di Indonesia, *Jurnal MILLAH*, Magister Studi Islam UII (accredited), Vol. XII, No. 1, Agustus 2013

Nur Kholis, Potret Politik Ekonomi Islam di Indonesia Era Reformasi, *Jurnal MILLAH*, Magister Studi Islam UII (accredited), Vol. X, No. 2, Februari 2011

Nur Kholis, Praktik Ekonomi Islam di Indonesia dan Implikasinya bagi Pembangunan Karakter Bangsa, *AHKAM, Jurnal Hukum Islam*, Vol. 13, NO. 02, ISSN 1411-271X, Nop 2011

Nur Kholis, Prospek Pendidikan Ekonomi Islam Pasca Lahirnya UU Perbankan Syariah dan UU SBSN, *Jurnal La_Riba*, ISSN 1978-6751, Vol. II, No. 2, Desember 2008

OJK, *Statistik Perbankan Syariah*, Jakarta: OJK, Juli 2022

Peraturan Bank Indonesia Nomor 10/32/PBI/2008 tentang Komite Perbankan Syariah, Pasal 5

Sofyan Al-Hakim, Perkembangan regulasi perbankan syariah di Indonesia, *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan,* Volume 13, No. 1, Juni 2013

St. Nurjannah, Regulasi Perlindungan Hukum Simpanan Nasabah Jasa Perbankan Syariah, *Jurnal Widya Pranata Hukum,* Vol. 2 Nomor 1 Februari 2020

Sutan Remy Sjahdeini, *Perbankan Syariah: Produk-produk dan Aspek-Aspek Hukumnya*, Jakarta: Kencana, 2018

Ulumuddin, M. (2019). Orientasi dan Perkembangan Regulasi Perbankan Syariah. *At-Tahdzib: Jurnal Studi Islam Dan Muamalah,* 6(2), http://ejournal. kopertais4. or. id/mataraman/index. php/tahdzib/article/view/3625, h. 128 - 138.

UU No 10 tahun 1998.

UU No 7 Tahun 1992 tentang Perbankan

UU Nomor 12 tahun 2011 Tentang Pembentukan peraturan Perundang-undangan

Yadi Janwari, "Penerapan Prinsip Tadrīj Dalam Proses Regulasi Perbankan Syariah", *Al Manahij*, Vol 6, No 2 (2016)

4

URGENSI PELABELAN SYARIAH PADA PASAR MODAL (ANALISIS IMPLIKASI SYARIAH DALAM KONTESTASI PASAR MODAL)

Muhammad Fiqih Cholidi
[1]*Program Kader Ulama Masjid Istiqlal dan Institut PTIQ Jakarta*
[1]*fiqihmuhammad26@gmail. com*

Abstrak

Artikel ini berusaha mengupas sisi distingtif antara Pasar Modal pada umumnya dan Pasar Modal Syariah tidak hanya dari prinsip-prinsip syariah yang dijalankan, namun dari efektivitas penerapannya yang berbeda dari Pasar Modal pada umumnya, sehingga maslahat yang diinginkan syariah berimplikasi kepada individu ataupun sosial sebagai pelaku Pasar Modal, bahkan implikasinya meluas kepada pertumbuhan ekonomi negara. Adanya anggapan bahwa pasar modal syariah hanya menjadikan kata "syariah" sebagai strategi promosi kepada umat Islam sebagai mayoritas, menjadi titik berangkat dari penulisan artikel ini. Melalui pendekatan komparatif yang disertai dengan analisis kualitatif terhadap data-data yang bersumber dari kepustakaan seperti buku-buku dan jurnal-jurnal, artikel ini membuktikan bahwa maraknya emiten non-Islami untuk ikut serta meramaikan bursa efek Indonesia menjadi bukti inklusivitas pasar modal syariah. Selain itu, maslahat dan nilai ekonomi etis yang diadopsi dari prinsip-prinsip syariah sesuai dengan nilai-nilai ekonomi pada umumnya. Meskipun awal peresmiannya berangkat dari keadaan umat Islam secara khusus dan diinisiasi oleh lembaga Islam, namun tujuan pasar modal syariah untuk memberi dampak yang signifikan memberikan indikasi bahwa pasar modal syariah bukanlah lembaga khusus umat Islam, namun ia adalah lembaga untuk seluruh masyarakat Indonesia. Konsep berpikir inilah yang perlu ditanamkan kepada masyarakat Indonesia secara keseluruhan.

Abstract

This article attempts to explore the distinctive side between the Capital Market in general and the Islamic Capital Market, not only from the Sharia principles that are implemented but from the effectiveness of its implementation, which is different from the Capital Market in general, so that the benefits desired by sharia have implications for individuals or society as market actors. Capital, even the implications, extends to the country's eco-

nomic growth. There is an assumption that the Islamic capital market only uses the word "sharia" as a promotion strategy to Muslims as the majority, which is the starting point of writing this article. Through a comparative approach accompanied by a qualitative analysis of data sourced from literature such as books and journals, this article proves that the rise of non-Islamic issuers to enliven the Indonesian stock exchange is proof of the inclusiveness of the Islamic capital market. In addition, the benefits and ethical economic values adopted from Sharia principles follow economic values. Even though the initial inauguration departed from the condition of the Muslim community precisely and was initiated by an Islamic institution, the aim of the Islamic capital market to have a significant impact indicates that the Islamic capital market is not a particular institution for Muslims. Still, it is an institution for all Indonesian people. This thinking concept needs to be instilled in Indonesian society as a whole.

A. Pendahuluan

Islamisasi produk dan konsep ilmiah marak terjadi di dunia Islam kini. Usaha ini didorong oleh perkembangan keilmuan Barat yang dianggap jauh dari nilai-nilai Islami. Tak ayal Islamisasi ini juga digunakan sebagai legitimasi terhadap beberapa ide-ide dan konsep pemikiran dari Barat yang memiliki nilai maslahat yang mendukung kemajuan manusia. Adanya legitimasi ini merupakan pembuktian bahwa Islam memiliki aturan yang meliputi semua aspek kehidupan, sehingga ide, konsep, dan praktik apa pun di dalam kehidupan memiliki tatanannya tersendiri dalam Islam. Kenyataan di atas dapat dibuktikan dari bagaimana Dewan Syariah Nasional (DSN) dalam labelisasi syariah terhadap pasar modal yang sebelumnya sudah marak di Indonesia sebelum ditetapkan sebagai undang-undang pada tahun 1995.

Dalam keputusan DSN No. 40 tahun 2003, terdapat beberapa pertimbangan mengenai labelisasi syariah dalam pasar modal, termasuk di antaranya adalah peningkatan popularitas prinsip syariah dalam pasar modal yang telah dikembangkan di berbagai negara. Hal ini dipandang oleh peneliti sebagai bagian dari upaya global dalam Islamisasi yang berpengaruh terhadap Islamisasi Pasar Modal di Indonesia. DSN juga mempertimbangkan bahwa umat Islam di Indonesia membutuhkan pasar modal yang beroperasi sesuai dengan prinsip syariah. Dari dua pertimbangan tersebut, peneliti melihat adanya pilihan "jalan aman" yang disediakan oleh DSN bagi umat Islam di Indonesia yang ingin berpartisipasi dalam Pasar Modal Syariah. Namun, apakah pilihan "jalan aman" ini dapat meningkatkan popularitas Pasar Modal di Indonesia sehingga Pasar Modal Syariah dapat menciptakan persaingan yang men-

dorong pertumbuhan ekonomi di negara ini?

Artikel ini bertujuan untuk menganalisis perbedaan yang signifikan antara Pasar Modal konvensional dan Pasar Modal Syariah, tidak hanya berdasarkan prinsip-prinsip syariah yang diterapkan, tetapi juga dari segi efektivitas penerapannya yang berbeda dengan Pasar Modal konvensional. Dengan demikian, keuntungan yang diinginkan oleh prinsip-prinsip syariah akan berdampak pada individu dan masyarakat sebagai pelaku Pasar Modal, bahkan dapat berdampak secara luas pada pertumbuhan ekonomi negara. Penelusuran terhadap beberapa aspek ini sangat penting untuk membuktikan bahwa labelisasi syariah tidak hanya merupakan formalitas agama yang bertujuan untuk menghindari transaksi yang melibatkan dana yang dianggap haram oleh pelaku pasar, tetapi juga memberikan kontribusi bagi perkembangan Pasar Modal di Indonesia.

Dari beberapa literatur yang membahas tentang pasar modal syariah, peneliti belum menemukan pembahasan aspek di atas, seperti artikel yang ditulis oleh Muhammad Yafiz dengan judul "Saham dan Pasar Modal Syariah: Konsep, Sejarah, dan Perkembangannya". Dalam artikel ini Yafiz hanya mengelaborasi implementasi perspektif syariah terhadap sektor finansial di negara-negara Islam, sehingga artikel ini menjadikan pendekatan historis terhadap saham dan pasar modal sebagai pisau analisis kajiannya. Meskipun artikel ini meninjau implementasi perspektif syariah sebagaimana artikel yang akan dibahas, namun pendekatan aplikatif yang meninjau maslahat sebagai aspek syariah menjadi poin pembeda antara artikel yang akan dibahas dengan artikel ini.

Artikel lain yang bersinggungan dengan pembahasan artikel yang akan dibahas, adalah artikel yang ditulis oleh Ahmad Nazir dengan judul "Pasar Modal Syariah di Indonesia". Artikel ini sangat umum meskipun ia mendeskripsikan prinsip-prinsip syariah yang menjadi pembeda dengan Pasar Modal pada umumnya. Keumuman prinsip syariah dalam artikel ini dicari implikasinya pada artikel yang akan dibahas, sehingga prinsip syariah yang pada dasarnya membawa kemaslahatan dapat terealisasi dalam skala nasional.

B. Metode

Artikel ini menemukan distingsi Pasar Modal Syariah dari Pasar Modal pada umumnya dengan mengangkat prinsip-prinsip syariah sebagai pendukung kebutuhan perkembangan manusia secara personal, sosial, maupun nasional. Untuk menemukannya, artikel ini menggunakan metode *library research* dengan mengumpulkan data melalui buku-buku dan jurnal-jurnal dan dianalisis secara kualitatif. Untuk mempertajam analisis, artikel ini menggunakan pendekatan *maqās}id* untuk melihat maslahat yang ingin dicapai oleh prinsip-prinsip syariah ini. Selain itu, peninjauan kepada kasus-kasus tertentu dilakukan dalam artikel ini untuk membuktikan implikasi prinsip-prinsip tersebut dalam perekonomian masyarakat nasional.

C. Diskusi Dan Pembahasan

1. Pasar Modal di Indonesia

a. Sejarah Pasar Modal di Indonesia

Pasar modal adalah salah satu bentuk aktivitas yang dilakukan oleh lembaga keuangan non-bank sebagai upaya untuk mengembangkan sumber-sumber pembiayaan bagi perusahaan.[1] Karena skala yang besar dan membutuhkan modal yang signifikan, pasar modal memiliki sifat yang eksklusif sehingga tidak semua penduduk Indonesia dapat berpartisipasi di dalamnya. Perkembangan pasar modal di Indonesia dimulai sejak masa pendudukan Belanda dengan nama Vereniging Voor de Effekteenhundel pada tahun 1912, yang tujuannya adalah untuk mengumpulkan dana guna mendukung ekspansi usaha perkebunan milik Kolonial Belanda.

Setelah Indonesia merdeka, pada 1 September 1951, dikeluarkan Undang-Undang Darurat No. 13 tentang bursa yang kemudian menjadi Undang-Undang Bursa No. 15 tahun 1952. Sejak era Orde Baru, pemerintah mulai memberikan perhatian serius terhadap pertumbuhan dan perkembangan pasar modal.

Pasar modal memiliki skala yang besar dan memerlukan modal yang signifikan, sehingga membuatnya menjadi akses

1 Muhammad Yafiz, "Saham dan Pasar Modal Syariah: Konsep, Sejarah, dan Perkembangannya," *Miqot* 32, no. 2 (Desember 2008): 235.

yang terbatas dan tidak semua warga Indonesia dapat terlibat di dalamnya. Sejarah perkembangan pasar modal di Indonesia bermula pada masa pendudukan Belanda dengan nama *Vereniging Voor de Effekteenhundel* pada tahun 1912, yang bertujuan untuk mengumpulkan dana dalam rangka mendukung ekspansi usaha perkebunan yang dimiliki oleh Kolonial Belanda.

Setelah Indonesia merdeka, pada 1 September 1951, dikeluarkan Undang-Undang Darurat No. 13 tentang bursa yang kemudian menjadi Undang-Undang Bursa No. 15 tahun 1952. Pada masa Orde Baru, pemerintah mulai memberikan perhatian serius terhadap pertumbuhan dan perkembangan pasar modal di Indonesia.[2] Pada tanggal 10 Agustus 1977, terbentuk Badan Pelaksana Pasar Modal (Bapepam) yang kemudian mengalami perubahan menjadi Badan Pengawas Pasar Modal pada tahun 1991, dan saat ini dikenal sebagai Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan (Bapepam & LK). [3] Di samping itu, perjalanan sejarah pasar modal juga ditandai dengan dilakukannya beberapa kali deregulasi seperti Paket Oktober (Pakto) 1988 dan Paket Desember (Pakdes) 1988.

Perjalanan perkembangan pasar modal ini menggambarkan pentingnya dan kebutuhan akan keberadaan pasar modal di Indonesia. Meskipun menghadapi tantangan dan fluktuasi, lembaga ini terus eksis dan memberikan kontribusi terhadap pertumbuhan ekonomi nasional dengan didukung oleh kebijakan pemerintah yang sesuai. Fluktuasi tersebut dapat dimengerti, mengingat pasar modal menyediakan sumber pembiayaan jangka panjang yang berperan dalam investasi untuk menciptakan lapangan kerja, memperluas aktivitas ekonomi, dan meningkatkan volume kegiatan perekonomian. Namun, saat dilihat dari sudut pandang yang berbeda, pasar modal dapat memberikan kesan orientasi yang hanya terfokus pada kegiatan berbasis

2 Tercatat mulai dari 1994 sampai dengan tahun 2005 saja 1994 (kurang lebih 12 tahun Bursa Efek Jakarta (BEJ) berkembang dengan sangat pesat bila ditinjau dari berbagai indikator yang lazim digunakan sebagai tolak ukur kemajuan bursa. Jumlah emiten bertambah dari 217 (1994) menjadi 336 (2005) atau sebesar 54, 8 %. Volume saham yang tercatat bertambah dari 23, 85 miliar saham (1994) menjadi 401, 87 miliar saham (2005). Demikian pula halnya dengan nilai kapitalisasi pasar setiap tahun bertambah dari Rp 103, 84 triliun (1994) menjadi Rp 801, 25 triliun (2005) atau naik sebesar 771, 6 %. Lihat David Sukardi Kodrat, "Efisiensi Pasar Modal Saat Buliish dan Bearish di Pasar Modal," dalam www. mmt. its. ac. id/library/wp.

3 Yafiz, "Saham dan Pasar Modal Syariah: Konsep, Sejarah, dan Perkembangannya," 236.

keuangan.[4] Perspektif ini kemudian menimbulkan kekhawatiran di kalangan para pengamat ekonomi dan memicu gerakan untuk menerapkan prinsip-prinsip syariah dalam pasar modal di Indonesia.

Dalam konteks pergerakan pasar modal di Indonesia, negara ini memiliki definisi yang khusus. Definisi ini dapat ditemukan dalam Undang-Undang No. 8 Tahun 1995, di mana pasar modal mencakup kegiatan yang terkait dengan penawaran umum dan perdagangan efek, perusahaan publik yang terkait dengan efek yang diterbitkannya, serta lembaga dan profesi yang terkait dengan efek tersebut. [5] Jika kita melihat pengertian di atas dari perspektif umum pasar modal seperti yang dijelaskan oleh para tokoh, misalnya John Black dalam kamus *Oxford A Dictionary of Economics*,[6] maka pengertian yang ditawarkan oleh UU No. 8 Tahun 1995 lebih bersifat inklusif, di mana efek (sekuritas) diharapkan dapat menjadi barang yang diperdagangkan oleh seluruh lapisan masyarakat, baik sebagai individu, sosial, maupun lembaga.

b. Pelabelan Syariah pada Pasar Modal di Indonesia

Ketika membahas pasar modal, biasanya kita akan membayangkan transaksi pasar yang tidak terkait dengan prinsip syariah. Namun, sebenarnya di Pasar Modal Indonesia sejak tahun 1997 telah dikenal istilah investasi dalam pasar modal syariah. Hal ini ditandai dengan munculnya produk pasar modal seperti "Reksa Dana Syariah" dari *Danareksa Investment Management*.[7] Perkembangan produk syariah tersebut merupakan tonggak awal dalam pendirian pasar modal syariah di Indonesia, yang tidak terlepas dari peran tokoh Prof. Iwan P. Pondjowino. Beliau berhasil memperoleh persetujuan dari Badan Pengawas Pasar Modal (Bapepam) untuk meluncurkan reksa dana syariah pertama yang diberi

4 Yafiz, 236.

5 Ali Geno Berutu, *Pasar Modal Syariah Indonesia* (*Konsep dan Produknya*) (Salatiga: LP2M IAIN Salatiga, 2020), 11.

6 Menurut John Black, pasar modal adalah bursa saham dan lembaga lain di mana sekuritas dibeli dan dijual, lihat John Black, *Oxford A Dictionary Economics* (New York: Oxford University Press, 1997), 51.

7 Berutu, *Pasar Modal Syariah Indonesia* (*Konsep dan Produknya*), 11.

nama "Danareksa Syariah".[8] Namun, pada saat itu, belum ada fatwa ulama yang menjadi panduan untuk pelaksanaan transaksi di pasar modal dan reksa dana syariah.

Pada tanggal 18 April 2001, untuk pertama kalinya, Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) mengeluarkan fatwa yang berhubungan langsung dengan pasar modal, yaitu Fatwa No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi untuk Reksa Dana Syariah. Hal ini menunjukkan bahwa fatwa tersebut muncul sebagai respons terhadap produk yang telah ada, memberikan landasan untuk instrumen pasar modal syariah yang muncul sebelumnya.

Namun, fatwa DSN-MUI ini belum diadopsi oleh Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan (Bapepam-LK) sebagai peraturan dalam pasar modal syariah. Oleh karena itu, para pelaku pasar (investor) belum terikat oleh fatwa tersebut. Sebagai acuan, investor pada waktu itu masih mengandalkan emiten yang tergabung dalam Jakarta Islamic Index (JII) yang berjumlah 30 emiten untuk berinvestasi dalam saham syariah.[9]

Pasar modal syariah kemudian secara resmi diluncurkan pada tanggal 14 Maret 2003 oleh Menteri Keuangan pada waktu itu, yaitu Bapak Boediono. Perkembangan lembaga pasar modal syariah di Indonesia dimulai dengan penandatanganan Memorandum of Understanding (MoU) antara Bapepam dan DSN-MUI pada tanggal tersebut. MoU ini menciptakan kesepahaman antara kedua belah pihak dan mendorong penerbitan Fatwa No. 40/DSN-MUI/2003 pada tanggal 4 Oktober 2003 tentang Pedoman Umum dan Penerapan Prinsip Syariah di Pasar Modal.

Selain itu, penting untuk dicatat bahwa masih ada pandangan di kalangan umat Islam bahwa berinvestasi di pasar modal adalah sesuatu yang tidak diperbolehkan (haram) berdasarkan ajaran Islam. Namun, di sisi lain, Indonesia juga perlu menarik minat investor asing, terutama dari negara-negara Timur Tengah yang dianggap memiliki potensi investasi.

Fatwa ini dikeluarkan sebagai respons terhadap kebutu-

8 Ulfah Nur Afiyah dan Moch Mahbub, "Analisis Fatwa DSN-MUI No. 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal," *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 6, no. 1 (Januari 2019): 86.

9 Afiyah dan Mahbub, 87.

han masyarakat akan panduan dalam pasar modal syariah pada saat itu. Perkembangan sistem keuangan syariah dalam beberapa dekade terakhir telah berpengaruh terhadap perkembangan pasar modal berdasarkan prinsip syariah di banyak negara, termasuk Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa pasar modal telah menjadi kebutuhan bagi pelaku ekonomi yang ingin melakukan transaksi yang sesuai dengan prinsip syariah. Namun, agar implementasinya sesuai dengan prinsip syariah, diperlukan pedoman atau rambu-rambu tentang bagaimana transaksi dalam pasar modal seharusnya dilakukan.[10]

Dalam praktik pelaksanaan pasar modal, pertimbangan utama dalam diterbitkannya fatwa DSN ini adalah adanya unsur-unsur yang dianggap merusak (*d}ār*), tipu-tipu (*gharar*), riba, judi (*maysir*), suap (*risywah*), maksiat, dan kezaliman dalam transaksi pasar modal. Hal ini mengundang pertanyaan apakah unsur-unsur tersebut dilegalkan oleh negara atau apakah mereka dilegalkan karena memenuhi standar umum yang ditetapkan oleh negara?

Berkaitan dengan pertanyaan tersebut, Prof. Iwan P. Pondjowinoto berpendapat bahwa penggunaan istilah prinsip syariah dalam pasar modal disebabkan karena pada hakikatnya prinsip-prinsip yang diterapkan dalam pasar modal dan bursa efek sudah sejalan dengan prinsip syariah.[11] Hal ini menunjukkan bahwa sebenarnya dalam sistem pasar modal konvensional telah terdapat unsur-unsur prinsip syariah, hanya saja belum diungkapkan secara resmi melalui fatwa atau peraturan lainnya. Namun, menurut OJK (Otoritas Jasa Keuangan), penggunaan istilah prinsip syariah dalam pasar modal lebih sesuai, mengingat kegiatan di pasar modal termasuk dalam muamalah yang memiliki asas dasar bahwa semua hal diperbolehkan kecuali ada dalil yang melarang. Meskipun begitu, penggunaan istilah pasar modal syariah lebih dikenal daripada "prinsip syariah di pasar modal."

Dalam penerapan prinsip syariah dalam produk pasar modal, terdapat dua aspek penting. Pertama, aspek kaidah dan

10 Afiyah dan Mahbub, 88.

11 Iwan P. Pondjowinoto, *Prinsip Syariah di Pasar Modal Pandangan Praktisi* (Jakarta: Modal Publication, 2003), viii.

prinsip syariah yang menjadi batasan (larangan) yang harus dihindari oleh produk syariah, mulai dari proses penciptaan, masa transaksi, hingga masa jatuh tempo di pasar modal. Aspek pertama ini berfokus pada legalitas formal akad berdasarkan metodologi usul fiqh dan fikih muamalah. Kedua, aspek orientasi produk syariah yang dibangun berdasarkan karakteristik uniknya sebagai implementasi dari kriteria nilai-nilai syariah. Aspek ini berfokus pada pemenuhan maqasid asy-syariah pada produk syariah dalam pasar modal.[12]

Prinsip syariah dalam kasus perbankan syariah merupakan aturan perjanjian berdasarkan hukum Islam antara bank dan pihak lain untuk penyimpanan dana atau kegiatan pembiayaan usaha, atau kegiatan lainnya yang dinyatakan sesuai dengan syariah. Berdasarkan pengertian tersebut, telah jelas bahwa jika pasar modal syariah adalah pasar modal yang dijalankan dengan prinsip-prinsip syariah, setiap transaksi surat berharga di pasar modal dilaksanakan sesuai dengan ketentuan syariat Islam.

2. Bentuk Ideal Pasar Modal

Pasar modal sebelumnya dianggap mengandung unsur-unsur prinsip syariah dan memiliki beberapa syarat ideal yang mempengaruhi integritas produk dan transaksi. Jika diterapkan dalam konteks syariat, hal ini dapat mencapai kemaslahatan umum yang melampaui dua pihak yang terlibat dalam transaksi. Iwan P. Pondjowinoto menyampaikan beberapa syarat ideal ini, yang mencakup hal-hal berikut. Pertama, emiten dan efek yang diterbitkannya harus memenuhi prinsip keadilan, kehati-hatian, dan transparansi. Kedua, para pelaku pasar (investor) harus memiliki pemahaman yang baik tentang risiko dan manfaat dari transaksi di pasar modal. Ketiga, infrastruktur informasi bursa efek harus tersedia secara merata di kalangan publik, didukung oleh mekanisme pasar yang adil. Keempat, pengawasan dan penegakan hukum oleh otoritas pasar modal harus dilakukan dengan efisien, efektif, dan ekonomis.[13]

Selain beberapa prinsip ideal pasar modal yang telah disebutkan sebelumnya, pasar modal di Indonesia juga mengikuti prinsip-

12 Afiyah dan Mahbub, "Analisis Fatwa DSN-MUI No. 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal," 90.

13 Pondjowinoto, *Prinsip Syariah di Pasar Modal Pandangan Praktisi*, 38.

prinsip yang diajukan oleh Bursa Efek Indonesia (BEI) sebagai regulator pasar modal di negara ini. Prinsip-prinsip tersebut diadopsi oleh BEI dari *International Organization of Securities Commissions* (IOSCO), dan berikut adalah rinciannya. *Pertama*, sebagai regulator pasar modal, SRO (*Self-Regulatory Organization*) harus diawasi oleh regulator dan juga harus mematuhi standar keadilan dan kerahasiaan dalam menjalankan fungsi dan wewenangnya. *Kedua*, sistem regulasi harus memastikan inspeksi, investigasi, pengawasan, penegakan peraturan, dan implementasi fungsi kepatuhan berjalan dengan efektif. *Ketiga*, pengungkapan informasi terkait hasil keuangan, risiko, dan informasi material lainnya yang berpengaruh terhadap keputusan investor harus dilakukan secara lengkap, akurat, dan tepat waktu. *Keempat*, standar akuntansi yang digunakan oleh emiten untuk menyusun laporan keuangan harus memiliki standar yang tinggi dan diterima secara internasional. *Kelima*, anggota bursa sebagai perantara pasar wajib memastikan kepatuhan terhadap standar internasional dan operasional perusahaan melalui fungsi internal yang bertujuan melindungi kepentingan dan aset nasabah serta menerapkan manajemen risiko yang baik. *Keenam*, peraturan harus dibuat untuk mendeteksi dan mencegah manipulasi serta praktik curang lainnya.[14]

Dari persyaratan ideal pasar modal di Indonesia yang telah disebutkan, peneliti melihat bahwa persyaratan tersebut lebih cenderung bersifat teknis. Namun, nilai-nilai yang dipegang teguh oleh pasar modal sebenarnya sudah sejalan dengan prinsip-prinsip syariah seperti keadilan, kehati-hatian, transparansi, kerahasiaan, serta pencegahan manipulasi dan praktik kecurangan. Beberapa nilai yang belum tercakup dalam dua sumber idealisme pasar modal tersebut dapat ditambahkan dengan prinsip-prinsip syariah. Dengan demikian, prinsip-prinsip syariah atau labelisasi syariah pada pasar modal di Indonesia menjadi sangat penting, mengingat persyaratan dasar pasar modal yang terlalu teknis sehingga pemenuhan persyaratan teknis ini seringkali lebih diutamakan daripada kualitas produk yang ditawarkan oleh emiten.

14 Otoritas Jasa Keuangan, *Pasar Modal* (Jakarta, 2016), 25–26.

3. Prinsip-prinsip Syariah dalam Pasar Modal dan Implikasinya pada Maslahat

Prinsip-prinsip dasar pasar modal yang umum dan lebih berfokus pada aspek teknis ditekankan kembali melalui prinsip syariah sebagai berikut. Pertama, pentingnya kehalalan produk atau jasa dari kegiatan usaha, karena menurut prinsip syariah, manusia hanya diperbolehkan mendapatkan atau meningkatkan harta dari hal-hal yang halal dan baik. Kedua, adanya kegiatan usaha yang spesifik dengan manfaat yang jelas, sehingga tidak ada keraguan mengenai hasil usaha yang akan menjadi objek perhitungan keuntungan. Ketiga, keberadaan mekanisme bagi hasil yang adil dan baik, baik dalam hal keuntungan maupun kerugian, sesuai dengan kesepakatan masing-masing pihak. Keempat, penekanan pada mekanisme pasar yang wajar dan prinsip kehati-hatian, baik bagi emiten maupun investor.[15]

Meskipun pasar modal merupakan bagian dari aktivitas muamalah dalam perspektif syariah, transaksi di dalamnya diizinkan selama tidak melanggar prinsip-prinsip yang ditetapkan oleh syariah. Syariah berperan dalam menentukan maslahat atau manfaat yang dihasilkan oleh pasar modal. Syed Othman Alhabshi, dalam tulisannya yang berjudul *Development of Capital Market under Islamic Principles*, memberikan deskripsi analitis tentang keberadaan pasar modal yang sesuai dengan prinsip syariah dan peran optimalnya terhadap pertumbuhan dan ekspansi ekonomi. Analisisnya menggunakan pendekatan penerapan prinsip-prinsip syariah dalam transaksi pasar modal dengan fokus pada tujuan dari penerapan prinsip-prinsip syariah itu sendiri.

Menurut Alhabshi, tujuan-tujuan syariah dalam konteks ekonomi, seperti distribusi pendapatan dan kekayaan yang adil serta terciptanya keseimbangan ekonomi, dapat terwujud melalui penerapan prinsip-prinsip syariah dalam berbagai aktivitas ekonomi dan keuangan syariah, termasuk pasar modal sebagai lembaga keuangan. Beberapa prinsip yang termasuk di dalamnya adalah larangan riba (bunga) sebagaimana diatur dalam Surah Al-Baqarah [2]: 275-276 dan ayat 278-290.[16] Prinsip pelarangan *gharar* (larangan trans-

15 Afiyah dan Mahbub, "Analisis Fatwa DSN-MUI No. 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal," 90.

16 Syed Othman Alhabshi, "Development of Capital Market under Islamic Principles," http://vlib.unitarklj1. edu. my/staff-publication/datuk/CAPMART. pdf, t. t.

aksi yang meragukan) melibatkan transaksi yang memiliki spekulasi yang mengandung ketidakjelasan atau risiko penipuan. Hal ini mencakup praktik seperti penawaran palsu (najsy), transaksi atas barang yang belum dimiliki (*short selling*/ *bai'u mā laisa bi al-mamlūk*), penjualan barang yang belum jelas (*bai'u al-ma'dūm*), pembelian untuk penimbunan efek (*ihtikār*), serta penyebarluasan informasi yang menyesatkan atau menggunakan informasi orang dalam untuk mendapatkan keuntungan dalam transaksi yang dilarang (*insider trading*). Prinsip lainnya meliputi larangan bertransaksi dengan makanan dan minuman yang haram (tidak halal), prinsip kesederhanaan, prinsip etika perilaku, dan prinsip kepemilikan yang sempurna.[17]

Semua prinsip di atas akan menjadi dasar untuk mengatur kegiatan ekonomi dan keuangan, terutama di pasar modal. Dengan adanya berbagai ketentuan dan perspektif syariah seperti yang telah dijelaskan, tidak semua produk pasar modal dapat dijadikan sebagai objek investasi karena banyak yang bertentangan dengan prinsip syariah. Oleh karena itu, investasi di pasar modal harus dilakukan secara selektif dan hati-hati (*ih}tiyat}*) agar tidak melibatkan produk yang tidak halal. Hal ini mendorong perlunya islamisasi pasar modal.

Keberadaan saham dan pasar modal syariah saat ini menjadi sangat penting karena memiliki peran dan fungsi ekonomi dan keuangan yang strategis. Metwali, seperti yang dikutip oleh Agustianto, menjelaskan tujuan strategis dari pasar modal syariah, antara lain: *Pertama*, memberikan kesempatan kepada masyarakat untuk berpartisipasi dalam kegiatan bisnis dan mendapatkan bagian dari keuntungan dan risiko yang terkait. *Kedua*, memberikan kemungkinan bagi pemegang saham untuk menjual saham mereka dan mendapatkan likuiditas. *Ketiga*, memberikan kesempatan bagi perusahaan untuk meningkatkan modal dari sumber eksternal guna membangun dan mengembangkan lini produksi mereka. *Keempat*, memisahkan operasi bisnis dari fluktuasi jangka pendek pada harga saham yang umumnya terjadi pada pasar modal konvensional. *Kelima*, memungkinkan investasi pada ekonomi didasarkan pada kinerja kegiatan bisnis seperti yang tercermin dalam harga saham.[18]

17 Yafiz, "Saham dan Pasar Modal Syariah: Konsep, Sejarah, dan Perkembangannya," 238.
18 Yafiz, 238–39.

4. Distingsi Instrumental Pasar Modal Konvensional dan Syariah

Selain menunjukkan prinsip syariah yang membawa kepada maslahat, menunjukkan perbedaan atau distingsi antara pasar modal konvensional dan syariah pun penting untuk menunjukkan sisi urgensi adanya pasar modal syariah. Meskipun secara pengelola dan lembaga yang menaunginya sama, namun beberapa akad transaksi menjadi pembeda, termasuk pengelolaan dana dan penyalurannya sebagaimana disebutkan di atas, sehingga perbandingan secara *apple to apple* di setiap instrumennya menjadi salah satu objek kajian dalam artikel ini.

Sebelumnya, dalam pasar modal syariah, selain prinsip syariah, terdapat juga prinsip modal syariah, di antaranya, *pertama*, instrumen/ efek yang diperjualbelikan harus sejalan dengan prinsip syariah yang terbebas dari unsur *maysir* (judi), *gharar* (ketidakpastian), haram, riba dan batil. *Kedua*, emiten yang mengeluarkan efek syariah baik berupa saham atau pun sukuk harus menaati semua peraturan syariah. *Ketiga*, semua efek harus berbasis pada harta atau transaksi riil, bukan mengharapkan keuntungan dari kontrak utang piutang.[19]

Ditinjau dari instrumennya, setiap instrumen pasar modal syariah memiliki kekhasan yang berbeda dengan instrumen pasar modal konvensional. *Pertama*, perbedaan pada obligasi atau surat hutang. Perbedaan mendasar dari keduanya adalah dalam pendapatan dan *return*, di mana obligasi konvensional pendapatan atau *return* didapat dari bunga yang besarnya sudah ditetapkan/ditentukan di awal transaksi dilakukan, sedangkan pada obligasi syariah pendapatan didapat dari bagi hasil di masa yang akan datang. Lebih jauh lagi bisa dilihat pada tabel 1 pada lampiran.

Tabel 1. Perbandingan Obligasi Konvensional dan Obligasi Syariah

KARAKTERISTIK	OBLIGASI KONVENSIONAL	OBLIGASI SYARIAH
Sifat kepemilikan	Surat utang	Investasi
Sumber pendapatan	Nilai utang	*Income*
Pembayaran pendapatan	Tetap	Variabel dan tetap

19 M. Fauzan dan Dedi Suhendro, "Peran Pasar Modal Syariah Dalam Mendorong Laju Pertumbuhan Ekonomi Di Indonesia," *Human Falah* 5, no. 1 (Januari 2018): 78.

Risiko	Bebas risiko	Tidak bebas risiko
Underlying asset	Tidak ada	Ada
Pengunaan hasil penerbitan	Bebas	Sesuai syariah
Investor	Konvensional	Islami, Konvensional
Harga	*Market Price*	*Market Price*
Penghasilan	Bunga/kupon, *Capital again*	Imbalan, Bagi hasil, *Margin*
Penerbit	Pemerintah, Korporasi	Pemerintah, korporasi
Pihak terkait	Obligor/*Issuer*, Investor	Obligor, SPV, Investor, *Trustee*

Sumber: Direktorat Kebijakan Pembiayaan Syariah (www. dmo. or. id)

Kedua, perbedaan pada instrumen reksa dana. Perbedaan mendasar dari pasar modal konvensional dan syariah terdapat pada akadnya, baik antara pemodal sebagai pemilik (*s}āh}ibul māl*) dengan manajer investasi sebagai wakil *s}āh}ibul māl,* maupun antara manajer investasi sebagai wakil *s}āh}ibul māl* dengan pengguna investasi, di mana pengoperasiannya berdasarkan ketentuan dan prinsip-prinsip syariah. [20] Perbandingan lebih lanjut antara reksa dana konvensional dan reksa dana syariah bisa dilihat dari tabel di bawah ini.

Tabel 2. Perbandingan Reksa Dana Konvensional dan Reksa Dana Syariah

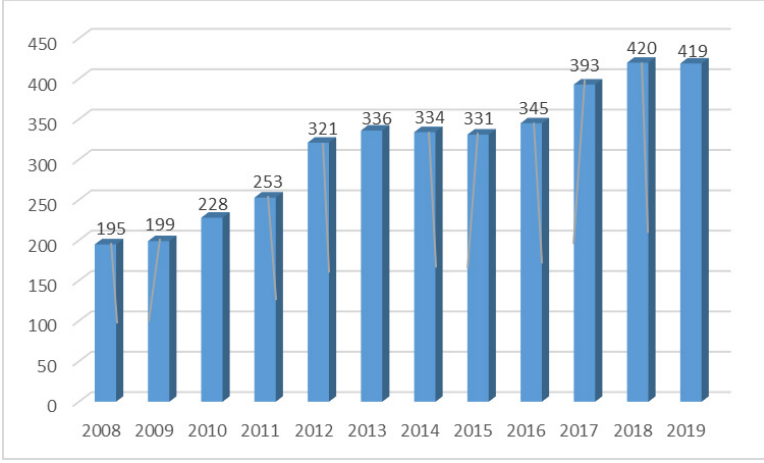
DESKRIPSI	REKSADANA SYARIAH	REKASADANA KONVENSIONAL
Tujuan Investasi	Tidak semata-matareturn, tetapi juga SRI(*Socially Responsible Invesment*)	Return yang tinggi
Operasional	Ada proses *screening*	Tanpa proses *screening*
Return	Proses *cleansing*/filterisasi dari kegiatan haram	Tidak ada
Pengawasan	DPS & Bapepam LK (saat ini menjadi Otoritas Jasa Keuangan)	Hanya Bapepam LK (saat ini menjadi Otoritas Jasa Keuangan)
Akad/ Pengikatan	Selama tidak bertentangan dengan syariah	Menekankan kesepakatantanpa ada aturan halal atau haram

20 Fauzan dan Suhendro, 79.

Transaksi	Tidak boleh berspekulasi yang mengandung *gharar*seperti *najsy* (penawaranpalsu), *ihtikar*, *maysir* dan riba	Selama traksaksinya bisamemberikan keuntungan

Sumber: (Nurul Huda dan Mustafa Edwin Nasution, 2008)

Selain perbedaan mendasar dari sisi instrumen, yang menyebabkan pasar modal syariah memiliki posisi urgen dalam memberikan tuntunan kepada pelaku pasar modal muslim khususnya dan berefek kepada kemaslahatan secara umum, pasar modal syariah pun semakin marak dengan pertumbuhan jumlah efek syariah yang terdaftar di Daftar Efek Syariah (DES) selama sebelas tahun terakhir yang ditunjukkan melalui grafik berikut.



Grafik 1. Jumlah Efek Syariah yang Terdaftar di Daftar Efek Syariah (DES) Periode 2008-2019
(Sumber: www. ojk. go. id)

Berkaitan dengan pengaruh pasar modal syariah terhadap pertumbuhan ekonomi nasional, perkembangan investasi saham syariah memberikan pengaruh terhadap indikator-indikator makro ekonomi, di antaranya tingkat pertumbuhan ekonomi yang diukur berdasarkan Produk Domestik Bruto (PDB) pada tabel di bawah ini.

Tabel 3. Kontribusi Kapitalisasi Pasar Saham Syariah terhadap Produk Domestik Bruto (PDB) di Indonesia Periode 2008-2018 (dalam milyar)

Tahun	Kapitalisasi PasarSaham Syariah		Kapitalisasi Pasar IHSG	PDB	Rasionalisasi NilaiKapitalisasi Pasar Saham Syariah terhadap Pasar Modal Indonesia (%)		Rasio IHSG terhadap PDB (%)
	JII	ISSI			JII terhadap IHSG	ISSI terhadap IHSG	
2008	428. 525, 74	-	1. 076. 490, 53	4. 948. 688, 30	39, 81	-	21, 75
2009	937. 919, 08	-	2. 019. 375, 13	5. 606. 203	46, 45	-	36, 02
2010	1. 134. 632, 00	-	3. 247. 096, 78	6. 864. 133	34, 94	-	47, 30
2011	1. 414. 983, 81	1. 968. 091, 37	3. 537. 294, 21	7. 831. 726, 00	40, 00	55, 64	45, 17
2012	1. 671. 004, 23	2. 451. 334, 37	4. 126. 994, 93	8. 615. 704, 50	40, 49	59, 40	47, 90
2013	1. 672. 099, 91	2. 557. 846, 77	4. 219. 020, 24	9. 546. 134, 00	39, 63	60, 63	44, 20
2014	1. 944. 531, 70	2. 946. 892, 79	5. 228. 043, 48	10. 569. 705, 30	37, 19	56, 37	49, 46
2015	1. 737. 290, 98	2. 600. 850, 72	4. 872. 701, 65	11. 526. 332, 80	35, 65	53, 38	42, 27
2016	2. 035. 189, 92	3. 170. 056, 08	5. 753. 612, 75	12. 401. 728, 50	35, 37	55, 10	46, 39
2017	2. 288. 015, 67	3. 704. 543, 09	7. 052. 390	13. 587. 212, 60	32, 44	52, 53	51, 90
2018	2. 239. 507, 78	3. 666. 688, 31	7. 023. 500	14. 837. 357, 50	31, 89	52, 21	47, 34
Maret 2019	2. 302. 445, 17	3. 798. 988, 16	7. 269. 250	3. 782. 363, 40	29, 30	51, 46	-

Sumber: (IDX, 2020)

Data yang ditampilkan dalam tabel mengindikasikan meningkatnya minat investor dalam berinvestasi di saham syariah. Berdasarkan data yang telah disajikan, dapat disimpulkan bahwa indeks saham syariah di Indonesia terus berkembang sejak tahun 2008 seiring dengan pertumbuhan nilai kapitalisasi pasar saham syariah. Nilai kapitalisasi pasar mencerminkan nilai pasar suatu perusahaan dan juga mencerminkan nilai pasar suatu bursa saham. Dengan kata lain, semakin tinggi nilai kapitalisasi pasar, semakin banyak investor yang berinvestasi di saham syariah.

Kapitalisasi pasar bursa saham memiliki hubungan langsung dengan Indeks Harga Saham Gabungan (IHSG). Ketika harga saham naik dan nilai kapitalisasi pasar meningkat, maka akan berdampak pada kenaikan nilai Indeks Harga Saham Gabungan (IHSG). Indeks Harga Saham Gabungan (IHSG) merupakan indikator untuk men-

gukur keuntungan investasi dan menjadi acuan dalam mengevaluasi perkembangan portofolio investasi.[21]

Jika melihat perbandingan antara IHSG (Indeks Harga Saham Gabungan) pada pasar modal Indonesia dan pasar modal syariah, dapat diamati bahwa pasar modal Indonesia, dalam kaitannya dengan Produk Domestik Bruto (PDB), mengalami fluktuasi yang serupa dengan nilai kapitalisasi pasar saham syariah terhadap IHSG. Meskipun tingkat PDB terus meningkat selama sebelas tahun terakhir, kapitalisasi pasar saham syariah mengalami penurunan hanya pada tahun 2015 dan 2018, tetapi tetap relatif stabil pada tahun-tahun lainnya. Hal ini mengindikasikan bahwa peran pasar saham syariah dalam mendukung pertumbuhan ekonomi masih belum optimal.

Data kapitalisasi pasar saham syariah, baik di Jakarta Islamic Index (JII) maupun Indeks Saham Syariah Indonesia (ISSI), menunjukkan kesesuaian dengan nilai IHSG selama periode 2008-2019. Penguatan nilai IHSG akan berdampak pada peningkatan arus investasi ke pasar modal, termasuk potensi aliran modal asing (*capital inflow*) ke Indonesia. Dengan demikian, diharapkan stabilitas nilai tukar rupiah akan meningkat, yang pada gilirannya akan mendorong pertumbuhan ekonomi.

Namun, penjelasan di atas menunjukkan bahwa peran investasi saham syariah dalam mendukung pertumbuhan ekonomi masih belum mencapai tingkat yang optimal, meskipun jumlah saham syariah terus bertambah setiap tahunnya. Hal ini menguatkan pandangan bahwa pasar modal syariah di Indonesia belum mendapatkan dukungan yang memadai dari para investor. Masyarakat masih memiliki pandangan konvensional terhadap pasar modal syariah, sehingga pasar modal syariah belum menjadi prioritas utama bagi investor dalam menanamkan dananya di pasar modal.

Terdapat beberapa hambatan dalam meningkatkan pasar modal syariah. *Pertama*, kurangnya pemahaman atau literasi di kalangan investor dan masyarakat umum mengenai kepercayaan bahwa saham syariah memiliki ketahanan yang lebih baik terhadap guncangan ekonomi. *Kedua*, pasar saham syariah dianggap memiliki risiko yang lebih rendah dalam menghadapi ketidakstabilan ekonomi domestik maupun global. Hal ini dikarenakan saham-saham dalam pasar modal syariah tidak termasuk saham-saham dari

21 Hamdan Fathoni dan Gina Sakinah, "Peran Pasar Modal Syariah dalam Laju Pertumbuhan Ekonomi di Indonesia," *Khazanah Multidisiplin* 2, no. 1 (2021): 40.

sektor perbankan konvensional yang dianggap melibatkan riba. *Ketiga*, sektor perbankan memiliki porsi yang besar dalam IHSG, yakni sekitar 25%.[22]

D. Kesimpulan

Pelabelan atau penyematan kata "syariah" kepada pasar modal di Indonesia bukanlah hanya sekedar penyematan yang tujuannya bukanlah untuk promosi agar pasar modal syariah mampu berkompetensi dengan pasar modal pada umumnya. Keduanya memiliki andil besar terhadap pertumbuhan ekonomi Indonesia. Adanya pasar modal syariah, yang penamaan sebenarnya adalah pasar modal dengan prinsip-prinsip syariah, adalah salah satu usaha yang dilakukan oleh MUI (Majelis Ulama Indonesia) sebagai pemegang otoritas legal formal Islam untuk dua sebab. *Pertama,* menghilangkan keraguan di kalangan umat Islam Indonesia dalam menanamkan modal di pasar modal. *Kedua*, adanya legal formal dari DSN (Dewan Syariah Nasional) memberikan rambu-rambu formal berkaitan pasar modal yang diadopsi dari prinsip-prinsip syariah, di mana prinsip-prinsip ini memiliki tujuan maslahat bagi dua pihak yang bertransaksi, bahkan maslahat bagi masyarakat secara keseluruhan, sebagaimana di sampaikan Metwali pada uraian sebelumnya.

Meskipun optimalisasi pasar modal syariah di Indonesia belum memberikan dampak signifikan kepada pertumbuhan ekonomi negara, namun pelabelan "syariah" pada pasar modal membuka pintu ketenangan dan kenyamanan bagi pemodal untuk berinvestasi, termasuk berinvestasi pada produk yang secara hukum dan moral tidak bertentangan dengan adat, norma, dan agama. Terkhusus untuk pasar modal yang diadopsi dari prinsip-prinsip syariah, di mana prinsip syariah identik dengan nilai-nilai Islami, prinsip-prinsip ini mengindikasikan nilai humanis universal dalam berbisnis, karena ia tidak hanya *profit oriented* atau *money based activities.* Hal ini dibuktikan dari bagaimana maraknya emiten yang tidak identik dengan Islam, yang ikut meramaikan bursa efek syariah. Biarpun begitu, usaha untuk mengoptimalkan pasar modal syariah dalam implikasinya terhadap pertumbuhan ekonomi nasional perlu ditingkatkan kembali sehingga pasar modal syariah dapat menunjukkan perannya melalui prinsip-prinsip syariah yang merupakan nilai etika ekonomi universal.

22 Detikfinance, "Saham Syariah Tahan Guncangan Ekonomi," t. t., https://finance. detik. com/bursa-dan-valas/d-2402544/saham- syariah-tahan-guncangan-ekonomi.

Bibliografi

Afiyah, Ulfah Nur, dan Moch Mahbub. "Analisis Fatwa DSN-MUI No. 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal." *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 6, no. 1 (Januari 2019): 83–96.

Alhabshi, Syed Othman. "Development of Capital Market under Islamic Principles." Http://vlib. unitarklj1. edu. my/staff-publication/datuk/CAPMART. pdf, t. t.

Berutu, Ali Geno. *Pasar Modal Syariah Indonesia* (*Konsep dan Produknya*). Salatiga: LP2M IAIN Salatiga, 2020.

Black, John. *Oxford A Dictionary Economics*. New York: Oxford University Press, 1997.

Detikfinance. "Saham Syariah Tahan Guncangan Ekonomi," t. t. https://finance. detik. com/bursa-dan-valas/d-2402544/saham- syariah-tahan-guncangan-ekonomi.

Fathoni, Hamdan, dan Gina Sakinah. "Peran Pasar Modal Syariah dalam Laju Pertumbuhan Ekonomi di Indonesia." *Khazanah Multidisiplin* 2, no. 1 (2021): 33–44.

Fauzan, M., dan Dedi Suhendro. "Peran Pasar Modal Syariah Dalam Mendorong Laju Pertumbuhan Ekonomi Di Indonesia." *Human Falah* 5, no. 1 (Januari 2018): 69–95.

Otoritas Jasa Keuangan. *Pasar Modal*. Jakarta, 2016.

Pondjowinoto, Iwan P. *Prinsip Syariah di Pasar Modal Pandangan Praktisi*. Jakarta: Modal Publication, 2003.

Yafiz, Muhammad. "Saham dan Pasar Modal Syariah: Konsep, Sejarah, dan Perkembangannya." *Miqot* 32, no. 2 (Desember 2008): 232–46.

5

MENOLAK STIGMA NEGATIF DUNIA PERHOTELAN: ANALISIS NORMATIF-FILOSOFIS DALAM DISKURSUS FATWA DSN-MUI TENTANG PEDOMAN PENYELENGGARAAN PARIWISATA HALAL

Naufal Kamali
Mahasiswa Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo
kamalynaufal@gmail. com

Abstrak

Di indonesia sendiri, stigma negatif dunia perhotelan masih menyisakan polemik di tengah-tengah masyarakat. Stigma negatif masyarakat terlihat dari beberapa hotel yang dianggap sebagai sarang prostitusi online. Hal ini ditandai dengan dominasi hotel sebagai lokasi yang memfasilitasi prostitusi online dan perdagangan anak. Untuk menjawab tudingan tersebut, maka studi ini akan bertolak pada fatwa DSN-MUI tentang pedoman penyelenggaraan pariwisata halal, termasuk dalam kaitannya dengan ketentuan-ketentuan penyelenggaraan hotel syariah. Tulisan ini sekaligus juga hendak menganalisis fatwa DSN-MUI menggunakan pendekatan secara normatif-filosofis yaitu melalui pendekatan Saddu al-Dzari'ah atau landasan berbasis tindakan preventif serta tetap memperhatikan cita-cita luhur syariat (Maqasid Syariah) yaitu upaya melindungi agama (hifz din) sebagai pendekatan filosofis. Secara simultan, pandangan ini juga akan menolak tudingan negatif terhadap dunia perhotelan. Penelitian pustaka ini menyimpulkan, Pertama saddu al-dzari'ah sebagai basis preventif merupakan pedoman teknis penyelenggaraan hotel syariah, Kedua, landasan maqashid syariah berupa hifz din ialah cita-cita inklusivitas umat beragama dalam menolak stigma negatif perhotelan. Implikasinya, analisis normatif-filosofis tampak sangat potensial dikembangkan sebagai antitesa penilaian negatif dunia perhotelan guna mewujudkan pandangan masyarakat yang toleran.

Kata Kunci: *Fatwa DSN-MUI, Hotel Syariah, Saddu al-Dzari'ah, Hifz Din*

Pendahuluan

Di indonesia sendiri, stigma negatif dunia perhotelan masih menyisakan polemik di tengah-tengah masyarakat. Stigma negatif masyarakat terlihat dari hotel-hotel yang dianggap memfasilitasi perselingkuhan dan sarang prostitusi. Pada 20 April 2023 lalu, Siti Fatimah melaporkan bahwa telah terjadi kasus prostitusi online di sebuah hotel daerah Cikawe, Sukabumi. Pada kasus tersebut, Polisi berhasil menangkap dua orang tersangka sebagai mucikari serta empat orang korban wanita di bawah umur. Setelah dilakukan investigasi terungkap bahwa kegiatan prostitusi ini telah berjalan selama dua minggu terakhir (Fatimah, 2023).

Pengaduan terkait penilaian buruk dunia perhotelan semakin diperkuat seiring berkembangnya prostitusi online dan perdagangan anak. Dalam sebuah rilis pers bertajuk "Perlindungan Anak Korban Eksploitasi Seksual dan Pekerja Anak Bulan Januari-April 2021", KPAI melaporkan telah terjadi 35 kasus sepanjang bulan Januari-April. KPAI mencoba memotret 35 kasus yang terjadi dengan rincian 83% merupakan kasus prostitusi, 11% eksploitasi ekonomi dan 6% perdagangan anak, dengan total korban sebanyak 234 anak. Sementara, statistik lokasi pelanggaran yang banyak digunakan diantaranya ialah hotel-hotel sebanyak 42%, apartemen 23%, indekos 18% dan wisma 18% (KPAI, 2021). Laporan ini sekaligus mengindikasikan urgensi pemberantasan prostitusi dan citra buruk dalam dunia perhotelan.

Sementara, secara konstitusional negara, larangan penyediaan fasilitas prostitusi telah diatur dalam undang-undang. Berdasarkan Pasal 296 Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, terhadap mucikari atau orang yang pekerjaanya memudahkan perbuatan cabul terhadap orang lain atau pihak yang menyewakan rumah, hotel, dan tempat penginapan lainnya untuk kegiatan prostitusi, dan dilakukan sebagai mata pencaharian, maka pelaku dipidana dengan pidana penjara selama-lamanya 1 (satu) tahun 4 (empat) bulan atau denda sebanyak-banyaknya Rp. 15. 000, - (lima belas ribu rupiah), yang jika dikonversi menjadi Rp. 15. 000. 000, - (lima belas juta rupiah).

Selain diatur dalam undang-undang juga diatur peraturan menurut daerah masing-masing. Misalnya. Kebijakan yang diatur dalam Peraturan Daerah Provinsi DKI Jakarta Nomor 8 tahun 2007 tentang Ketertiban Umum. pada Pasal 63 ayat (1) junto Pasal 42 ayat (2) huruf b, memberikan sanksi bagi setiap orang yang menyuruh, memfasilitasi, membujuk, memaksa orang lain untuk menjadi penjaja seks komersial, dengan sanksi pidana sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Salah satu upaya memperbaiki citra buruk perhotelan ialah fatwa DSN-MUI terkait penyelenggaraan pariwisata halal. Dalam fatwa tersebut, secara rinci terbukti berhasil dalam menerapkan kebijakan hotel yang harus menerapkan prinsip-prinsip syariah. Misalnya, syarat sebelum menginap bagi pasangan lawan jenis, harus menunjukkan akte nikah atau bukti pernikahan lainnya. Hal ini untuk menghindari tindakan asusila yang terjadi di hotel-hotel syariah.

Pada dasarnya, destinasi pariwisata halal adalah penyediaan fasilitas yang dikelola oleh pengelola destinasi wisata. Fasilitas-fasilitas tersebut diupayakan untuk menyediakan kenyamanan pada wisatawan muslim dalam menghubungkan antara dua dimensi yaitu dimensi vertikal antara manusia dan Tuhan sekaligus dimensi horizontal hubungan harmonis antara sesama manusia. Hal ini dapat dibuktikan dengan ketentuan-ketentuan pariwisata halal, seperti penyediaan tempat ibadah, hidangan berupa makanan dan minuman bersertifikat halal dan hotel syariah yang bebas maksiat (Irawan, 2021).

Dari aspek ini, sejatinya fatwa DSN-MUI tentang pariwisata halal termasuk dalam ruang lingkup fikih. Sedangkan fikih sendiri tidak ada bedanya dengan hukum-hukum positif misalnya. Namun, ada beberapa karakteristik yang membuat berbeda dengan produk hukum lainnya. Diantaranya yaitu fikih bersifat normatif sekaligus bersifat filosofis. Disebut normatif, karena fikih memiliki ketentuan hukum yang diterapkan secara legal-formal. Sementara disebut filosofis, karena dalam merumuskan hukum secara legal-formal, fikih tidak dapat lepas dari uluran cita-cita luhur syariat serta permasalahan yang hendak dicapai baik di dunia maupun di akhirat (Muhajir, 2018).

Membayangkan manajemen seluruh perhotelan di Indonesia meniru sepenuhnya ketentuan yang diatur dalam hotel syariah, adalah bayangan yang jauh dari realitas, melainkan sebuah idealisme yang menuntut untuk direalisasikan. Penelitian ini hendak menelisik lebih dalam mengenai Fatwa DSN-MUI tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Halal melalui pendekatan normatif-filosofis. Penelitian ini mengajukan hipotesis bahwa penilaian negatif terhadap dunia perhotelan dapat diselesaikan dengan menerapkan prinsip-prinsip syariah, bukan semata-mata publik membutuhkan uluran syariat, melainkan karena syariat itu sendiri (Maqashid Syariah) sudah inheren bagi seluruh kehidupan manusia. Adanya gap akademik maupun gap antara idealisme dan realitas inilah, yang mendorong peneliti mengungkap bagaimana analisis normatif-filosofis dalam diskur-

sus Fatwa DSN-MUI tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Halal serta implikasinya dalam menolak stigma negatif dunia perhotelan.

Metode Penelitian

Sesuai tujuan dari penelitian ini, yakni mengungkap pandangan normatif-filosofis dalam diskursus Fatwa DSN-MUI tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Halal serta implikasinya dalam menolak stigma negatif perhotelan di Indonesia. Model penelitian ini adalah penelitian pustaka. Data dikumpulkan melalui sumber primer berupa fatwa DSN-MUI dan kitab-kitab ushul fiqh maupun sumber sekunder berupa literatur pendukung yang memiliki bahasan serupa dengan isu ini. Analisa dilakukan secara kualitatif, untuk memperoleh gambaran kritis dan jawaban sesuai rumusan masalah.

Diskusi Dan Pembahasan

A. Fatwa Dsn-Mui Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Halal

Secara kronologis, Pada tahun 2016, DSN-MUI melihat berkembangnya pariwisata syariah mulai menjadi trend tersendiri bagi wisatawan di seluruh dunia, sehingga memerlukan pedoman penyelenggaraan pariwisata berdasarkan prinsip syariah (Syariah, 2016). Fatwa DSN-MUI yang dikeluarkan bertujuan untuk memastikan bahwa syariat islam benar-benar terkandung dalam segala kehidupan ekonomi masyarakat indonesia, termasuk sektor pariwisata. Lebih lanjut, fatwa ini menjadi pedoman bagi aspek-aspek yang berhubungan dengan pariwisata, meliputi kegiatan wisatawan, destinasi wisata halal, hotel syariah, ketentuan spa, sauna dan *message* serta biro dan pemandu perjalanan wisata syariah (Rasyid, 2021).

Pada dasarnya, prosedur penetapan fatwa DSN-MUI tidak jauh berbeda dengan komisi fatwa MUI. Mula-mula mempertimbangkan sumber-sumber primer yang berasal dari al-Qur'an, Hadits, Ijma dan Qiyas, serta dalil-dalil lain semisal Maslahah Mursalah, Istihsan, Saddu al-Dzariah dan semacamnya. Pada poin berikutnya, meninjau pandangan para ulama terdahulu sekaligus disertakan kaidah fiqihnya. Jika persoalan yang dibahas kasus kontemporer maka perlu mendatangkan para ahli di bidang tersebut (MUI, 2015).

Dalam menetapkan pedoman penyelenggaraan pariwisata halal yang memenuhi prinsip-prinsip syariah, Dewan Syariah Nasional-

Majelis Ulama Indonesia menyebutkan bahwa terdapat 19 dasar pertimbangan yang menjadi dalil fatwa tersebut. 19 dasar pertimbangan ini meliputi 5 ayat al-Qur'an, 4 Hadits, pandangan ulama yang disampaikan Ibnu Abidin dan imam al-Qasimi sebagai rujukan fiqihnya, 4 butir kaidah fikih dan mempertimbangkan 3 keputusan komisi fatwa MUI serta keputusan pendapat peserta Rapat Pleno DSN-MUI (Syariah, 2016).

DSN-MUI memutuskan bahwa Penyelenggaraan pariwisata berdasarkan prinsip syariah boleh dilakukan dengan syarat mengikuti ketentuan yang terdapat dalam fatwa ini (Syariah, 2016). Kendati demikian, dalam tulisan ini hanya akan berfokus pada ketentuan-ketentuan pedoman penyelenggaraan hotel syariah di Indonesia. Secara umum, ketentuan usaha hotel syariah merupakan penyediaan akomodasi berupa kamar-kamar dalam satu bangunanyang dapat dilengkapi resepsionis, kegiatan berlibur dan fasilitas lainnya, yang bertujuan mengambil keuntungan sesuai prinsip-prinsip syariah (Syariah, 2016).

Dalam fatwa pariwisata halal berupa hotel syariah, Fatwa DSN-MUI mengeluarkan pedoman pelaksanaan industri perhotelan berdasarkan ketentuan-ketentuan hotel syariah, diantaranya ialah.

1. Hotel syariah tidak boleh menyediakan fasilitas akses pornografi dan tindakan asusila;
2. Hotel syariah tidak boleh menyediakan fasilitas hiburan yang mengarah pada kemusyrikan, maksiat, pornografi dan atau tindak asusila
3. Makanan dan minuman yang disediakan hotel syariah wajib telah mendapat sertifikat halal dari MUI;
4. Menyediakan fasilitas, peralatan dan sarana yang memadai untuk pelaksanaan ibadah, termasuk fasilitas bersuci;
5. Pengelola dan karyawan/karyawati hotel wajib mengenakan pakaian yang sesuai dengan syariah;
6. Hotel syariah wajib memiliki pedoman dan atau panduan mengenai prosedur pelayanan hotel guna menjamin terselenggaranya pelayanan hotel yang sesuai dengan prinsip syariah;
7. Hotel syariah wajib menggunakan jasa Lembaga Keuangan Syariah dalam melakukan pelayanan (Syariah, 2016).

Uraian di atas menunjukkan bahwa fatwa DSN-MUI terkait pariwisata halal telah berhasil menjalankan fungsi strategisnya sebagai *social engineering*. Fatwa tersebut sekurang-kurangnya telah menjadi rujukan hukum bagi pelaku yang berkecimpung di dunia pariwisata.

Secara simultan, fatwa DSN-MUI menjadi penegas terhadap kebijakan yang telah dikeluarkan oleh Kementerian Pariwisata, khususnya berkenaan dengan hotel syariah di Indonesia.

B. Hifz Din, Upaya Melindungi Agama Dari Penilaian Negatif Dan Menolak Stigma Negatif Perhotelan.

Islam adalah agama yang mengatur segala dimensi kehidupan manusia, khususnya umat muslim, baik terkait problem-problem di dunia maupun tujuan-tujuan utama di akhirat. Salah satu kepentingan manusia di dunia ialah tetap melanjutkan keberlangsungan hidup. Dalam islam sendiri, tujuan melanjutkan keberlangsungan hidup mendapat perhatian penting melalui komponen *Maqashid Syariah* (cita-cita luhur syariat) yang memiliki klasifikasi yakni primer, sekunder dan tersier (Khallaf, 2010).

Tiga klasifikasi *Maqashid Syariah* ini meliputi *hifz din* (menjaga agama), *hifdz nafs* (menjaga jiwa raga), *hifdz mal* (menjaga harta benda), *hifz aql* (menjaga akal) dan *hifz nasl* (menjaga keturunan). Kelima komponen ini kemudian dalam diskursus *Maqashid Syariah* dikenal sebagai *kulliyatul al-khams* (lima tujuan universal) (Al-Syatiby, 2016). Namun, ada ulama yang menambahkan satu komponen lagi, *hifz ird* (menjaga kehormatan) (Al-Anshari, 2016). Kelima aspek ini merupakan cita-cita ideal syariat yang harus terus diupayakan manusia demi mencapai kemaslahatan.

Pada bagian ini, pembahasan utama akan mengambil fokus studi hotel syariah yang diatur dalam fatwa DSN-MUI tentang pedoman pariwisata halal, untuk kemudian dianalisis melalui pendekatan salah satu tipologi tujuan syariat yakni *hifz din* (menjaga agama). pendekatan *hifz din* dipilih karena implementasi destinasi wisata halal sejatinya membutuhkan uluran nilai-nilai keagamaan-spiritualistik. Ini juga yang menjadi jurang pembeda antara pariwisata konvensional yang berorientasi materialistik dan pariwisata halal yang mengusung paradigma spiritualistik.

Dalam menginterpretasikan *hifz din,* para ulama klasik cenderung memberikan pemaknaan yang tertutup (eksklusif). Hal ini dapat ditemukan dari beberapa contoh aplikasi *hifz din* dalam kitab-kitab klasik -yang terkesan hanya bertumpu pada nilai eksklusif dalam menjaga kesakralan agama islam- misalnya, memberi hukuman mati bagi orang

murtad, menghukum para penyeru bid'ah, memerangi orang kafir, dll. (Al-Syatiby, 2016).

Sementara, para pemikir kontemporer mulai mengupayakan reinterpretasi makna *hifz din*, dari yang semula bersifat eksklusif menjadi inklusif. Jasser Auda dan Mahmudi Hamdi Zaqzuq memaknai *hifz din* sebagai menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan berkeyakinan. Reinterpretasi ini didasarkan untuk lebih mengarahkan *Maqashid Syariah* pada pendekatan isu *development* (pembangunan; pengembangan) dan *human rights* (kebebasan beragama) (Auda, 2022).

Melanjutkan gagasan besar Jasser Auda di atas, makna *hifz din* (menjaga agama) secara inklusif ialah menjaga dan melindungi agama dari stigma-stigma negatif dari orang lain, guna membentuk pandangan terbuka terhadap ajaran dan pemeluk agama secara umum, serta menolak penilaian negatif terhadap dunia perhotelan secara khusus.

Contohnya, di tengah masyarakat tidak boleh melakukan tindak kekerasan atas nama agama, karena dapat mengundang penilaian negatif terhadap agama sendiri. Di tengah sosial tidak boleh mendobrak rumah orang lain untuk membuktikan telah terjadi perzinahan di dalamnya, karena hal ini dapat memicu stigma negatif terhadap ajaran agama.

Dalam konteks pariwisata halal, gagasan *hifz din* merupakan upaya menumbuhkembangkan tujuan utama syariat dalam mengelola hotel syariah, guna menolak stigma-stigma negatif terhadap dunia perhotelan. Misalnya, dengan melarang pelaku membawa minuman keras, menunjukkan bukti kartu keluarga bagi pasangan lawan jenis yang hendak menginap dan tidak boleh memberi fasilitas akses untuk pornografi, pornoaksi dan tindakan asusila lainnya (Syariah, 2016).

Di dalam hotel syariah, tidak boleh membawa minuman keras karena hal ini dapat mendatangkan stigma negatif terhadap pihak hotel secara khusus dan penilaian buruk terhadap prinsip-prinsip tujuan syariah (*Maqashid Syariah*) secara umum. Dalam hotel syariah, tidak boleh melakukan tindakan pornografi dan pornoaksi karena hal ini dapat menuai penilaian negatif terhadap hotel syariah secara khusus, serta dunia perhotelan secara umum.

Pada aras ini, DSN-MUI bertujuan agar pariwisata halal menemukan momentumnya untuk melaksanakan tujuan-tujuan syariat di bi-

dang perhotelan. Di sisi lain, pedoman pelaksanaan hotel syariah juga menolak stigma negatif dunia perhotelan. Misalnya, dengan memberi ruang melaksanakan ibadah atau menyediakan produk yang bersertifikasi halal.

Di samping menjadi landasan filosofis, maqasid sendiri merupakan tujuan-tujuan baik yang hendak dicapai oleh hukum islam. Oleh sebab itu, untuk mencapai tujuan yang hendak dicapai perlu adanya sinergi antara tujuan dan sarana menuju tujuan itu sendiri, dengan cara membuka sarana menuju kebaikan *fathu al-dzariah* atau menutup sarana menuju keburukan yang dikenal dengan *saddu al-dzariah*. Misalnya, tujuan pariwisata yang baik maka sarana menuju pariwisata tersebut dihukumi baik pula, sebaliknya jika tujuan/maksud pariwisata yang salah maka perlu menutup sarana menuju pariwisata tersebut (Auda, 2022).

C. Saddu Al-Dzari'ah Sebagai Basis Tindakan Preventif Menghilangkan Stigma Negatif Dunia Perhotelan

Dalam kajian Ushul Fiqh sumber-sumber hukum (*mashadir al-ahkam*) terbagi menjadi dua macam. Pertama, sumber-sumber hukum atau dalil-dalil yang telah disepakati keabsahannya (muttafaq alaih) yaitu al-qur'an, sunnah, konsensus ulama' (ijma' ulama) dan qiyas. Kedua, dalil-dalil yang diperselisihkan (mukhtalaf fih). Menurut Wahbah al-Zuhaili, bagian kedua ini terklasifikasi menjadi tujuh macam. Salah satunya adalah saddu al-dzari'ah (Al-Zuhayli, 2019).

Dari klasifikasi Wahbah Zuhaili tampaknya bahwa tidak semua ulama sepakat menjadikan saddu al-dzari'ah sebagai sumber hukum. Al-Qurthubi, sebagaimana dikutip al-Syaukani bahkan menyatakan bahwa Imam Malik dan murid-muridnya termasuk yang mengafirmasi *saddu al-dzari'ah*. Sementara mayoritas ulama menentangnya sebagai suatu konsep dasar. Kendatipun secara praktik dalam menghukumi kasus-kasus partikular mereka yang menentang juga menjadikan *saddu al-dzari'ah* sebagai pijakan (Al-Syaukani, n.d.).

Secara bahasa *saddu al-dzari'ah* terdiri dari dua kata. *Saddu* memiliki arti mencegah atau menutup. Sementara *al-dzari'ah* adalah media atau perantara yang dapat mengantarkan seseorang pada suatu perbuatan tertentu (Al-Qarafi, 1973). Dengan demikian, secara harfiah *saddu al-dzari'ah* berarti memblokir media atau perantara menuju sesuatu. Sesuatu di sini bersifat netral, bisa baik, bisa buruk.

Akan tetapi dalam kajian ushul fiqh istilah *saddu al-dzari'ah* lebih sering dimaknai secara khusus. Yakni, menutup akses terhadap tujuan yang mengantarkan pada mafsadat. Demikian yang tampak dari definisi *al-dzari'ah* yang diajukan oleh Al-Qarafi. Al-Qarafi mengungkapkan,

والذريعة الوسيلة للشيء ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعاً له، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل.

"Dzari'ah berarti perantara atau sarana menuju sesuatu. Maksudnya adalah mencegah sarana dalam rangka menghindari terjadinya sesuatu tersebut. Tatkala perbuatan itu sendiri baik akan tetapi mengantarkan pada keburukan, maka kami melarangnya" (Al-Qarafi, 1973).

Demikian pula Abdul Karim al-Namlah mendefinisikan *al-dzari'ah* sebagai;

التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة

"Menjadikan media sesuatu yang sejatinya maslahat untuk sampai pada suatu mafsadat" (Al-Namlah, 1999).

Dengan demikian, Abdul Karim al-Namlah mendefinisikan saddu al-dzari'ah memblokir media yang mengantarkan pada kemafsadatan dengan cara melarang dan menolaknya (Al-Namlah, 1999). Secara umum, pakar ushul fiqh sepakat berpedoman pada kaidah "hukumnya media sama dengan hukum tujuannya." Jika sesuatu yang dituju haram, maka haram pula medianya.

Hal ini, juga yang menjadi salah satu pemilihan kaidah fikih sebagai dasar atas landasan fatwa hukum DSN-MUI tentang pedoman penyelenggaraan pariwisata halal (Lihat landasan Fatwa DSN-MUI, No. 108/DSN-MUI/X/2016).

مَا حَرُمَ فِعْلُه حَرُمَ طَلَبُه

"Sesuatu yang haram dikerjakan maka haram pula mengupayakannya"

Kemudian kaidah fikih di atas diperkuat dengan merujuk pandangan ulama terdahulu sebagai landasan hukum yakni pandangan Ibn Abidin pesohor dari kalangan mazhab Hanafi

الأَصْلُ. . وَفِي الْسَفَرِ الإِبَاحَةِ إِلَّا بِعَارِضٍ نَحْوِ حَجٍّ أَوْ جِهَادٍ فَيَكُونُ طَاعَةً، أَوْ نَحْوِ قَطْعِ طَارِقٍ فَيَكُونُ مَعْصِيَةً

"(hukum asal). . . bepergian adalah mubah (boleh) kecuali ada faktor lain semisal haji atau jihad maka menjadi kebaikan (ketaatan), atau dengan tujuan memotong jalan maka menjadi keburukan (maksiat)".

Dalam konteks hotel syariah, *saddu al-dzari'ah* ialah menutup peluang kemaksiatan dalam hotel syariah. Karena tujuan hotel syariah untuk menjalankan prinsip-prinsip syariah dalam dunia perhotelan, maka segala sarana maupun tujuan terhadap kemaksiatan harus ditutup rapat-rapat.

Secara garis besar, kemaksiatan yang tidak boleh ada dalam hotel syariah, antara lain: perzinahan, minuman keras, perjudian, narkoba, membuka aurat bagi laki-laki dan perempuan, pertemuan antara lawan jenis yang bukan mahram, dan banyak lagi lainnya (Mahardika, 2020. Akan tetapi, fakta bahwa dalam pertautan antara media dan tujuan tidak selalu bersifat niscaya membuat ulama perlu merumuskan hukum media sesuai dengan peluang terwujudnya tujuan itu sendiri. Dalam korelasinya dengan terwujudnya suatu tujuan, Al-Qurthubi mengelompokkan wasilah/media berdasarkan efektivitasnya menjadi tiga. Pertama, suatu wasilah yang efektif menyebabkan suatu tujuan terjadi. Kedua, wasilah yang potensial mewujudkan suatu tujuan. Pada taraf ini, adakalanya peluang terwujudnya tujuan bersifat lebih dominan. Sebaliknya, ada pula yang justru potensi gagalnya lebih besar. Ketiga, wasilah yang potensi sukses dan gagalnya dalam mewujudkan tujuan berbanding seimbang (Al-Hajjawi, 1995).

Untuk tipologi wasilah pertama, ulama tampak sepakat untuk mempertimbangkan. Artinya, jika wasilah tersebut dapat dipastikan mengantarkan pada sesuatu yang diharamkan, ulama sepakat menghukumi haram perbuatan tersebut. Oleh karenanya wasilah tersebut wajib dicegah dan dihindari. Contoh klasiknya antara lain menggali lubang di tengah-tengah jalur perlintasan orang banyak. Termasuk juga larangan membawa pasangan lawan jenis yang bukan muhrim ke dalam hotel, karena hal ini dapat menjadi sarana menuju tindakan asusila atau perzinahan.

Sedangkan untuk kategori kedua dan ketiga ulama masih berbeda

pendapat. Sebagian cenderung mengabaikan, sebagian yang lain cenderung tetap mempertimbangkan. Misalnya, penjualan anggur yang dilarang karena berpotensi digunakan untuk memproduksi minuman keras, hal ini masuk pada tipologi ketiga, karena potensi gagal berhasilnya, tak dipertimbangkan sama sekali. Sementara untuk tipologi kedua, contoh konkretnya ialah menjual persenjataan di saat terjadi kekacauan (Al-Hajjawi, 1995).

Dalam perkembangannya, *saddu al-dzari'ah* kerap kali dijadikan metode dalam merumuskan hukum tentang permasalahan kontemporer. Baik di bidang hukum ekonomi, hukum keluarga atau perkawinan, dan lain-lain. Di Indonesia sendiri, *saddu al-dzari'ah* telah menjadi bagian penting dalam perkembangan hukum Islam di persada Nusantara. Ia juga menjadi salah satu metodologi penetapan hukum MUI baik yang diterangkan antara lain dalam bentuk tausiyah fatwa hukum, fatwa MUI, fatwa DSN-MUI dan semacamnya.

D. Analisis Normatif-Filosofis: Diskursus Fatwa Dsn-Mui Tentang Penyelenggaraan Pariwisata Halal

Sebagaimana telah dijelaskan, fatwa DSN-MUI menetapkan pedoman pariwisata halal perlu uluran prinsip-prinsip syariah. Berdasarkan kaidah yang berbunyi, "*hukum asal dalam Muamalah ialah boleh selama tidak ada dalil yang menunjukkan keharamannya*". Hal ini dapat disimpulkan bahwa menurut DSN-MUI, penyelenggaraan pariwisata boleh dilakukan dengan syarat tidak ditemukan dalil-dalil yang bertentangan dengan prinsip- prinsip syariah.

Dengan kata lain, melalui kaidah di atas, fatwa DSN-MUI hendak menyatakan bahwa pedoman pariwisata halal termasuk dalam domain fikih muamalah. Sehingga, dalam urusan muamalah poin pentingnya terletak pada dalil-dalil yang melarang, selama tidak ditemukan dalil yang melarang maka hukum dan ketentuan-ketentuannya ialah sah-sah saja dalam syariah.

Dalam pembacaan *saddu al-dzari'ah*, hotel yang mengundang stigma negatif merupakan al-dzariah atau sarana yang perlu diblokir melalui pedoman dalam fatwa tersebut. Katakanlah karena hotel dijadikan sebagai tempat (sarana) yang memfasilitasi tindakan asusila maka tugas hotel syariah memastikan tindakan preventif terhadap tindakan tersebut.

Misalnya, hotel syariah menetapkan kebijakan bukti pernikahan sebagai syarat bagi pasangan lawan jenis yang hendak menginap. Bukti surat nikah ini merupakan upaya menutup peluang terjadinya perzinahan di hotel syariah. Sebab, pada asalnya tidak ditemukan nash atau dalil yang secara tegas melarang menginap di hotel maka praktik tersebut dihukumi mubah (boleh-boleh saja). Namun, memandang praktik tersebut dapat mengantarkan pada perzinahan, maka sebagai sebuah sarana ia harus ditolak, dilarang menginap di hotel syariah. Demikian kiranya operasi *saddu al-dzari'ah* yang menjadi landasan normatif fatwa tersebut.

Di samping melanggar ketentuan normatif, stigma negatif dunia perhotelan juga mengangkangi prinsip-prinsip filosofis yang terkandung dalam fatwa tersebut. Hal ini sebagaimana narasi yang diusung dalam fatwa tersebut "*Terhindar dari kemusyrikan, kemaksiatan, kemafsadatan, israf, dan kemungkaran; Menciptakan kemaslahatan dan kemanfaatan baik secara material maupun spiritual*" (Syariah, 2016).

Untuk memastikan keabsahan prinsip-prinsip hotel syariah di hadapan maqasid syariah, *hifz din* adalah salah satu instrumennya. Terhindar dari kemaksiatan dan semacamnya menjadi patri terkuat karena hal ini dapat memastikan prinsip agama benar-benar terkandung didalam spirit *hifz din* melindungi agama (umat beragama), sementara menghadirkan kemaslahatan dan kemanfaatan merupakan cita-cita luhur agama baik di dunia maupun di akhirat.

Dalam konteks penolakan penyebaran stigma negatif dunia perhotelan, prinsip syariah yang diputuskan oleh DSN-MUI dan diamini oleh islam sendiri dapat disebut sebagai produk fikih. Sementara substansi ajaran islam sendiri yang terkandung didalamnya ialah *hifz din* (menjaga agama), sebagai modalitas utama dalam Maqasid Syariah. Dengan kata lain, upaya penyelamatan citra umat beragama membutuhkan sinergi antara pemeluk agama dan regulasi tokoh agama. Salah satunya ialah upaya DSN-MUI mengenai pedoman penyelenggaraan pariwisata halal.

Sejumlah uraian ini menunjukkan bahwa *saddu al-dzari'ah* dan *hifz din* memiliki peranan penting dalam perumusan fatwa DSN-MUI tentang pedoman penyelenggaraan pariwisata halal, termasuk juga upaya menolak stigma negatif dunia perhotelan. Saddu al-dzari'ah menjadi asas preventif dalam menghindari ekses-ekses buruk pada ho-

tel syariah. Sementara, *hifz din* menjadi modalitas utama dalam menggapai cita-cita luhur agama yakni melindungi agama (umat beragama) dari penilaian negatif. Walhasil, *saddu al-dzari'ah* dan *maqasid syariah* memiliki peranan secara normatif-filosofis dalam menolak penilaian negatif dunia perhotelan.

Penutup

Berdasarkan penjelasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa ketentuan normatif yang dipilih melalui pendekatan sumber hukum berbasis tindakan preventif atau yang dikenal *saddu al-dzari'ah* ialah upaya mengatasi tindakan-tindakan yang berpeluang tidak direstui oleh syariah. Dengan tetap memperhatikan landasan filosofis berupa cita-cita luhur syariat (Maqasid Syariah) yaitu upaya melindungi agama (*hifz din*) dari penilaian atau stigma negatif terhadap sikap umat beragama sendiri.

Hal ini dibuktikan dengan prinsip-prinsip dan ketentuan-ketentuan yang diselenggarakan fatwa DSN-MUI tidak bertentangan, bahkan selaras dengan sumber-sumber hukum keislaman dan tujuan hukum islam. Pertama, saddu al-dzari'ah sebagai basis preventif pedoman teknis penyelenggaraan hotel syariah. Kedua, landasan maqashid syariah berupa *hifz din* ialah cita-cita inklusivitas umat beragama dalam menolak stigma negatif perhotelan.

Implikasinya, analisis normatif-filosofis tampak sangat potensial dikembangkan sebagai antithesa penilaian negatif dunia perhotelan guna mewujudkan pandangan masyarakat yang toleran.

Daftar Pustaka

Al-Anshari, A. Y. Z. (2016). *Ghayah al-Wusul Syarah Lubb al-Usul*. Haromain.

Al-Hajjawi. (1995). *Al-Fikr al-Samiy Fi Tarikh Fiqh al-Islamiy*. Dar al-Fikr.

Al-Namlah, A. K. (1999). *Al-Muhadzzab Fi Ilmi Ushul Al-Fiqh Al-Muqarin*. Maktabah al-Rusyd.

Al-Qarafi, S. ad-D. A. A. A. B. I. (1973). *Syarh Tanqih al-Fushul: Fi Akhtishar al-Mahshul Fi al-Ushul* (edisi 1). Dar al-Fikr.

Al-Syatiby. (2016). *al-Muwafaqat fi Usuli al-Syariah*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Al-Syaukani. (n.d.). *Irsyad Al-Fukhul*.

Al-Zuhayli, W. (2019). *Usul Fiqh al-Islamy*. Dar al-Fikr.

Auda, J. (2022). *Maqasid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*. International Institute of Islamic Thought. https://books. google. co. id/books?id=eSiGEAAAQBAJ

Fatimah, S. (2023). *Polisi Periksa Pengelola Hotel Buntut Prostitusi Online di Sukabumi*. Detikjabar. https://www. detik. com/jabar/hukum-dan-kriminal/d-6686982/polisi-periksa-pengelola-hotel-buntut-prostitusi-online-di-sukabumi

Irawan, A. (2021). Protokol Islam dalam Penerapan Wisata Halal Selama Masa Pandemi. *Jurnal Kapita Selekta Pariwisata* (*KSP*), *1*(1), 280–295. http://repository. stipram. ac. id/697/1/Chapter 22. pdf

Khallaf, A. W. (2010). *Ilm Usul al-Fiqh*. Dar al-Kutub al-Islamiyah.

KPAI. (2021). *HASIL PENGAWASAN KPAI TENTANG PERLINDUNGAN ANAK KORBAN EKSPLOITASI SEKSUAL DAN PEKERJA ANAK BULAN JANUARI S. D APRIL : DARI 35 KASUS YANG DIMONITOR KPAI, 83% KASUS PROSTITUSI, JUMLAH KORBAN MENCAPAI 234 ANAK*. KPAI. ttps://www. kpai. go. id/publikasi/hasil-pengawasan-kpai-tentang-perlindungan%02anak-korban-eksploitasi-seksual-dan-pekerja-anak-bulan-januari-s-d-april-dari%0235-kasus-yang-dimonitor-kpai-83-kasus-prostitusi-jumlah-korban-mencapai-234

Mahardika, R. (2020). Strategi Pemasaran Wisata Halal. *Mutawasith: Jurnal Hukum Islam*, *3*(1), 65–86. https://doi. org/10. 47971/mjhi. v3i1. 187

Muhajir, A. (2018). *Nalar Islam Moderat* (1st ed.). Tanwirul Afkar.

MUI. (2015). *PEDOMAN PENETAPAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA*. https://mui. or. id/wp-content/uploads/2020/07/5. -PO-Pedoman-Penetapan-Fatwa-OK_68-86. pdf

Rasyid, M. (2021). Fikih Pariwisata Indonesia (Studi Fatwa DSN-MUI Nomor 108 Tahun 2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah dalam Kerangka Islam Rahmatan lil 'Alamin). In *Tesis*.

Syariah, F. D. -M. N. 108 T. 2016 tentang P. P. P. B. P. (2016). *Fatwa DSN-MUI Nomor 108 Tahun 2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah*.

6

PERAN FATWA DSN-MUI DALAM PEMBERDAYAAN WAKAF UANG PERSPEKTIF *CASH WAQF LINKED SUKUK* RITEL

Nur Kasanah
Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam, IAIN Ponorogo
nur. febi@iainponorogo. ac. id

Abstract

Cash waqf is a form of waqf in which a person or institution donates a waqf amount for religious or social purposes. Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS) Retail, or Retail Waqf Sukuk, is a financial instrument issued based on waqf assets, including cash waqf, intended for retail investors or individuals. CWLS Retail was developed to facilitate community participation in effective waqf programs. This sukuk is designed with Sharia principles and aims to raise funds from the public to support waqf projects that benefit the people and the wider community. The Indonesian Ulema Council (MUI) is important in empowering waqf assets through a fatwa on cash waqf, waqf sukuk, and retail SBSN Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS) conformity statements. Qualitative research using a literature study approach and a descriptive analysis method aims to identify and analyze the role of the MUI fatwa and the implementation of Retail CWLS in empowering productive waqf. The data were obtained from the DSN-MUI fatwa, data released by the Indonesian Waqf Agency and the Indonesian Ministry of Finance, laws, and government regulations related to waqf, books, previous research results, and other sources relevant to the research objective. The results of the study show: 1) As an institution that has religious authority in Indonesia, the MUI fatwa provides legitimacy and trust to the public. The existence of this fatwa ensures that the program is following Islamic spiritual teachings so that it can attract public participation and trust in CWLS Retail; 2) Since 2020-2023 3 CWLS Retail programs have been issued, namely SWR001, SWR002, SWR003, and SWR004 whose returns are utilized for the development and development of physical waqf assets such as waqf housing, mosques, health clinics, madrasas, Islamic boarding schools, and the implementation of non-physical social programs, such as the development of MSMEs, scholarships, health services, and food security. It is proven that the DSN-MUI fatwa on waqf and waqf sukuk implemented through Retail CWLS Retail plays a role in productive development of waqf money.

Keywords: *Cash Waqf, CWLS, CWLS Retail, Empowerment, MUI Fatwa*

Abstrak

Wakaf uang adalah bentuk wakaf di mana seseorang atau lembaga menyumbangkan sejumlah uang yang diwakafkan untuk tujuan keagamaan atau sosial. Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS) Ritel atau biasa disebut Sukuk Wakaf Ritel adalah instrumen keuangan yang diterbitkan berdasarkan aset wakaf, termasuk wakaf uang, yang ditujukan untuk investor ritel atau individu. CWLS Ritel dikembangkan untuk memfasilitasi partisipasi masyarakat dalam program wakaf produktif. Sukuk ini dirancang dengan prinsip-prinsip syariah dan bertujuan untuk menggalang dana dari masyarakat guna mendukung proyek-proyek wakaf yang bermanfaat bagi umat dan masyarakat luas. Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki peran penting dalam pemberdayaan aset wakaf melalui fatwa tentang wakaf uang, sukuk wakaf, dan pernyataan kesesuaian syariah SBSN Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS) Ritel. Penelitian kualitatif dengan pendekatan studi kepustakaan dan menggunakan metode analisis deskripstif ini bertujuan untuk mengetahui dan menganalisis peran fatwa MUI dan implementasi CWLS Ritel dalam pemberdayaan wakaf produktif. Data diperoleh dari fatwa DSN-MUI, data yang dirilis Badan Wakaf Indonesia dan Kementerian Keuangan RI, undang-undang dan peraturan pemerintah terkait wakaf, buku, hasil riset terdahulu dan sumber lain yang relevan dengan tujuan penelitian. Hasil penelitian menunjukkan: 1) Sebagai lembaga yang mempunyai ototitas keagamaan di Indonesia, fatwa MUI memberikan legitimasi dan kepercayaan kepada masyarakat. Keberadaan fatwa tersebut memastikan bahwa program tersebut sesuai dengan ajaran agama Islam, sehingga dapat menarik partisipasi dan kepercayaan masyarakat dalam CWLS Ritel, 2) Sejak tahun 2020-2023 sudah diterbitkan 3 program CWLS Ritel yang diberi nama SWR001, SWR002, SWR003, dan SWR004 yang imbal hasilnya dimanfaatkan untuk pembangunan dan pengembangan aset wakaf yang bersifat fisik (seperti hunian wakaf, masjid, klinik kesehatan, madrasah, pesantren) dan pembiayaan program dan kegiatan sosial yang bersifat non fisik (seperti pengembangan UMKM, beasiswa, layanan kesehatan, pengembangan teknologi, dan ketahanan pangan). Terbukti bahwa fatwa DSN-MUI tentang wakaf dan sukuk wakaf yang diimplementasikan melalui CWLS Ritel berperan dalam pengembangan wakaf uang secara produktif.

Kata Kunci: *CWLS, Fatwa MUI, Pemberdayaan, Sukuk Wakaf Ritel, Wakaf Uang*

Pendahuluan

Wakaf berasal dari bahasa arab "*Waqafa yaqifu waqfan*" yang berarti menahan, berhenti, tetap, berdiri atau diam di tempat. (Dirjen Bimais Depag, 2007) Kata وقف mempunyai sinonim kata حبس hal ini dapat dicermati dari kalimat وقف الشيء yang mempunyai kesamaan makna dengan kalimat حبسه في سبيل الله yaitu mewakafkan. (Warson Munawwir, 2002) Sedangkan dalam Ensiklopedi Islam, wakaf didefinisikan "perpindahan hak milik atas suatu harta yang bermanfaat dan tahan lama dengan cara menyerahkan harta itu

kepada pengelola, baik keluarga, perorangan maupun lembaga untuk digunakan bagi kepentingan umum di jalan Allah. (Dahlan, 1996) Wakaf merupakan salah satu filantropi Islam yang unik. Islam telah mensyariatkan bahwa peruntukan wakaf adalah untuk kesejahteraan sosial. Wakaf memiliki sifat luzum (tetap, kekal) yang artinya harta benda yang telah diwakafkan akan bersifat abadi (kekal) untuk kemaslahatan umat. Di samping itu, harta benda wakaf juga tidak bisa diperjualbelikan yang menyebabkan peralihan hak kepemilikan. Selamanya harta benda wakaf adalah milik umat, bukan milik individu.

Pelaksanaan wakaf serta optimalisasi pengelolaan aset wakaf, sebelum terjadi transformasi (masih berupa aset tidak bergerak), masih sangat tidak produktif. Hal ini terjadi dikarenakan paradigma wakaf yang berkembang di masyarakat bahwa wakaf hanya berupa tanah dan bangunan yang nilai nominalnya besar, sehingga hanya segelintir orang saja yang mampu berwakaf. Data menyebutkan bahwa sebesar 65, 63% tanah wakaf ditujukan untuk pembangunan masjid, 17. 65 % untuk madrasah, 12. 5 % untuk kuburan dan 10. 06 % saja untuk kepentingan lain. Data ini didukung dengan hasil penelitian dari *Center For Study Of Religian and Culture* yang menyatakan bahwa mayoritas peruntukan alokasi asset wakaf berporos kepada kepentingan agama sseperti pembangunan masjid, hingga wakaf tanah kuburan. (Najib & Al-Makassary, 2006) Padahal, konsep sosial yang menjadi target dan sasaran utama dari wakaf tidak hanya terbatas pada kepentingan agama. Secara lebih luas konsep sosial yang diinginkan syariah adalah berupa kesejahteraan sosial, hak memperoleh keterjaminan kesehatan, hak memperoleh pendidikan

Pembahasan mengenai wakaf kini telah mencapai pada periode professional. (Atabik, 2016) Hadirnya fatwa MUI mengenai wakaf uang pada tahun 2002 pada dasarnya merupakan transformasi awal dari bentuk wakaf yang semula bersifat konservatif menjadi wakaf produktif. Fatwa MUI tentang wakaf uang sekaligus menuntut pergeseran paradigma wakaf di kalangan masyarakat. Pergeseran paradigma ini terletak pada harta wakaf. Wakaf uang merupakan salah satu bentuk wakaf yang saat ini sedang dikembangkan secara global. Wakaf uang pada dasarnya menghimpun dana dari masyarakat yang kemudian dikelola menjadi dana abadi umat yang dapat dimanfaatkan sebesar-besarnya untuk kepentingan dakwah dan masyarakat. Dalam hal pelaksanaannya di Indonesia, Pasal 29 Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf menyatakan bahwa wakaf uang diterbitkan dalam bentuk sertifikat wakaf uang. Wakaf uang melalui sertifikat ini

memudahkan mobilisasi dana dari masyarakat disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, lingkup sasaran pemberi wakaf (wakif) bisa menjadi luas dibanding dengan wakaf biasa. Kedua, dengan sertifikat tersebut, dapat dibuat berbagai macam pecahan yang disesuaikan dengan segmen Muslim yang dituju yang dimungkinkan memiliki kesadaran beramal tinggi. Ketiga, wakif tidak perlu menunggu menjadi kaya atau memiliki tanah berlebih untuk berwakaf karena uang lebih mudah dibuat pecahannya dan dapat berupa wakaf kolektif. (Prasetya & Hamzah, 2021)

Wakaf uang menggeser sifat harta wakaf yang semula berupa benda tidak bergerak menjadi benda yang lebih liquid, yakni uang. (Faudji & Paul, 2020) Partisipasi aktif masyarakat dan pengelolaan yang tepat dari stakeholders akan menyebabkan wakaf uang dapat berkembang dengan baik dan menjadi solusi untuk permasalahan ekonomi negara. Fatwa MUI mengenai wakaf uang membuat posisi wakaf menjadi mapan di Indonesia. Kemapanan wakaf semakin kuat saat pada tahun 2004 pemerintah mengesahkan UU No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf lengkap dengan PP No. 42 Tahun 2006 sebagai peraturan pelaksananya. Keberadaan fatwa wakaf dan UU Wakaf menopang kedudukan wakaf menjadi mapan secara kelembagaan. Sebaliknya, fatwa wakaf dan UU Wakaf tidak menjadi penopang serta stimulus yang kuat bagi pergerakan wakaf di Indonesia. Kesadaran hukum masyarakat masih sangat minim. Pemerintah masih terus melakukan upaya untuk mengoptimalkan pengelolaan wakaf uang. Indonesia dengan mayoritas penduduk muslim menjadi modal utama keberhasilan wakaf uang. (Kasanah, 2019) Kekekalan harta wakaf serta tingginya fleksibilitas peruntukan sosial dari wakaf membuat wakaf dinilai menjadi satu sistem keuangan yang paling ideal untuk merealisasikan cita-cita pembangunan nasional. Pada Maret 2020 pemerintah menginisiasi penerbitan *Cash Waqf Linked Sukuk* (CWLS). CWLS pada dasarnya merupakan integerasi unik antara sistem keuangan syariah berbasis sosial dengan instrumen keuangan nasional. CWLS menempatkan wakaf menjadi bagian dari sistem perekonomian nasional. Model CWLS merupakan instrumen penempatan dana wakaf tunai pada SBSN milik Pemerintah dengan tujuan untuk mendukung program pembangunan sarana sosial. (Indra & Hakim, 2020)

Salah satu inovasi investasi untuk pengembangan wakaf uang adalah melalui program CWLS. Di dalam program ini, dana wakaf baik yang bersifat temporer maupun permanen ditempatkan pada sukuk negara yang imbalannya disalurkan oleh nazir (pengelola dana dan kegiatan wakaf) untuk membiayai program sosial dan pemberdayaan ekonomi umat.

Saat ini terdapat dua produk CWLS yang sudah diterbitkan, yaitu Sukuk Wakaf dan Sukuk Wakaf Ritel. (Prasetya & Hamzah, 2021) Selanjutnya, dengan terbitnya landasan hukum Indonesia yaitu UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dan UU No. 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN) turut mendukung instrumen CWLS sehingga legalitasnya dapat dipertanggungjawabkan. Mengacu pada fatwa DSN-MUI No. 29 Tahun 2002 tentang Wakaf Uang, fatwa DSN-MUI No. 131/DSN-MUI/X/2019 tentang Sukuk Wakaf, keputusan DSN-MUI No. B-578/DSN-MUI/IX/2020, DSN-MUI No. B-285/DSN-MUI/IV/2021, dan DSN-MUI No. B-0263/DSN-MUI/III/2022 tentang Pernyataan Kesesuaian Syariah SBSN Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS) Ritel dengan Cara Bookbuilding menjadi pendorong untuk diterbitkannya CWLS Ritel yang dinamakan SWR001 tahun 2020, SWR002 tahun 2021, SWR003 tahun 2022, dan SWR004 tahun 2023. Fatwa dalam surat pernyataan ini memuat ketentuan-ketentuan yang mengatur pelaksanaan transaksi dalam wakaf yang berbasis sukuk ini. Ketentuan-ketentuan tersebut terdiri atas ketentuan hukum, ketentuan umum, ketentuan terkait akad, ketentuan terkait nazir, hingga ketentuan terkait mekanisme CWLS Ritel. Hal ini sekaligus dapat mendorong pengembangan produk dalam pasar keuangan syariah yang memiliki tujuan dalam rangka optimalisasi asset wakaf dan imbal hasil sukuk bagi keperluan ibadah sekaligus kesejahteraan secara umum.

Melihat begitu signifikan dan konstributifnya fatwa-fatwa MUI dalam CWLS Ritel ini dalam mengembangkan ekonomi umat, serta ditopang oleh sifat "inovasi" sebagai karakter utama, maka penulis ingin meneliti bagaimana fatwa-fatwa MUI dapat mengambil peran yang mendukung CWLS Ritel memberikan legitimasi dan keyakinan kepada masyarakat serta memberikan panduan yang jelas dalam mengimplementasikan dan memanfaatkan instrument serta bagaimana implementasi sukuk CWLS Ritel dalam memberdayakan aset wakaf uang untuk kemaslahatan umat yang lebih luas.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis penelitian studi literatur dengan pendekatan kualitatif. Penelitian kualitatif adalah suatu pendekatan penelitian yang bertujuan untuk memahami fenomena sosial atau perilaku manusia dengan cara mendalam, komprehensif, dan deskriptif. Metode ini lebih berfokus pada interpretasi dan pemahaman subjektif dari perspektif individu atau kelompok yang terlibat dalam penelitian. (Sugiyono, 2019) Data diper-

oleh dari fatwa DSN-MUI, data yang dirilis Badan Wakaf Indonesia (BWI) dan Kementerian Keuangan RI, peraturan pemerintah terkait wakaf uang, buku, hasil riset terdahulu dan sumber lain yang relevan dengan tujuan penelitian. Selanjutnya, data-data yang diperoleh dianalisis menggunakan metode deskriptif kualitatif, yaitu bahan-bahan dan materi akan dipelajari dan dianalisis sehingga dapat ditarik kesimpulan sehingga terbentuk kajian yang relevan dengan tema penelitian.

Hasil dan Pembahasan

Peran Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Mendukung Program Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS) Ritel

MUI atau Majelis Ulama Indonesia adalah Wadah Musyawarah para Ulama, Zu'ama, dan Cendekiawan Muslim di Indonesia untuk membimbing, membina dan mengayomi kaum muslimin di seluruh Indonesia. Majelis Ulama Indonesia berdiri pada tanggal, 7 Rajab 1395 Hijriah, bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta. MUI sebagai wadah musyawarah para ulama, zu'ama dan cendekiawan muslim berusaha untuk:(mui. or. id, 2023)

a. Memberikan bimbingan dan tuntunan kepada umat Islam Indonesia dalam mewujudkan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang diridhoi Allah Subhanahu wa Ta'ala;
b. Memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada Pemerintah dan masyarakat, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhwah Islamiyah dan kerukunan antar-umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa serta;
c. Menjadi penghubung antara ulama dan umaro (pemerintah) dan penterjemah timbal balik antara umat dan pemerintah guna mensukseskan pembangunan nasional;
d. Meningkatkan hubungan serta kerjasama antar organisasi, lembaga Islam dan cendekiawan muslimin dalam memberikan bimbingan dan tuntunan kepada masyarakat khususnya umat Islam dengan mengadakan konsultasi dan informasi secara timbal balik.

MUI mempunyai Dewan Syariah Nasional – Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) dibentuk dalam rangka mewujudkan aspirasi umat Islam mengenai masalah perekonomian. DSN MUI memiliki visi misi mema-

syarakatkan ekonomi syariah dan mensyariahkan ekonomi masyarakat dan menumbuhkembangkan ekonomi syariah dan lembaga keuangan/bisnis syariah untuk kesejahteraan umat dan bangsa. DSN-MUI terdiri dari para pakar dengan latar belakang disiplin keilmuan ekonomi dan fikih Islam, serta praktisi LKS dan perwakilan regulator. (dsnmui. or. id, 2023)

Dalam hukum Islam, perdebatan wakaf tunai dalam hukum Islam terletak pada pendapat para imam madzhab, menurut madzhab Syafi"i tidak boleh mewakafkan dinar dan dirham (uang) karena dinar dan dirham akan lenyap dengan dibelanjakan dan sulit untuk mengekalkan zatnya. Sementara itu, CWLS di Indonesia dibolehkan dengan merujuk kepada kebolehan akad Waqf Linked Sukuk ini, selaras dengan pendapat DSN MUI Nomor B-109/DSN-MUI/II/2019 tentang Pernyataan Keselarasan Syariah Cash Waqf Linked Sukuk yang diterbitkan tanggal 6 Februari 2019, ditunjang fatwa DSN tentang sukuk dan Pasal 112-113 KHES (Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah) tentang bai al-wafa. Selain itu juga diperkuat oleh fatwa DSN-MUI No. 10/DSN-MUI/IV/2000, fatwa DSN-MUI No. 69/DSN-MUI/VI/2008, fatwa DSN-MUI No. 70/DSNMUI/VI/2008, fatwa DSN-MUI No. 95/DSN-MUI/VII/2014, fatwa DSN-MUI No. 131/DSN-MUI/X/2019. Dilihat dari hukum positif, CWLS diperbolehkan karena di dalam Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004 dan diperjelas oleh Undang-undang nomor 42 Tahun 2006 dinyatakan jelas bahwa "Wakif dapat mewakafkan benda bergerak berupa uang melalui lembaga keuangan syari"ah yang ditunjuk oleh Menteri." Selain itu juga diperkuat UU No. 19/2008, PBWI No. 1 Tahun 2020, PMK No. 139/2018 Tentang Perubahan PMK No. 239/2012 Tentang Penerbitan dan Penjualan SBSN Dengan Cara Penempatan Langsung (*Private Placement*). (Puspitasari, 2021)

Dalam konteks CWLS Ritel, fatwa MUI dapat memberikan penjelasan dan panduan hukum Islam terkait dengan aspek-aspek tertentu dalam program CWLS Ritel. Hal ini penting untuk memberikan kepastian hukum dan memastikan bahwa program tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Indonesia melakukan inovasi pada instrumen wakaf, terutama wakaf uang (*cash waqf*). Walaupun mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam dan telah mengenal instrumen wakaf ini sejak sebelum kemerdekaan, regulasi terkait kebolehan wakaf tunai ini baru ada dengan diundangkannya Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dan Keputusan Fatwa Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang Wakaf Uang tertanggal 11 Mei 2002. Sedangkan inovasi dalam instrumen pengelolaan wakaf tunainya, terdapat empat pola secara umum yang dapat ditemukan, yaitu pemberian peran kepada perbankan syariah, membentuk lembaga investa-

si dana, menjalin kemitraan usaha, dan memberikan peran kepada lembaga penjamin syariah. (Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2013) DSN-MUI menyatakan bahwa akad dan dokumen dalam rangka penerbitan Sukuk Wakaf Ritel tidak bertentangan dengan prinsip syariah. Kesesuaian dengan prinsip syariah tersebut mengacu antara lain pada:(DSN-MUI, 2022)

1. Fatwa DSN-MUI No. 10/DSN -MUl/lV /2000 tentang Wakalah;
2. Fatwa DSN-MUI No. 69/DSN-MUl/Vl/2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara;
3. Fatwa DSN-MUI No. 70/DSN-MUl/Vl/2008 tentang Metode Penerbitan Surat Berharga Syariah Negara;
4. Fatwa DSN-MUI No. 76/DSN-MUUVI/2008 tentang SBSN ljarah Asset to be Leased;
5. Fatwa Fatwa DSN-MUI No: 126/DSN-MUIIWI/2019 tentang Akad Wakalah bi al-Istitsmar.

Fatwa MUI yang mendukung program CWLS Ritel antara lain Mengacu pada, (Fatwa MUI Tentang Wakaf Uang, 2002), (Fatwa DSN-MUI No. 131/DSN-MUI/X/2019 Tentang Sukuk Wakaf, 2019) meliputi sukuk mudhârabah, sukuk ijârah, sukuk wakalah bi al-istitsmâr, sukuk musyârakah dan akad lain yang sesuai dengan prinsip syariah (Fadhil, 2021), keputusan DSN-MUI No. B-578/DSN-MUI/IX/2020, DSN-MUI No. B-285/DSN-MUI/IV/2021, DSN-MUI No. B-0263/DSN-MUI/III/2022, dan DSN-MUI No. B-0352/DSN-MUI/VI/2023 tentang Pernyataan Kesesuaian Syariah SBSN *Cash Waqf Linked Sukuk* (CWLS) Ritel dengan Cara Bookbuilding menjadi pendorong untuk diterbitkannya CWLS Ritel yang dinamakan SWR001 tahun 2020, SWR002 tahun 2021, dan SWR003 tahun 2022 memberikan legitimasi dan kepercayaan kepada masyarakat. Keberadaan fatwa tersebut memastikan bahwa program tersebut sesuai dengan ajaran agama Islam, sehingga dapat menarik partisipasi dan kepercayaan masyarakat dalam berinvestasi dalam sukuk wakaf tersebut. Kedudukan fatwa DSN-MUI sangatlah penting dalam pengembangan hukum Islam. Khususnya dalam mengakomodir masalah hukum yang ada di masyarakat dengan lahirnya ekonomi syariah. Selain itu, fatwa DSN-MUI apabila dikaitkan dalam hukum positif, kedudukan fatwa sama dengan doktrin yaitu sebagai penguat dalam putusan seorang hakim pada sebuah perkara. Fatwa DSN-MUI juga mempunyai otoritas dan peran penting dalam pembuatan perundang-undangan yang bersifat mengikat, dan dijadikan sebagai hukum positif dalam rangka meningkatkan perkem-

bangan ekonomi syariah di Indonesia. Aspek hukum yang terdapat di dalam fatwa DSN-MUI dalam operasional adalah terserapnya fatwa DSN-MUI di dalam berbagai peraturan perundang-undangan terkait operasional lembaga keuangan syariah. Hal ini dapat terlihat dari fatwa yang telah ditransformasikan ke dalam bentuk undangundang. Kekuatan hukum fatwa DSN-MUI adalah mengikat dalam operasional lembaga keuangan syariah. Hal tersebut bisa terlihat pada KMA/032/SK/IV/2006 tentang Pemberlakuan Buku II Pedoman pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan. Fatwa DSN-MUI menjadi salah satu hukum materil dalam penyelesaian perkara, khususnya di Peradilan Agama/Mahkamah Syar'iyah (Afrelian & Furqon, 2019)

Fatwa MUI dapat memberikan pedoman operasional terkait dengan mekanisme, prosedur, dan pengelolaan dana dalam program CWLS Ritel. Pedoman ini membantu memastikan bahwa program berjalan sesuai dengan prinsip-prinsip syariah dan menghindari potensi ketidaksesuaian atau kesalahan dalam implementasi. Konsep CWLS Ritel di Indonesia dalam pendekatan maqashid syariah adalah menurut kajian ḍarûriyah, ḥâjiyah dan taḥsîniyah sangat berkaitan satu sama lain, dan menurut kajian kuliyat khamsah (lima prinsip dasar) juga berkaitan satu sama lain. (Azizah & Khanifa, 2021) Panduan dipaparkan dalam Pernyataan Kesesuaian Syariah SBSN Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS) Ritel yang dirilis DSN-MUI sebagai berikut (DSN-MUI, 2022):

1. Akad yang digunakan dalam penerbitan SWR adalah akad wakalah.
2. Aset yang dijadikan ushul al-sukuk (underlying assef) dalam penerbitan sukuk wakaf nasyath tijari (kegiatan usaha) berupa ljarah Barang Milik Negara (BMN) dan proyek Kementerian dan Lembaga yang tidak bertentangan dengan prinsip syariah.
3. Jangka waktu sukuk wakaf selama 2 (dua) tahun, dengan pembayaran imbalan secara periodik

Melalui fatwa MUI, program CWLS Ritel dapat memberikan kesadaran yang lebih luas tentang pentingnya wakaf dan investasi syariah di kalangan masyarakat. Fatwa MUI dapat mengedukasi dan memberikan pemahaman kepada masyarakat tentang manfaat dan keutamaan wakaf serta keabsahan instrumen CWLS Ritel. Seperti yang sudah dilakukan MUI yaitu sosialisasi program Gerakan Wakaf Uang demi menggerakan dakwah dan penguatan ekonomi. Keberhasilan gerakan wakaf membutuhkan kontribusi serta dukungan penuh dari masyarakat. Tidak hanya bertumpu pada

kuasa pemerintah, karena wakaf merupakan gerakan untuk mencapai kesejahteraan bersama (mui. or. id, 2021) dukungan lainnya juga diberikan oleh Kementerian Keuangan berkolaborasi dengan BWI, OJK, Bank Indonesia, dan Kementerian Agama, membuka masa penawaran Sukuk Wakaf Ritel seri SWR002 untuk para pewakaf individu maupun institusi pada tanggal 9 April s. d. 3 Juni 2021. Sukuk Wakaf Ritel adalah adalah investasi wakaf uang pada sukuk negara yang imbalannya disalurkan oleh Nazhir untuk membiayai program sosial dan pemberdayaan ekonomi umat. Sukuk Wakaf dikembangkan untuk mendukung pasar keuangan syariah, menghimpun dana sosial Islam, dan mendorong ragam bisnis bank syariah, serta ragam instrumen SBSN. Melalui Sukuk Wakaf, Pemerintah memfasilitasi para pewakaf uang agar dapat menempatkan wakaf uangnya pada instrumen investasi yang aman dan produktif. (kemenkeu. go. id, 2021)

Paparan di atas menjelaskan bahwa fatwa MUI sangat berperan dalam mendukung program CWLS Ritel membantu membangun kepercayaan masyarakat dan memastikan bahwa program tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip syariah.

Implementasi Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS) Ritel dalam Pemberdayaan Wakaf Produktif

Surat Berharga Syariah Negara (SBSN) atau yang dikenal dengan istilah Sukuk merupakan salah satu instrumen investasi yang diterbitkan oleh institusi atau emiten syariah. Sukuk berasal dari bahasa Arab yaitu *sakk* yang berarti dokumen atau sertifikat. Definisi sukuk berdasarkan fatwa No. 32/DSNMUI/IX/2002 ialah sebagai surat berharga jangka panjang berdasarkan prinsip syariah yang dikeluarkan oleh emiten kepada pemegang obligasi syariah yang mewajibkan emiten untuk membayar pendapatan kepada pemegang obligasi syariah yang berupa bagi hasil margin atau fee, serta membayar kembali dana obligasi saat jatuh tempo) Cash Waqf Linked Sukuk atau yang disingkat dengan CWLS. (Rahayu & Agustianto, 2020)

Secara umum instrumen wakaf berbasis sukuk ini terbagi menjadi dua, yakni *sukuk linked wakaf dan wakaf linked sukuk*. *Sukuk linked wakaf* transaksi dasarnya murni investasi dan bersifat komersial yakni berupa sukuk yang diterbitkan oleh korporasi bisnis atau emiten yang pemanfaatannya untuk membangun aset komersial yang berada di atas tanah wakaf, atau terkait dengan proyek wakaf. Sedangkan *wakaf linked sukuk* transaksi dasarnya adalah wakaf uang yang pemanfaatannya digunakan untuk

membangun aset-aset sosial. Sifat dari instrumen *wakaf linked sukuk* dapat bersifat temporer dengan minimum jangka waktu 5 tahun ataupun bersifat perpetual. Kemudian sumber pelunasan bila sifatnya temporer dapat berasal dari *crowfunding* wakaf atupun *budget* pemerintah (bila proyek yang dibangun beririsan dengan proyek pemerintah yang telah diagendakan di dalam APBN/APBD). (Saptono, 2018)

CWLS merupakan inovasi pemerintah dalam instrumen investasi. CWLS merupakan sukuk yang berbasis wakaf uang, dimana dana wakaf yang terkumpul diinvestasikan melalui sukuk negara yang aman dan bebas risiko gagal bayar. (Rahayu & Agustianto, 2020) Hingga saat ini pemerintah telah menerbitkan dua jenis CWLS yaitu CWLS Ritel dan CWLS Non-Ritel. (Anindhita & Widana, 2022) Inovasi baru ini merupakan bentuk komitmen pemerintah dalam mendukung gerakan wakaf nasional, membantu investasi sosial, serta pengembangan wakaf produktif di Indonesia. (Azizah & Khanifa, 2021) Berikut adalah persamaan dan perbedaan antara CWLS Ritel dan CWLS Non-Ritel (Direktorat Pembiayaan Syariah, 2020):

Tabel 1. Persamaan dan Perbedaan CWLS Ritel dan CWLS Non-Ritel

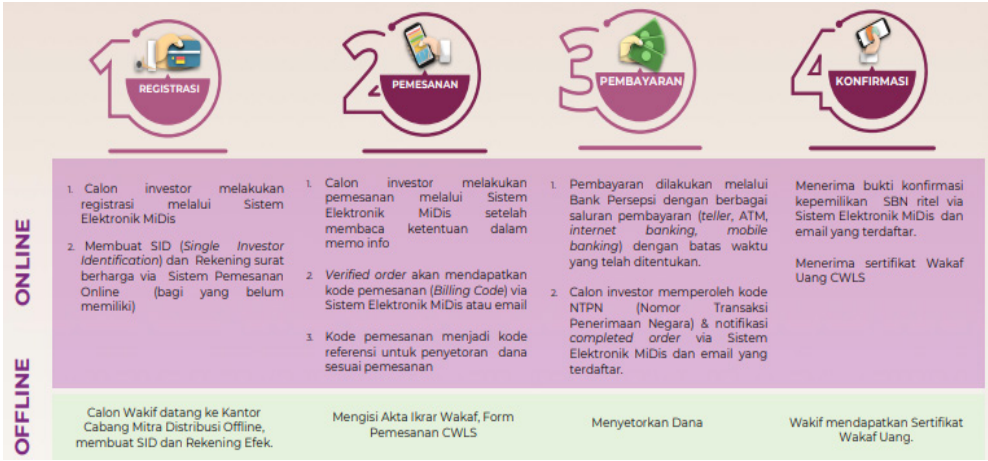
Unsur	CWLS Ritel	CWLS Non-Ritel
Sumber Dana	Wakaf uang	
Tujuan	Untuk mengumpulkan dana yang akan digunakan untuk proyek atau program yang berkaitan dengan keagamaan atau sosial.	
Struktur Hukum	Didasarkan pada prinsip-prinsip syariah dalam struktur dan operasinya. Harus mematuhi ketentuan-ketentuan syariah, termasuk larangan riba (bunga) dan prinsip keadilan.	
Wakif	Individu dan institusi	Institusi
Nominal	Minimal 1 juta dan kelipatannya	Minimal order 50 milyar
Tenor	2 tahun	5 tahun
Metode Penawaran	Bookbuilding	Private placement
Aset Wakaf	Oleh nazir pencatatannya dikuasakan kepada wakif (investor)	Dicatatkan atas nama nazir

Sumber: Kementerian Keuangan RI, 2020

Gambar 1. Tujuan CWLS Ritel
Sumber: Kementerian Keuangan RI, 2021

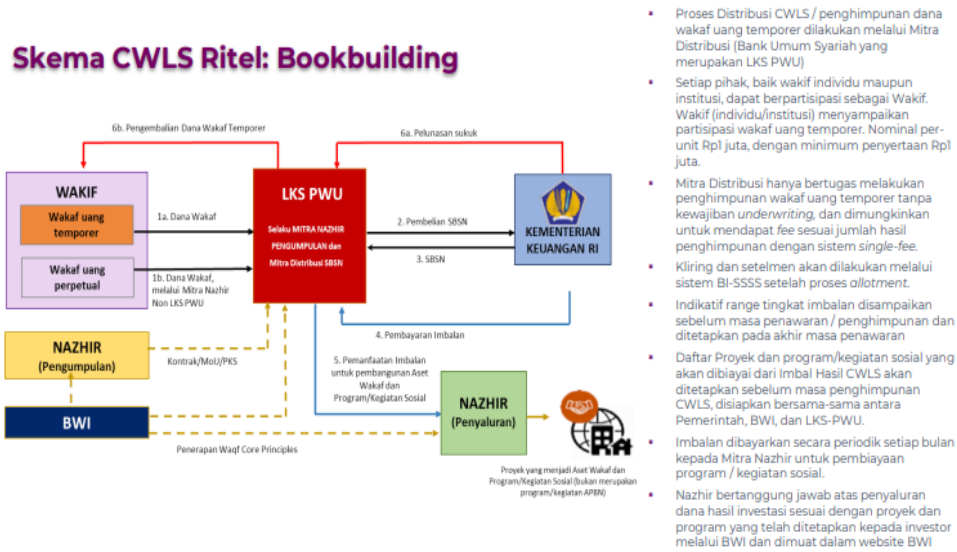
2. Keunggulan CWLS Ritel
Sumber: Kementerian Keuangan RI, 2022

Mekanisme dan implementasi CWLS Ritel sebagaimana yang dirilis Kementerian Keuangan adalah sebagai berikut (Direktorat Pembiayaan Syariah, 2022):



Gambar 2. Alur Wakif Berwakaf Uang Melalui Skema CWLS Ritel
Sumber: Kementerian Keuangan RI, 2022

Bookbuilding adalah kegiatan penjualan SBSN kepada Pihak melalui Agen Penjual, dimana Agen Penjual mengumpulkan pemesanan pembelian dalam periode penawaran yang telah ditentukan. Agen Penjual, atau dapat disebut Mitra Distribusi, adalah bank, perusahaan efek dan/ atau perusahaan finansial teknologi yang ditunjuk guna melaksanakan penawaran dan/ atau penjualan SBSN dengan cara Bookbuilding. (Peraturan Menteri Keuangan No 69/PMK. 08/2020) Penyaluran imbal hasil akan dilakukan oleh nazir yang yang telah ditunjuk oleh LKS PWU dan telah disetujui oleh BWI sebagai regulator dan pengawas nazir. Kemudian, nazir membuat laporan kepada BWI, Kementerian Agama, Kementerian Keuangan, serta wakif untuk menjaga transparasidan akuntabilitas dalam pengelolaan serta penyaluran dana imbalan dari CWLS Ritel. (Lailatullailia et al., 2021)



Gambar 3. Skema CWLS Ritel Bookbuilding
Sumber: Kementerian Keuangan RI, 2022

Hingga saat ini pemerintah telah menerbitkan 3 program CWLS Ritel yang diberi nama SWR001 di tahun 2020 (Direktorat Pembiayaan Syariah, 2020), SWR002 di tahun 2021 (Direktorat Pembiayaan Syariah, 2021), SWR003 di tahun 2022 (Direktorat Pembiayaan Syariah, 2022) dan SWR004 di tahun 2023 (bwi. go. id, 2023). Adapun capaian dari CWLS Ritel sampai tahun 2023 ini sebagaimana dirangkum dalam tabel berikut ini:

		SWR001	SWR002	SWR003	SWR004
Tanggal Penawaran		09 Oktober 2020	09 April 2021	11 April 2022	07 Juli 2023
Ltagline		Kebaikan Jariyah Penuh Berkah	Mengalirkan Berkah Untuk Ekonomi Ummah	Pilihan Investasi Berkah Tiada Henti.	Investasi Berharga Dukung Kemandirian Bangsa
Dasar HuUkum DSN-MUI		DSN-MUI No. B-578/DSN-MUI/IX/2020	DSN-MUI No. B-285/DSN-MUI/IV/2021	DSN-MUI No. B-0263/DSN-MUI/III/2022	DSN-MUI No.B-0352/DSN-MUI/VI/2023
Jumlah Wakif		1041	519	688	On going
Besar Penjualan		14,91 miliar	24,14 miliar	38,25 miliar	On going
Rata-rata Pemesanan		18,65 juta	48,85 juta	55,60 juta	On going
Mitra Distribusi		Bank Syariah Mandiri, Bank Muamalat, BRI Syariah, dan BNI Syariah	BSI, Bank Muamalat, CIMB Niaga Syariah, Bank Mega Syariah, dan Bank Syariah Bukopin	BSI, Bank Muamalat, CIMB Niaga Syariah, Bank Mega Syariah, dan KB Syariah Bukopin	BSI, Bank Muamalat, CIMB Niaga Syariah, Bank Mega Syariah, KB Syariah Bukopin, Bank Permata
Nazir		LAZIS NU, LAZIS Muhammadiyah, Yayasan Bangun Sejahtera Mitra Umat, Baitulmaal Muamalat, Wakaf Salman ITB, Yayasan Hasanah Titik, Dompet Dhuafa	LAZIS NU, LAZIS Muhammadiyah, Baitulmaal Muamalat, Dompet Dhuafa Republika,Yayasan Islam Al-Azhar, BWI, Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia, Wakaf Bangun Nurani Bangsa, dan Yayasan Global Wakaf	LAZIS NU, LAZIS Muhammadiyah, BWI, Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia, Yayasan Global Wakaf, Wakaf Bangun Nurani Bangsa, Baitulmaal Muamalat, Dompet Dhuafa Republika, dan Yayasan Pesantren Islam Al-Azhar	Yayasan BSI Maslahat, Baitulmaal Muamalat, BWI, Lembaga Wakaf MUI, Majelis Pendayagunaan Wakaf PP Muhammadiyah, Dompet Dhuafa Republika, Yayasan Pesantren Islam Al-Azhar
PENYALURAN	Pembangunan dan Pengembangan Aset Wakaf yang Bersifat Fisik	Klinik Pesantren,, ,Wakaf Hunian Hasanah, Pembangunan Masjid Salman Rasidi Bandung.	Klinik Pesantren, Renovasi Gubug Ngaji	Klinik Pesantren, Renovasi Gubug Ngaji	Pemberdayaan Petani dan Peternak (Produktif dan Berkelanjutan: Program Utama), Pembangunan Rumah Sakit Tipe C, dan Dapur Halal Santri Nusantara
	Pembiayaan Program dan Kegiatan Sosial yang Bersifat Non Fisik	Pembiayaan UMKM, Beasiswa Mentari, Beasiswa Sang Surya, Bakti Guru dann Save Our School, Pembiayaan Pengobatan Pasien Dhuafa, Alat Pelindung Diri untuk Tenaga Medis, Khadijah Learning Center, Beasiswa untuk Tunas Keluarga Dhuafa, Penguatan Ketahanan Pangan dan Bantuan Bagi Anak Tuna Rungu.	Beasiswa Santri Dhuafa, Bantuan modal UMKM, Bakti Guru,Beasiswa Mentari,Beasiswa Sang Surya,Pembedayaan UMKM,Indonesia Mobile Clinic, Program Beasiswa Sarjana, Program Sahabat UMKM, Pembiayaan Pengobatan Pasien Dhuafa, Bantuan Biaya Pendidikan Siswa Dhuafa, Bantuan pembiayaan peternak sapi desa binaan, Pengadaan Mobile Screening Retina Katarak, Beasiswa Santri, Beasiswa Yatim Dhuafa, Pemberdayaan Masyarakat melalui ternak hewan	Beasiswa Santri Dhuafa Bantuan modal UMKM, Bakti Guru, Beasiswa Mentari, Beasiswa Sang Surya, Pembedayaan UMKM, Indonesia Mobile Clinic, Pemberdayaan Masyarakat melalui ternak Hewan, Wakaf Modal UMKM, Lumbung Beras Wakaf, Bantuan pembiayaan peternak sapi desa binaan, Program Beasiswa Sarjana, Program Sahabat UMKM, Pembiayaan Pengobatan Pasien Dhuafa, dan Bantuan Biaya Pendidikan Siswa Dhuafa	Pemberdayaan Peternakan Sapi Potong, Beasiswa Tahfizh – Qur'an Learning Center, Gerakan Dakwah 1.000 dai Di daerah Tertinggal (Minoritas Muslim) daerah 3 T, Sertifikasi Halal dan Pembinaan Usaha Mikro dengan total 1.000 usaha mikro per tahun, Pembangunan sarana pendidikan (pesantren, madrasah), Pemberian bantuan bea siswa, Bantuan kesejahteraan guru sekolah Muhammadiyah, , Digitalisasi Program,

Gambar 4. Implementasi CWLS Ritel Tahun 2020-2022
Sumber: Data SWR001, SWR002, SWR003 dan SWR004 Kementerian Keuangan RI

CWLS Ritel sangat bermanfaat dalam pemberdayaan dan pengembangan wakaf produktif khususnya wakaf uang. (Fahrurroji, 2020) Hal ini dapat kita liat dari beberapa aspek yaitu:

1. Meningkatkan partisipasi individu sebagai wakif dan investor karena nominal 1 juta rupiah lebih memingkinkan untuk dijangkau masyarakat umum.
2. Prosedur investasi yang sederhana melalui online maupun offline memudahkan bagi wakif.
3. Pengelolan yang profesional, akuntabilitas yang transparan serta penjaminan keamanan bebas dari resiko default. (Istikomah & Nur, 2021)
4. Memberikan kesempatan bagi investor individu untuk melakukan diversifikasi portofolio investasi ke instrumen wakaf yang memberikan imbal hasil dengan karakteristik pengembalian yang berbeda dari instrumen lain yang mereka miliki.

Namun demikian, penerbitan CWLS Ritel oleh pemerintah juga menghadapi tantangan berat misalnya pada SWR001 yang berupa opini negatif diantaranya asset wakaf berupa uang yang diragukan kekekalannya, besaran biaya pengelolaan yang diambil dari wakaf uang, besaran *reinvestment rate,* dan sasaran penerima manfaat wakaf uang. (Istikomah & Nur, 2021)

Penutup

1. Kesimpulan

MUI sebagai lembaga yang mempunyai ototitas keagamaan di Indonesia, memberikan legitimasi dan kepercayaan kepada masyarakat melalui fatwa yang mendukung pengembangan dan pemberdayaan aset wakaf uang agar menjadi lebih produktif dan meluas kebermanfaatannya. Keberadaan fatwa MUI melalui DSN-MUI sekaligus memastikan bahwa program tersebut sesuai dengan ajaran agama Islam, sehingga dapat menarik partisipasi dan kepercayaan masyarakat dalam CWLS Ritel. Sejak tahun 2020-2022 sudah diterbitkan 3 program Sukuk Wakaf Ritel yang diberi nama SWR001, SWR002, dan SWR003 yang imbal hasilnya dimanfaatkan untuk pembangunan dan pengembangan aset wakaf yang bersifat fisik seperti rumah sakit, klinik kesehatan, madrasah, pesantren, dan sarana prasarana sosial lainnya dan pelaksanaan program sosial yang bersifat nonfisik, seperti program sosial untuk yatim piatu dan fakir miskin, layanan kesehatan gratis untuk duafa, pemberdayaan ekonomi masyarakat berpenghasilan rendah, dan program sosial lainnya. Terbukti bahwa fatwa DSN-MUI tentang wakaf dan sukuk wakaf yang diimplementasikan melalui CWLS Ritel Ritel berperan dalam pengembangan wakaf uang secara produktif.

2. Saran

Mengingat kemudahan dan besarnya manfaat dari CWLS Ritel ini seyogyanya sosialisasi dan publikasi lebih ditingkatkan agar lebih banyak masyarakat dan individu yang mengetahui dan ikut mendukung program ini melalui brosur, panduan, infografis, dan video pendek yang menjelaskan konsep, manfaat, dan proses investasi dalam sukuk wakaf ritel oleh banyak pihak misalnya dunia pendidikan, lembaga keuangan, tokoh agama, media massa dan juga kesaksian dari para investor maupun penerima manfaat CWLS Ritel.

Daftar Pustaka

Afrelian, M. I., & Furqon, I. K. (2019). Legalitas Dan Otoritas Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia Dalam Operasional Lembaga Keuangan Syariah. *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi, Dan Keagamaan*, *6*(1), 1–12.

Anindhita, A. E., & Widana, I. G. N. O. (2022). Optimizing the Role of Cash Waqf Linked Sukuk for State Development. *Al-Iqtishad: Jurnal Ilmu Ekonomi Syariah*, *14*(1), 185–212.

Atabik, A. (2016). Strategi Pendayagunaan dan Pengelolaan Wakaf Tunai di Indonesia. *ZISWAF: Jurnal Zakat Dan Wakaf*, *1*(2), 1–21.

Azizah, N., & Khanifa, N. K. (2021). Konsep Cash Waqaf Linked Sukuk Ritel: Kajian Maqâṣid Syarî'ah. *Syariati: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hukum*, *7*(2), 229–244.

bwi. go. id. (2023). *Pemerintah Launching CWLS Seri SWR 04*. https://www. bwi. go. id/8837/2023/07/07/pemerintah-launching-cwls-seri-swr-04/

Dahlan, A. A. (1996). Ensiklopedi Islam. *Jakarta: Ichtiar Bru Van Hoeve*.

Direktorat Pemberdayaan Wakaf. (2013). *Panduan Pengelolaan Wakaf Tunai*. Kementerian Agama RI.

Direktorat Pembiayaan Syariah. (2020). *Cash Waqf Linked Sukuk Seri SWR001 "Kebaikan Jariyah Penuh Berkah."* Kementerian Keuangan RI.

Direktorat Pembiayaan Syariah. (2021). *Cash Waqf Linked Sukuk Seri SWR002 "Mengalirkan Berkah Untuk Ekonomi Ummah."* Kementerian Keuangan RI.

Direktorat Pembiayaan Syariah. (2022). *CWLS Ritel SWR003 Pilihan Investasi Berkah Tiada Henti*. Kementerian Keuangan RI.

Dirjen Bimais Depag. (2007). *Fiqih Wakaf*. Departemen Agama.

Fatwa DSN-MUI No. 131/DSN-MUI/X/2019 tentang Sukuk Wakaf, (2019).

DSN-MUI. (2022). *Pernyataan Kesesuaian Syariah SBSN Cash Waqf Linked Sukuk* (*CWLS*) *Ritel dengan Cara Bookbuilding Tahun 2022*.

dsnmui. or. id. (2023). *Dewan Syariah Nasional – Majelis Ulama Indonesia*. https://dsnmui. or. id/

Fadhil, R. (2021). *Analisis Cash Waqf Linked Sukuk* (*CWLS*) *dalam Perspektif Maqâshid Asy-Syarî'ah*.

Fahrurroji. (2020). *Wakaf, CWLS, dan Upaya Strategis Meningkatkan Kesejahteraan*. https://www. republika. id/posts/11031/wakaf-cwls-dan-upaya-strategis-meningkatkan-kesejahteraan

Faudji, R., & Paul, W. (2020). Cash Waqf Linked Sukuk dalam Optimalkan

Pengelolaan Wakaf Benda Bergerak (Uang). *Jurnal Ilmiah MEA* (*Manajemen, Ekonomi, & Akuntansi*), *4*(2), 331–348.

Indra, S., & Hakim, M. L. (2020). Pemberdayagunaan Imbal Hasil Wakaf Uang Melalui Sukuk: Regulasi, Implementasi, dan Modelnya untuk Pemberdayagunaan Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah di Indonesia. *Sosio Informa: Kajian Permasalahan Sosial Dan Usaha Kesejahteraan Sosial*, *6*(3), 264–279.

Istikomah, I., & Nur, S. K. (2021). Urgensi Integerasi Wakaf Dengan Sukuk Negara (Studi Analisis Atas Cash Waqf Linked Sukuk CWLS SWR001). *At-Tasharruf" Jurnal Kajian Ekonomi Dan Bisnis Syariah"*, *3*(1), 17–23.

Kasanah, N. (2019). Wakaf Uang Dalam Tinjauan Hukum, Potensi, Dan Tata Kelola. *Muslim Heritage*, *4*(1), 85.

kemenkeu. go. id. (2021). *Sosialisasi Dan Edukasi Sukuk Wakaf Ritel seri SWR002*. https://www. djkn. kemenkeu. go. id/kanwil-papuamaluku/baca-berita/24340/Sosialisasi-Dan-Edukasi-Sukuk-Wakaf-Ritel-seri-SWR002. html

Peraturan Menteri Keuangan No 69/PMK. 08/2020 tentang Perubahan atas Peraturan Menteri Keuangan Nomor 199/PMK. 08/2012 tentang Penerbitan dan Penjualan Surat Berharga Syariah Negara Dengan Cara Bookbuilding di Pasar Perdana Dalam Negeri, (2020).

Fatwa MUI tentang Wakaf Uang, (2002).

Lailatullailia, D., Setiyowati, A., & Wahab, A. (2021). The Role of Sharia Banks as Nazhir Partners in the Management of CWLS Retail SWR001 Investment Products. *Perisai: Islamic Banking and Finance Journal*, *5*(1), 95.

mui. or. id. (2021). *MUI Luncurkan Gerakan Wakaf Uang untuk Pemulihan Ekonomi*. https://mui. or. id/berita/31586/mui-luncurkan-gerakan-wakaf-uang-untuk-pemulihan-ekonomi/

mui. or. id. (2023). *Profil MUI*. https://mui. or. id/sejarah-mui/

Najib, T. A., & Al-Makassary, R. (2006). Wakaf, Tuhan, dan Agenda Kemanusiaan. *Center for the Study of Religion and Culture* (*CSRC*) *Jakarta*.

Prasetya, R., & Hamzah, M. Z. (2021). Strategi Pengembangan Pemasaran Sukuk Wakaf Ritel Indonesia. *AL-MUZARA'AH*, *9*(2), 167–184.

Puspitasari, N. (2021). *Cash Waqf Linked Sukuk* (*CWLS*) *dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif di Indonesia*. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Rahayu, R. D., & Agustianto, M. A. (2020). Analisis Implementasi Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS) Perspektif Prinsip Ekonomi Syariah. *Manage-*

ment of Zakat and Waqf Journal (*Mazawa*), *1*(2), 145–161.

Saptono, I. T. (2018). Pengembangan Instrumen Wakaf Berbasis Investasi Sosial Studi Wakaf Linkeded Sukuk. *Al-Awqaf: Jurnal Wakaf Dan Ekonomi Islam*, *11*(2), 117–128.

Sugiyono. (2019). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Alphabet.

Warson Munawwir, A. (2002). Kamus al-Munawwir. *Pustaka Progresif. Surabaya*.

7

PERAN DAN URGENSI FATWA MUI NOMOR 41 TAHUN 2014 TERHADAP EKONOMI SIRKULAR DI INDONESIA

Wening Purbatin Palupi Soenjoto
Istikom Jombang Jawa Timur
weningblackberry@gmail. com

Abstrak

Majelis Ulama Indonesia sudah mengeluarkan fatwa Nomor 41 Tahun 2014 tentang Pengelolaan Sampah Untuk Mencegah Kerusakan Lingkungan. Berdasarkan data dari Worldometers yang menyatakan bahwa Indonesia adalah negara terbesar penduduknya diantara negara-negara ASEAN lainnya. Tercatat per 31 Januari 2023 jumlah penduduk Indonesia sebanyak 273, 52 juta jiwa. Data Sistem Informasi Pengelolaan Sampah Nasional (SIPSN) Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK), volume timbulan sampah di Indonesia pada 2022 mencapai 19, 45 juta. Dan timbulan sampah terbesar adalah sampah sisa makanan. Makin berkembangnya perindustrian dan perdagangan di Indonesia dengan menggunakan strategi pemasaran yang dapat memasuki celah pasar, mendapatkan banyak pelanggan dalam membangun trust building berdampak keuntungan. Isu pemasaran yang dapat mempengaruhi psikologis para konsumen secara positif dan tepat sasaran. Beberapa produk terkenal level internasional maupun lokal mulai menggunakan isu ekonomi sirkular sebagai strategi pemasaran. Ekonomi sirkular di Indonesia tercakup dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2020–2024. Namun belumlah berdampak yang signifikan dalam mendukung ekonomi sirkular ini, dikarenakan produk yang menggunakan strategi pemasaran mendukung ekonomi sirkular adalah produk berkualitas dengan harga yang cukup mahal. Daya beli penduduk Indonesiapun masih rendah, lebih memilih produk yang masih terjangkau harganya. Produk-produk yang belum memiliki biaya pemasaran yang berorentasi pada ramah lingkungan dan kelestarian alam. **Tujuan Penelitian**:*a. Mengeahui hubungan peran dan urgensi Fatwa MUI nomor 41 Tahun 2014 terhadap ekonomi sirkular di Indonesia. b. Penerapan dan dampak Fatwa nomor 41 Tahun 2014 pada para produsen produk ramah lingkungan dan manfaatnya bagi konsumen.* **Metode Penelitian**:*menggunakan metode kualitatif kajian pustaka.* **Kesimpulan:** *Fatwa MUI nomor 41 Tahun 2014 belum maksimal diimplementasikan dalam perindustrian dan perdagangan di Indonesia dan membutuhkan proses untuk mengedukasi para produsen dan kon-*

sumen akan pentingnya pengelolaan sampah untuk menghindari kerusakan lingkungan. Walaupun ekonomi sirkular masih tahap RPJMN masih cenderung hanya sebuah rencana yang belum direalisasikan secara optimal. Masih banyak para produsen dan konsumen yang masih minim literasi dan sosialisasi tentang Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 terhadap ekonomis sirkular di Indonesia.

Kata kunci: *Fatwa MUI nomor 41 Tahun 2014, produk, ekonomi sirkular, strategi pemasaran, produsen, konsumen*

Abstract

The Indonesian Ulema Council has issued fatwa Number 41 of 2014 concerning Waste Management to Prevent Environmental Damage. Based on data from Worldometers which states that Indonesia is the most populous country among other ASEAN countries. As of 31 January 2023, Indonesia's population is 273. 52 million people. Data from the National Waste Management Information System (SIPSN) of the Ministry of Environment and Forestry (KLHK), the volume of waste generation in Indonesia in 2022 will reach 19. 45 million. And the largest waste generation is food waste. Industry and trade are increasingly developing in Indonesia by using a marketing strategy that can enter market gaps, get a lot of customers in building trust building has a profit impact. Marketing issues that can positively influence consumers' psychology and are right on target. Several well-known international and local level products are starting to use circular economy issues as a strategy marketing. The circular economy in Indonesia is covered in the 2020–2024 National Medium-Term Development Plan (RPJMN). However, it has not had a significant impact in supporting this circular economy, because products that use a marketing strategy to support the circular economy are quality products at quite expensive prices. The purchasing power of the Indonesian population is still low, preferring products that are still affordable. Products that do not yet have marketing costs that are oriented towards environmental friendliness and natural preservation. Research Objectives: a. To understand the relationship between the role and urgency of the MUI Fatwa number 41 of 2014 on the circular economy in Indonesia. b. Implementation and impact of Fatwa number 41 of 2014 on producers of environmentally friendly products and their benefits for consumers. Research Method: using a qualitative method of literature review. Conclusion: MUI Fatwa number 41 of 2014 has not been maximally implemented in industry and trade in Indonesia and requires a process to educate producers and consumers about the importance of waste management for avoid environmental damage. Even though the circular economy is still in the RPJMN stage, it still tends to be just a plan that has not been realized optimally. There are still many producers and consumers who still lack literacy and socialization regarding the MUI Fatwa Number 41 of 2014 regarding the circular economy in Indonesia.

Keywords: *MUI Fatwa number 41 of 2014, product, circular economy, marketing strategy, producers, consum*

PENDAHULUAN

Tak ada satupun negara di dunia ini, negara tanpa sampah. Adanya kehidupan manusia maka identik pula akan adanya sampah sebagai produk limbah pemakaian yang digunakan dalam aktivitas sehari-hari. Permasalahan sampah menjadi masalah yang pelik dalam penangananya. Bahkan negara-negara majupun mengalami kesulitan dalam pengelolaan sampah, Sampah menjadi masalah global dan semakin tahun semakin meningkat. Kecenderungan meningkat dikarenakan makin bertambahnya penduduk di dunia. Tidak terkecauali dengan Indonesia sebagai negara berkembang dan merupakan negara dengan penduduk terbesar di Asia Tenggara. yang berarti ada sekita 40, 9% penduduk Asia Tenggara adalah penduduk Indonesia.

Banyaknya jumlah penduduk sebuah negara maka tidak lepas akan adanya produksi sampah yang muncul akibat penggunaaan barang-barang yang dipakai dalam aktivitas sehari-hari. Masyarakat Indonesia yang belum membudayakan membuang sampah dengan memilah sampah seperti yang dilakukan di negara-negara lain seperti Jepang, Korea maupun negara lainnya yang menerapkan kebijakan pemerintah dalam pengelolaan sampah. Minimnya kepatuhan membuang sampah pada tempatnya menjadi masalah perilaku membuang sampah di Indonesia. Tempat pembuangan sampah akhir (TPA) yang masih menjadi permaslahan dengan lahan pembuangan akhir yang berdampak pada polusi air, tanah dan udara. Dalam penanganan masalah sampah tidak hanya negara-negara berkembang seperti Indonesia namun negara-negara maju lainnya.

Berdasarkan data Sistem Informasi Pengelolaan Sampah Nasional (SIPSN) Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK), volume timbulan sampah di Indonesia pada 2022 mencapai 19, 45 juta ton. Angka tersebut menurun 37, 52% dari 2021 yang sebanyak 31, 13 juta ton. Berdasarkan jenisnya, mayoritas timbulan sampah nasional pada 2022 berupa sampah sisa makanan dengan proporsi 41, 55%. Kemudian sampah plastik berada di urutan kedua dengan proporsi 18, 55%. Sebanyak 13, 27% sampah di Indonesia pada 2022 berupa kayu atau ranting, 11, 04% sampah kertas/karton, dan sampah logam 2, 86%. Ada pula 2, 54% sampah kain, sampah kaca 1, 96%, sampah karet/kulit 1, 68%, dan 6, 55% sampah jenis lainnya. Berdasarkan provinsinya, timbulan sampah terbanyak pada 2022 berasal dari Jawa Tengah, yakni 4, 25 juta ton atau 21, 85% dari total timbulan sampah nasional. Posisinya diikuti oleh DKI Jakarta dengan total timbunan sampah 3, 11 juta ton, Jawa Timur 1, 63 juta ton, dan Jawa Barat 1, 11 juta ton.

Timbulan sampah yang tak teratasi dengan baik dapat berdampak

buruk pada lingkungan, kelestarian alam dan kesehatan masyarakat. Munculnya polusi tanah, udara dan laut. Indonesia termasuk penghasil sampah plastik dan sisa makanan terbesar dunia. Hal ini patut menjadi bahan introspeksi bagi masyarakat Indonesia agar lebih bijak dalam menghasilkan dan mengelola sampah. Manusia memang makhluk bumi paling merusak dibandingkan makhluk bumi lainnya. Keserakahan manusia terhadap alam berakibat timbulnya malapetaka, namun tidaklah membuat manusia jera. Seperti tersebut dalam surat Ar-Rum ayat 41.

Surat Ar-Rum ayat 41

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِى النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِيْ عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَظَهَرَ لْفَسَادُ فِي لْبَرِّ وَلْبَحرِ بِمَا كَسَبَت أَيدِي لنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ لَّذِي عَمِلُوْا لَعَلَّهُم يَرجِعُونَ

"Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." (*Q.S.: Ar-Rum Ayat: 41*)*Memaknai arti surat ar-Rum ayat 41 bahwa sesungguhnya manusia adalah makhluk lebih serakah dibandingkan makhluk lainnya. Dampak dari keserakahan manusia membuat kerusakan alam yang akhirnya juga merugikan manusia. Berdasarkan paparan diatas, maka penelitian ini bertujuan untuk: a. Mengeahui hubungan peran dan urgensi Fatwa MUI nomor 41 Tahun 2014 terhadap ekonomi sirkular di Indonesia. b. Penerapan dan dampak Fatwa nomor 41 Tahun 2014 pada para produsen produk ramah lingkungan dan manfaatnya bagi konsumen.*

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan kajian pustaka(*search library*)Peneliti menggunakan teknik analisis data berupa analisis isi (*content analisys*) karena jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dimana sumber datanya berupa buku dan dokumen-dokumen maupun literatur lainnya yang mendukung analisa penelitian.

Adapun tahapan analisis isi yang ditempuh oleh peneliti adalah dengan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Menentukan permasalahan
2. Menyusun kerangka pemikiran
3. Menyusun perangkat metodologi

4. Analisis data
5. Interpretasi data

Peneliti menggunakan dua macam data yaitu:

a. Data Primer yaitu data yang didapatkan langsung dari alat pengukuran data pada subjek sebagai sumber informasi yang dicari. Pada penelitian ini data primer berasal dari Fatwa MUI nomor 41 Tahun 2014 dan teori ekonomi sirkular
b. Data Sekunder diperoleh melalui studi kepustakaan pendukung data primer berupa UU Nomor 23 Tahun 1997, Undang-Undang RI Nomor 18 tahun 2008, UU Nomor 32 Tahun 2009, PP Nomor 22 Tahun 2021, buku, jurnal penelitian, informasi dari internet maupun data pendukung lainnya yang menjadi relevansi permasalahan objek penelitian ini.

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Analisa SWOT Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014

Strength:

1. Indonesia merupakan negara mayoritas muslim sehingga memudahakan komunikasi secara psikologis yang mampu mengedukasi dan mensosialisasikan fatwa ini
2. MUI adalah lembaga yang terpercaya dan dipercaya sebagai lembaga yang mengeluarka fatwa-fatwa yang bermanfaat dan memberikan kemaslahatan disesuaikan dengan perubahan keadaan, masalah dan situasi masyarakat Indonesia.
3. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI lebih pada *people goodness oriented* sehingga fatwa yang dikeluarkan memang menjadi solusi yang dipahami dan diadaptasi semua lapisan masyarakat, sperti fatwa sertifikasi halal, fatwa vaksin dan fatwa lainnya yang bermanfaat bagi masyarakat luas.
4. Sikap toleransi masyarakat Indonesia dalam memahami fatwa yang dikeluarkan MUI menjadi faktor pendorong tercapai *goal target* penerapan fatwa.
5. Isi Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 sama dengan gerakan ekonomi sirkular sehingga dapat menjadi hubungan yang optimal dalam penerapan ekonomi sirkular di Indonesia.

Weakness:

1. Kalimat"setiap muslim"pada petikan di Fatwa MUI Nomor 41 Thun 2014 tersebut seolah hanya muslim saja yang berkewajiban melakukannya sedangkan warga non muslim tidak perlu melakukannya namun realitanya banyak orang yang beragama muslimpun tidak melakukannya.
2. Masih minimnya sosialisasi dan edukasi tentang adanya Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 tentang pengelolaan sampah untuk mencegah kerusakan lingkungan.
3. Budaya masyarakat Indonesia dan perilaku membuang sampah masih buruk dan belum ada peraturan dengan penerapan sangsi yang berefek jera.
3. Politik di Indonesia yang mempengaruhi peran MUI, pengaturan Fatwa dan penerapan fatwa yang sering terjadi konflik dalam penerimaan sebuah fatwa.
4. Masih minimnya dukungan pemerintah, masyarakat, pelaku usaha maupun pihak-pihak yang berkaitan sehingga membutuhkan proses dan waktu yang panjang dalam penerapan fatwa ini.
5. Model bisnis yang dilakukan para pelaku usaha masih komersil, *profit oriented*, kurang pedulinya terhadap pengelolaan sampah dan lingkungan karena dinilai membutuhkan biaya khusus dalam menangani sampah serta limbah hasil produksi.
6. Pada pelaku usaha masih bisa memanipulasi data maupun adanya "permaianan dibawah meja"untuk dijadikan solusi terhadap masalah sampah dan limbah produksi.
7. Terbatasnya teknologi dan infrastuktur dalam penanganan sampah di Indonesia
8. Adanya culture misperception dalam pengelohan sampah dan limbah
9. Kurang partisipasi rumah tangga
10. Kurangnya permintaan produk daur ulang sehingga terjadi terbatasnya rantai pasokan produk daur ulang.
11. Kebijakan pemerintah kurang mendukung dan masih melakukan *win win solution* pada perusahaan-perusahaan yang menanamkan modal di Indonesia sehingga aturan penglohan sampah, limbah dan amdal belum terevaluasi secara ketat.

Opprtunity:

1. Mempelajari dan mengevaluasi proses penerarapan fatwa MUI tentang sertifikasi halal dan logo halal pada produk yang beredar di Indonesia dan adanya penerapan ekonomi sirkular yang mulai dilakukan oeleh masyarakat dan para pelaku usaha di Indonesia. Dapat menjadi titik terang untuk memudahkan penerapan fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014.
2. Karena fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 ini dibuat untuk kemaslahatan umat maka akan ada kebermanfaatan untuk semua pihak dan masyarakat di Indonesia.
3. Mulai banyak bermunculan usaha insiatif dan kreatif yang mendukung fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 dan ekonomi sirkular. SEperti bahan konstruksi bangunan yang ramah lingkungan, produk daur ulang pada produk kebutuhan sekolah dan perkantoran, adanya bank sampah yang membantu pengelolaan jenis sampah, komunitas peduli lingkungan, gerakan mengurangi plastic yang membawa dampak pada lingkungan dan sosial.

Threat:

1. Bagaimana respon dan reaksi semua lapisan masyarakat Indonesia, muslim maupun non muslim
2. Apakah ada dukungan Pemerintah
3. Apakah tokoh agama mampu memberikan insight yang dipahami masyarakat dan pmerintah dengan acuan kajian keagamaan
4. Apakah semua lembaga baik pemerintahan, pendidikan maupun kemasyarakatan siap menjadi dukungan eksternal dalam menerapkan fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014.
5. Dapat berjalan optimal kah dalam mengedukasi dan mensosialisasikan urgensinya Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 demi mencegah kerusakan lingkungan dan pengolahan sampah yang lebih baik.

B. Dapatkah Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 Diterapkan Seperti Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003?

Sebelum adanya sertifikasi halal yang dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 1989, labelisasi halal terhadap produk pangan di Indonesia telah dimulai sejak akhir tahun 1976 oleh Kementerian

Kesehatan. Penerapan Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003 tentang standarisasi fatwa halal berhasil disosialisasikan dan mampu mengedukasi masyarakat akan pentingnya kehalalan sebuah produk. Perkembangan di bidang perindustrian dan perdagangan mulai peduli akan sertifikasi halal. Para konsumenpun mulai sadar dan peka akan produk yang tersertikasi halal dengan mengecek produk yang dibeli bertanda logo halal. Kehalalan tidak hanya produk berbentuk barang namun juga dalam layanan jasa. Jika menganalisa kesuksesan penerapan Fatwa MUI Nomor 4 tahun 2003 memang melalui proses panjang yang tak mudah dan membutuhkan dukungan semua pihak. Para produsen memproduksi produk dengan berlogo halal menjadi peluang usaha untuk memmasuki pasar yang mayoritas muslim seperti Indonesia. produk dengan berlogo halal membuat para konsumen merasa aman dan Nyman kala mengkonsumsinya. Tidak hanya produk makanan minuman saja, produk berlogo halal juga pada *fashion*, tempat wisata dan bidang jasa lainnya. Dan sejak Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mendelegasikan wewenang untuk mengeluarkan sertifikasi halal Indonesia kepada Badan Pengelola Jaminan Produk Halal (BPJPH) telah di-inagurasi pada tahun 2014 .

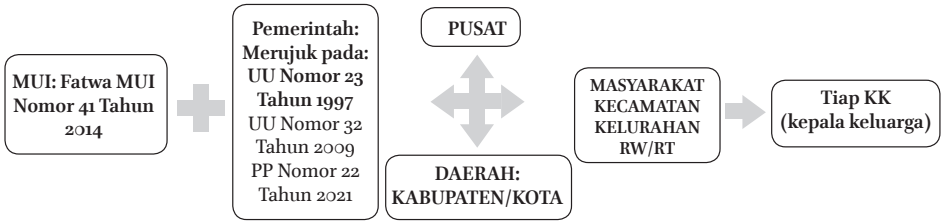
Penerapan produk yang ramah lingkungan dapat disosialisasikan dan diedukasi melalui logo bergambar sebagai pengindentifikasi produk. Kemasan produk makanan dan minuman sudah banyak yang memberikan penjelasan bahwa kemasan produk dapat di daur ulang namun masin belum begitu peka diperhatikan oleh para konsumen. Beberapa tempat perbelanjaan dan toko-toko retail sudah meniadakan pembungkus plastik, jika harus memakaii pembungkus plastic dikenakan biaya sebagai bentuk meminimalisir penggunaan plastik. Kemasan plastic dengan logo 3R yaitu *Reduce, Reuse, Recycle*. Membedakan sampah organik dan non organik pun belum optimal penerapannya. Di Indonesia belum menerapkan jenis-jenis sampah yang harus dipisahkan kala membuang sampah dan membuang sampah masih di sembarang tempat. Tempat akhir pembuangan sampah (TPA) masih menjadi masalah tiap daerah, penumpukan sampah di beberapa ruas pinggir jalan menjadi merusak pemandangan dan menimbulkan aroma yang tidak sedap. Pemerintah sudah mengeluarkan Undang-Undang RI Nomor 18 tahun 2008 tentang pengelolaan sampah dan Undang-Undang RI Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup masih belum dapat diterapkan secara optimal sehingga 2 Undang-Undang tersebut hanyalah masih berbentuk narasi petikan ayat-ayat, belum diketahui masyarakt kebanyakn dan belum berbentuk tindakan tegas jika terjadi pelanggran.

Jika penerapan Fatwa MUI Nomor 41 tahun 2014 dijadikan tindaklanjut dari penerapan sertifikasi halal di Indonesia, dapat meminimalisir masalah pengelolaan sampah untuk mencegah kerusakan lingkungan hidup. Melakukan sosialisasi kepada para pelaku usaha dan para konsumen dengan didukung adanya peraturan pemerintah dalam pengelolaan sampah yang dimulai dari sampah yang berasal tiap keluarga dengan memisahkan jenis-jenis sampah yang akan dibuang. Memang belum pernah ada peraturan pemerintah yang mengharuskan masyarakat memisahkan jenis sampah kala akan membuang sampah. Kebiasan membuang sampah di Indonesia memang masih sulit dibentuk ulang karena tingkat kepatuhan yang rendah dan minimnya sadar lingkungan. Belum pernah ada peraturan pemerintah tentang penerapan pemilihan jenis sampah yang dibuang. Peraturan Pemerintah yang dikomunikasikan ke daerah hingga organisasi terkecil di masyarakat yaitu tiap keluarga berkewajiban peduli pengelolaan sampah.

Pada PP Nomor 22 Tahun 2021 pasal 1 ayat 1 menjelaskan bahwa lingkungan hidup adalah kesatuan ruang dengan sernua benda, daya, keadaan, dan makhluk hidup, termas, _rk manusia darr perilakunya, yang mempengaruhi alam itu sendiri, kelangsungan perikehidupan, dan kesejahteraan manusia serta makhluk hidup lain. Perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup masih bersifat perorangan, jika dalam kehidupan masyarakat lingkungan skala kelurahan/desa maupun RT/RW. Padahal dalam pengelolaan lingkungan skala kelurahan/desa berawal dari masing-masing RT/RW, semakin tertatanya tata kelola lingkungan maka kehidupan lingkungan yang bersih dan nyaman menjadi tanggung jawab bersama. Tanggung jawab bersamapun harus didukung oleh peran pemerintah yang betul-betul dijalani hingga ke lini terkecil dalam masayarakat Indonesia. Peran pemerintah sebagai penyedia pelayanan dalam pengelolaan sampah terkait dengan pengelolaan sampah. Pelayanan pemerintah dalam pengelolaan sampah tersebut sebagai bentuk upaya memfasilitasi, mengembangkan, dan melaksanakan pengurangan, penanganan, dan pemanfaatan sampah.

Gambar dibawah ini menerangkan Peran pemerintah dan MUI dalam bersinergi dlam menerapkan fatwa UU, PP yang berkaitan kelestarian lingkungan dalam pengelolaan lingkungan dan pengolahan sampah menjelaskan alur sosialisasi dan edukasi pada masyarakat di Indonesia. Bahwa masyarakatpun harus dilibatkan dengan adanya aturan baru. Seperti pernyataa UU Nomor 23 Tahun 1997 pasal ayat 2: Pengelolaan lingkungan hidup adalah upaya terpadu untuk melestarikan fung-

si lingkungan hidup yang meliputi kebijaksanaan penataan, pemanfaatan, pengembangan, pemeliharaan, pemulihan, pengawasan, dan pengendalian lingkungan hidup. Alur komunikasi penerapan peratutan pengolahan pemisahan sampah yang dilakukan hingga unit terkecil masyarakat yaitu tiap KK (Kepala Keluarga). Dalam realita, penerapan ini membutuhkan proses yang tidak mudah, membutuhkan waktu yang panjang untuk dapat dipahami masyarakat. Karena mngubah habituasi membuang sampah dengan pola baru akan menimbulkan konflik pro dan kontra di masayarakat. Pengalaman yang dihadapai MUI mengeluatkan fatwa Nomor 4 tahun 2003, peneraparan sertifikasi halal yang harus dilakukan oleh para pelaku usaha yang memiliki produk yang dijual di Indonesia, termasuk produk dari luar negri pun harus tersertifikasi halal agar dapat dikonsumsi masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam. Terbukanya peluang usaha bagi produsen non muslim untuk mengisi peluang usaha dengan beradaptasi dengan dengan peraturan sertifikasi halal di Indonesia. Dan saat ini masyarakat Indonesia sudah sadar akan pentingnya produk yang tersertifikasi halal.



Gambar 1. Bagan Komunikasi Penerapan Peraturan
Pengolahan Pemisahan Sampah

Para produsen yang memproduksi barang atau jasa. Produk yang diproduksi agar sampai pada konsumen membutuhkan proses produksi hingga pemasaran. Bagi para pelaku usaha tingkat mikro dan kecil memang sangat berbeda dengan pelaku usaha tingkat menengah dan besar, dimana tingkat produksinya akan lebih tinggi dan berdampak pada lingkungan. Penggunaan teknologi dalam memproduksi maka munculnya limbah. Berbeda dengan pelaku mikro dan kecil yang masih menggunakan alat produksi yang masih sederhana, tingkat limbahnyapun akan lebih kecil dibandingkan usaha tingkat menengah dan besar. Pelaku usaha mikro adalah pelaku usaha yang paling banyak di Indonesia, rata-rata cenderung mengggunakan alat produksi non teknologi. Jikalau menggunakan alat produksi produk teknologi adalah teknologi sederhana dan tepat guna. Itu sebabnya para pelaku usaha mikro

dan kecil masih banyak yang belum melakukan sertifikasi halal untuk produknya. Karena *market buyers* pelaku usaha mikro dan kecil masih belum menuntut produk yang dibeli harus sudah tersertifikasi halal. Itu sebabnya para pelaku usaha mikro masih minim limbah dalam pengelohan produksi produknya.

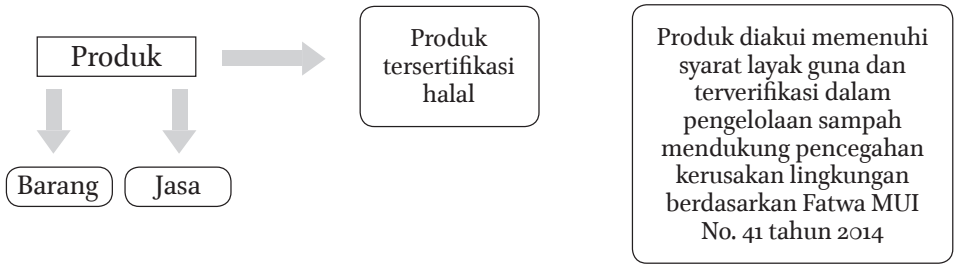
Pada PP Nomor 22 Tahun 2021 pasal 1 ayat 11 menyatakan uksaha dan/atau Kegiatan adalah segala bentuk aktivitas yang dapat menimbulkan perubahan terhadap rona Lingkungan Hidup serta menyebabkan dampak terhadap Lingkungan Hidup. Bagi pelaku usaha, wajib memiliki izin lingkungan. Izin lingkungan merupakan produk perizinan yg dikeluarkan oleh Dinas Lingkungan Hidup. Dokumen Lingkungan berupa SPPL (Surat Pernyataan Kesangupan Pengelolaan dan Pemantauan Lingkungan Hidup), UKL/UPL (Upaya Pengelolaan Lingkungan dan Upaya Pemantauan Lingkungan), dan AMDAL sesuai dg skala usahanya. Dimana penentuan dokumen lingkungan adalah hak Dinas Lingkungan Hidup tingkat kabupaten/kota. Sedangkan utk AMDAL adalah kewenangan Dinas Lingkungan Hidup tingkat provinsi. Sebelum melakukan kegiatan usaha, setiap industri wajib untuk mambuat AMDAL (Analisis Mengenai Dampak Lingkungan Hidup) atau UKL/UPL berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 27 tahun 2012 tentang Izin Lingkungan.

Ide usaha yang brilian, dukungan modal yang cukup, serta peluang usaha yang menjanjikan, tidak akan banyak berguna apabila pada tahap selanjutnya, usaha tersebut tidak dikelola dengan baik, dalam arti serius, bertanggung jawab, dan konsisten. Manajemen usaha merupakan upaya penataan secara menyeluruh untuk mengelola sebuah usaha yang profesional guna mencapai tujuan yang diharapkan.

Manajemen usaha dibutuhkan untuk mencapai tujuan usaha, baik itu dari aspek profit maupun tujuan lain sesuai yang diinginkan oleh pihak pengelola. Pelaku usaha yang sudah memahami betapa pentingnya proses manajemen dalam perintisan sebuah usaha, mengenai bentuk manajemen usaha yang praktis dan ringkas bagi pengelolaan usaha demi mencapai kesuksesan.

Sebuah proses pengelolaan diperlukan agar sebuah usaha tidak sembarangan, mampu melakukan perencanaan, target-target yang diinginkan tercapai serta dapat mengantisipasi berbagai kemungkinan sebuah resiko usaha bisnis. Dama proses manajemen pengolahan produksi dan resiko produksi yang muncul maka para pelaku usaha wajib mengikuti aturan daerah maupun pemerintah pusat terutama dalam pengelolaan limbah maupun penerapan sertifikasi halal sebagai *selling point* yang digunakan dalam strategi pemasaran. produk yang su-

dah tersertifikasi halal diterapkan pula adanya keputusan kelegalan untuk dengan merujuk pada Fatwa MUI No. 41 tahun 2014, produk diakui memenuhi syarat layak guna dan terverifikasi dalam pengelolaan sampah mendukung pencegahan kerusakan lingkungan.



Gambar 2. Penerapan fatwa MUI Nomor 41 tahun 2014 Pada Pelaku Usaha

B. Kekuatan Fatwa MUI No. 41 Tahun 2014 Menjadi *Bargaining Power* Di Pasar Lokal Dan Global

Setiap pelaku usaha dalam pengembangan usahanya dituntut harus memiliki srategi, dengan peka membaca peluang dan melihat dinamika di pasara yang sangat dipengaruhi banyak faktor. Di era digital seperti ini, isu-isu pemasaran dapat digerakkan melalui media sosial. Pembentukan konsep pemasaran sehingga menjadi sebuah tren. Bagi perusahaan besar yang sudah memiliki biaya pemasaran akan lebih cepat melakukan pemasaran dari berbagai media untuk memperkenalkan produknya. Maka akan berbeda dengan para pelaku usaha mikro, pemasaran dilakukan oleh pihak lain yatau dilakukan para pembeli lalu diunggah di snedia sosial. Cara ini sangat membantu para pelaku usaha mikro dan kecil. Bagaimana sebuah strategi dapat tepat dan akurat diterapkan dalam sebuah Strategi adalah pendekatan secara keseluruhan yang berkaitan dengan pelaksanaan gagasan, perencanaan, dan eksekusi sebuah aktivitas dalam kurun waktu tertentu. Secara khusus strategi adalah "penempatan" misi peerusahaan, penetapan sasaran organisasi dengan mengingat kekuatan eksternal dan internal, perumusan kebijakan dan strategi tertentu untuk mencapai sasaran dan memastikan implementasinya secara tepat, sehingga tujuan dan sasaran utama organisasi akan tercapai. Menurut:

a. Chandler strategi adalah penentuan dasar goal jangka panjang dan tujuan perusahaan serta pemakaian cara-cara dan alokasi sumber-sumber yang diperlukan untuk mencapai tujuan.
b. Fuad Amsyari mengatakan bahwa strategi dan taktik adalah

memenangkan suatu persaingan. Persaingan ini berbentuk suatu pencampuran fisik untuk merebut suatu wilayah dengan memakai senjata tajam dan tenaga manusia sedangkan dalam bidang militer dan taktik adalah suatu cara atau teknik memenangkan suatu persainagn antara kelompok-kelompok yang berbeda orientasi hidupnya. Strategi pemasaran yang dilakukan para pelaku usaha tidak selalu harus berbiaya, dibantu dengan adanya para konsumen yang puas mngkonsumsi sebuah produk dan terjadi pembelian ulang produk. Kepuasan yang dirasakan konsumen maka akan terjadinya pemasaran dengan strategi *mouh to mouth.* Strategi pemasaran seperti ini, lebih berpengaruh pada calon pembeli lainnya. Karena yang menggerakkan isu adalah konsumen yang sudah puas memakai sebuah produk. Dan saling mengabarkan untuk mempengaruhi calon pembeli laainnya. Menurut Kotler bahwa strategi pemasaran adalah suatu proses sosial dan manajerial yang didalamnya individu dan kelompok mendapatkan apa yang dibutuhkan dan diinginkan dengan menciptakan, menawarkan, dan mempertukarkan produk yang bernilai dengan pihak lain. Peran Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 mampu menjadi isu pemasaran baik di lokal maupun global. Kepedulian akan pelestarian lingkungan dalam pengolahan sampah, dapat menjadi isu pemasaran yang juga menjadi isu pemasaran produk-produk ternama di dunia.

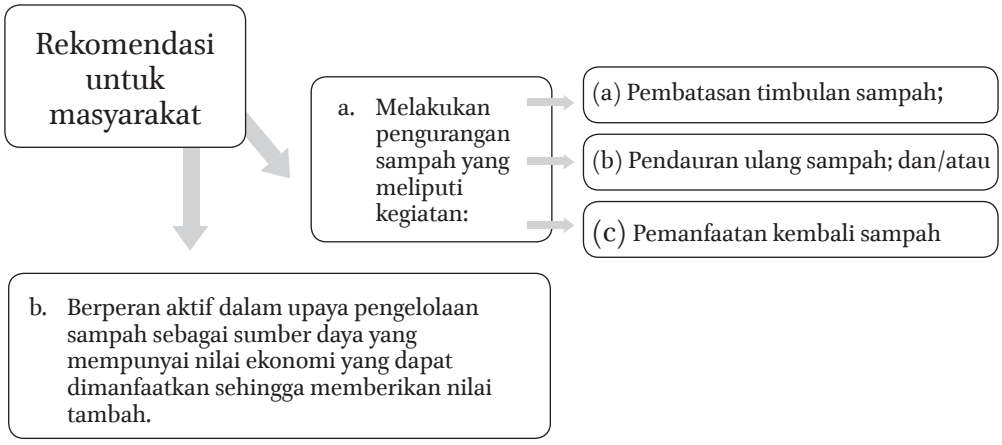
Pemasaran merupakan salah satu dari kegiatan-kegiatan pokok yang dilakukan oleh para pengusaha dalam usahanya untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya, untuk berkembang, dan mendapatkan laba. Berhasil tidaknya dalam pencapaian tujuan bisnis tergantung pada keahlian mereka di bidang pemasaran, produksi, keuangan, maupun bidang lain. selain itu juga tergantung pada kemampuan mereka untuk mengkombinasi fungsifungsi tersebut agar organisasi dapat berjalan lancar. William J. Stanton menyatakan bahwa pemasaran adalah suatu sistem keseluruhan dari kegiatankegiatan bisnis yang ditujukan untuk merencanakan, menentukan harga, mempromosikan, dan mendistribusikan barang dan jasa yang memuaskan kebutuhan baik kepada pembeli yang ada maupun pembeli potensial. Pasar terjadi karena adanya kebutuhan, keinginan dan permintaan. Pemenuhan kebutuhan meliputi barang-barang yang harus dipenuhi untuk kebutuhan sehari-hari. Berbeda dengan keinginan yang sifatnya pada pemenuhan nafsu namun karena pengaruh media sosial dengan segala taktik promosi, yang awalnya keinginan menjadi seolah kebu-

tuhan yang tidak dapat ditunda. Bahkan barang-barang yang dibeli bukanlah barang yang penting sesuai kebutuhan. Pada surat Al A'raf ayat 31, dijelaskan bahwa Allah SWT tidak meyukai hal-hal yang sifatnya berlebihan dan tidak bermanfaat.

يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُم عِندَ كُلِّ مَسجِد وَكُلُواْ وَشرَبُواْ وَلَا تُسرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلمُسرِفِينَ

"Wahai anak cucu Adam! Pakailah pakaianmu yang bagus di setiap (*memasuki*) *masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebih-lebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan."*

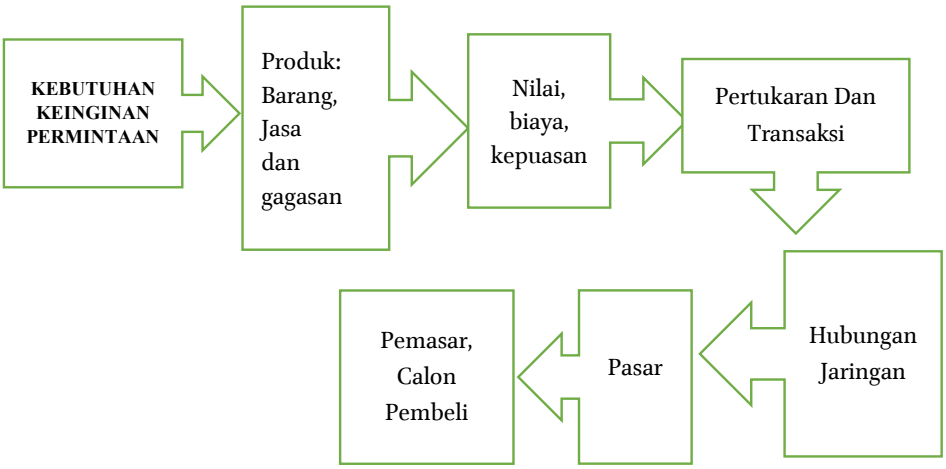
Dengan menghemat pengeluaran berupa pembelian barang-barang tidak bermanfaat maka akan berdampak pada pengeluaran sampah-sampah juga seperti pada kutipan di Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 pada bagian rekomendasi untuk masyarakat:



Permintaan akan selalu terjadi selama manusia tetap hidup di dunia ini. Keragaman kebutuhan dan keinginan dalam bentuk permintaan, akan terus diupayakan para produsen untuk dapat memuaskan para konsumen. Peningkatan permintaan berupa kebutuhan maupun keinginan maka akan pula timbulan sirkular sebagi bentuk praktik strategi pemasaran. an sampah. Para produsen mulai peka terhadap konsep daur ulang dengan menggunakan kemasan pembungkus dari kertas, tidak menggunakan kantong plastik maupun strategi promosi yang digunakan dengan isu go green dan ekonomi sirkular.

Pada era serba digital dalam dunia usaha untuk dapat mempengaruhi pasar dan terbentuknya segmentasi pasar namun pasar dalam

merespon produk baru pun semakin cerdas dan sensitif. Karena pasar terbentuk oleh isu viral pun pada akhirnya dipengaruhi pula oleh selera masing-masing individu. Pemasaran adalah suatu proses sosial dan manajerial yang membuat individu dan kelompok memperoleh apa yang mereka butuhkan serta inginkan lewat penciptaan dan pertukaran timbal balik produk dan nilai dengan orang lain. Menurut teori Kottler, dalam memenuhi kebutuhan dan keinginan pasar maka produsen harus dapat melakukan komunikasi bisnis yang dapat dipahami pasar. Isu ekologi yang semakin marak dan menjadi isu strategis yang berdampak psikologis tercantum pada Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 1982 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Pengelolaan Lingkungan Hidup dinyatakan pada pasal 1 yaitu lingkungan hidup adalah kesatuan ruang dengan semua benda, daya, keadaan, dan makhluk hidup, termasuk di dalamnya manusia dan perilakunya, yang mempengaruhi kelangsungan perikehidupan dan kesejahteraan manusia serta makhluk hidup lainnya pendekatan pada pasar dilakukan promosi yang efektif dan berdampak psikologis sehingga mampu merubah perilaku pembeli untuk melakukan tindakan dan transaksi terjadinya jual beli karena promosi merupakan kegiatan yang dilakukan oleh suatu perusahaan untuk menunjukkan keistimewaan-keistimewaan produk yang diciptakannya dan merayu konsumen agar membelinya. Menurut ilmu ekonomi, permintaan adalah berbagai jenis dan jumlah barang dan jasa yang diminta pembeli pada berbagai kemungkinan harga dalam periode tertentu di pasar. Dalam analisis ekonomi dianggap bahwa permintaan suatu barang terutama dipengaruhi oleh tingkat harganya. Oleh sebab itu, dalam teori permintaan terutama dianalisis adalah hubungan antara jumlah permintaan suatu barang dengan harga barang tersebut. Bagi masayarakat awam yang masih belum paham pentingnya ekonomi sirkular dan memang fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 masih belum dikenal, baik oleh masayarakt maupun pelaku uaha maka terjadinya pasar masih bersifat transaksi yang sederhana, pertemuan penjual dan pembeli. Bagaimana produk bisa laku tanpa perlu pelaku usaha memikirkan sampah yang ditimbulkan. Demikian pula dengan masyarakat, kala usai mengkonsumsi sebuah produk, membuang sampah seperti kebiasaan sebelumnya. Tanpa harus memikirkan munculnya timbulan sampah. Analisa deskriptif tertuang dalam bagan dibawah ini, berdasarkan sumber reffrensi teori Kottler tahun 1997.



Kemampuan membeli (*willingness to pay*) akan memberikan pengaruh pada nilai dan biaya yang dikeluarkan secara produksi yang dilakukan oleh produsen da biaya yang dikeluarkan untuk konsumsi yan dilakukan oleh para konsumen. Sehingga terjadi adanya pertukaran dan transaksi, hubungan jaringan lalu membentuk pasar dengan adanya market buyers, market targeting membentuk segmentasi pasar dan pasar-pasar baru yang diisi oleh calon-calon pembeli. terbentuknya segmentasi pasar yang paham akan produk yang peduli lingkungan, pengolahan sampah yang berdampak pada kelestarian alam memang masing merupakan segementasi yang lebih kecil dibandingakan segmentasi pasar yang produknya dikonsumsi tanpa memperdulikan pentingnya kelestarian. Karena produk ini lebih pada orentasi pemenuhan pasar secara general sehingga produk tipe ini cenderung harganya lebih murah.

Ceruk pasar dari produk yang peduli lingkungan dan pengolahan sampah memang harganya lebih mahal, seperti produk The body shop memanfaatkan sampah, mengubah sampah menjadi barang indah dan berguna. The body shop juga 100 persen materialnya terbuat dari bahan-bahan yang berkelanjutan (sustainable). Dalam membangunnya, The Body Shop juga berkolaborasi dengan *social impact business partners* yang memiliki visi misi yang sama tentang sampah dan *sustainability.* Dengan menilik teori Bandura tentang pembentukan perilaku dalam proses belajar sosial, maka dapat dianalisa untuk menerapkan Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 pada masyarakat dan para pelaku usaha Indonesia:

a. Attention (perhatian), kalau ingin mempelajari sesuatu, individu harus memperhatikan sesuatu dengan seksama, sebaliknya jika

banyak hal yang terlupa maka banyak informasi yang terlewatkan. Kefokusan seorang individu sangat dipengaruhi adanya atensi yang lebih dalam mengamati. Untuk dapat memahami dalam proses belajar membuang sampah, dilatih sejak dini dan adanya role model secara konsisten dalam penerapan perilaku membuang sampah.

b. Ingatan, pada proses ini kemampuan individu mengkoding baik secara semantic (arti bahasa) pensitraan mental maupun deskripsi verbal berguna. Saat perilaku sudah terbentuk maka terbentuk pula ingatan habituasi yang dilakukan. Habituasi yang terjadi semacam ritualitas yang terbiasa dilakukan maka akan terasa berbeda ada ada yang hilang jika tidak dilakukan seperti yang biasa dilakukan.

c. Motor Reproduction, sering kali proses ini terjadi tanpa harus melakukan dengan sengaja, dengan melakukan aktifitas lain apa yang telah kita ingat muncul kembali. Proses improvisasi menjadi hal yang penting, dalam penerapan Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 disosialisasikan dengan disesuaikan keadaan lingkungan maupun komunitas masyarakat dan pelaku usaha yang dapat memahami manfaat pengolahan sampah yang berdampak pada kelestarian alam.

d. Motivasi & Reinforcement, Bandura membagi motivasi menjadi 3 yaitu motivasi masa lalu, motivasi yang dijanjikan (insentif) dan motivasi dorongan yang jelas (model yang patut ditiru), selain motivasi-motivasi tersebut, menurut Bandura juga ada motivasi negatif seperti hukuman. Dalam konsep Bandura hukuman apapun dianggap tidak akan berfungsi sebaik dorongan bahkan ada kecenderungan hukuman akan menimbulkan pembangkangan.

Undang-Undang RI Nomor 18 Tahun 2008 tentang Pengelolaan Sampah dan Undang-Undang RI Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup menjadi reinforcement walaupun belum optimal dilakukan dan masih menjadi konflik. Karena selama ini Indonesia belum memiliki penguatan penerapan peraturan dari Pemerintah yang wajib dilakukan oleh warga Indonesia untuk mendukung perilaku pelestarian lingkungan dengan pembuangan sampah dan pengolahan sampah, sehingga tidak ada punishment atau hukum yang ditaati seperti yang dilakukan negara Singapura. Padahal sudah tertulis jelas dalam petikan fatwa di Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2014 bagian kekuatan hukum tertulis:.

1. Setiap muslim wajib menjaga kebersihan lingkungan, memanfaatkan barang-barang gunaan untuk kemaslahatan serta menghindar-

kan diri dari berbagai penyakit serta perbuatan tabdzir dan isra.

2. Membuang sampah sembarangan dan/atau membuang barang yang masih bisa dimanfaatkan untuk kepentingan diri maupun orang lain hukumnya haram.
3. Pemerintah dan Pengusaha wajib mengelola sampah guna menghindari kemudharatan bagi makhluk hidup.
4. Mendaur ulang sampah menjadi barang yang berguna bagi peningkatan kesejahteraan umat hukumnya wajib kifayah.

Disinilah peran dan urgensi Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 memiliki *bargaining power* untuk melakukan penerapan fatwanya dengan produk-produk yang mengusung isu pengolahan sampah dan pelestarian lingkungan. Terjalinnya *social impact business partners* yang mempau mempengaruhi pasar dan masyarakat secara perlahan namun terjadinya pencapaian yang diharapkan. Dengan adanya dukungan bersama dari masyarakat, pelaku usaha dan juga pemerintah.

C. Sikronisasi Hubungan Simbiosis Mutualisme Fatwa MUI Nomor 41 Thun 2014 Dengan Penerapan Ekonomi Sirkular di Indonesia

Ekonomi sirkular di Indonesia masih belumlah familiar dikenal masyarakat Indonesia secara luas. Pengembangan tentang ekonomi sirkular belumlah banyak dilakukan para pelaku di Indonesia maupun produsen luar negeri. Selain dianggap membutuhkan biaya tambahan dalam produksi, pemahaman para konsumen hanya masih berpusat pada produknya saja secara kebermanfaat yang dapat dinikmati para konsumen. Isu ekonomi sirkular sudah dilakukan produk-produk di Indonesia, seperti produk mnuman nmineral kemasan Le Minerale, PT. Mayora grup yang membangun pabrik daur ulang plastik dan pembngunan industry hijau.

Ekonomi melingkar atau *Circular Economy* bertujuan untuk menyimpan sumber daya dalam siklus yang tertutup. Penerapannya dimulai dengan mengurangi penggunaan bahan, mendesain ulang penggunaan sumber daya alam pada bahan dan produk, serta dapat mendaur ulang sampah semaksimal mungkin. Tujuannya adalah untuk memanfaatkan sumber daya sisa menjadi bahan dan produk baru lainnya.

Berdasarkan hal tersebut, ekonomi sirkular sangat menjaga siklus bahan, produk, dan layanan selama mungkin. Prinsip yang dipegang pun sangat menjaga kelestarian lingkungan karena tidak boros dalam meng-

gunakan sumber daya alam. Selain itu, mementingkan kemana sampah yang dihasilkan dari produk maupun layanan, tidak hanya membuangnya begitu saja, tetapi mencari cara bagaimana meminimalisir sampah.

Persaingan dalam dunia perdagangan dan perindustrian, membutuhkan strategi pemasaran untuk dapat bertahan dan produk makin dikenal oleh masyarakat luas. Strategi pemasaran digunakan untuk membentuk konsep baru yang dipahami konsumen tentang sebuah produk. Kemajuan teknologi saat ini memudahkan pola pemasaran yang lebih kreatif dan beragam melalui media sosial maupun palform seperti yutube. Pengaruh tokoh yang memberikan testimony yang mampu menggerakan trend an para konsumen. Produsen yang meluncurkan produk dengan menggunakan, artis, *brand ambassador* atau para *influencer* untuk mempromosikan memang membutuhkan biaya besar dan biasanya dilakukan oleh perusahaan-perusahaan besar. Para pemengaruh(*influncer*) harus memiliki citra atau kesan yang membawa dampak psikologis bagi para calon pembeli, konsumen dan pelanggan sehingga apa yang diutarakan dalam bentuk testimoni akan menggerakan perilaku membeli. Sayangnya promosi dengan pola pemasaran seperti masihlah minim mengedukasi dan mensosialisasikan ekonomi sirkular. Para *influncer* hanya mempromosikan produk untuk mennggerakan trend an perilaku membeli sehingga membentuk kenaikan permintaan akan suatu produk.

Permintaan konsumen terhadap suatu barang ternyata tidak hanya berhubungan erat dengan harga barang tersebut, tetapi berhubungan erat pula dengan faktor lainnya. Menurut Wijaya terdapat banyak faktor yang mempengaruhi permintaan selain harga barang itu sendiri. Faktor-faktor selain harga barang itu sendiri adalah selera atau preferensi konsumen, banyaknya konsumen di pasar, pendapatan, harga barang lain yang berhubungan dengan barang tersebut baik barang-barang subtitusi maupun komplementer dan ekspektasi atau prakiraan akan harga-harga dan pendapatan dimasa depan. Sedangkan menurut Azzaino ada beberapa faktor yang mempengaruhi permintaan suatu barang, yaitu selera, jumlah anggota rumah tangga, tingkat pendapatan rumah tangga, tingkat pendapatan keluarga, distribusi pendapatan antar keluarga-keluarga, harga barang itu sendiri dan harga barang-barang lainnya sebagai barang subtitusi. Selain itu menurut Soekirno besarnya permintaan suatu barang dipengaruhi oleh jumlah penduduk, tingkat pendapatan keluarga, cita rasa dan tingkat harga barang.

Indonesia merupakan negara sedang berkembang dengan pen-

duduk sekitar 277, 43 juta jiwa pada tahun 2023. Hubungan anatara jumlah penduduk dengan konsumsi barang yang dikonsumsi dalam setiap harinya, selain makin tingginya tingkat permintaan barang maka akan berbanding lurus pula dengan munculnya sampah hasil dari konsumsi. Saat ini, sistem ekonomi di Indonesia masih menggunakan model linear, model yang dianggap mampu memaksimalkan hasil dan keuntungan. Namun, model linear tersebut merupakan model yang tidak berkelanjutan untuk jangka panjang karena pendekatan sistem linear menggunakan pendekatan "ambil-pakai-buang". Mengubah pola dari ekonomi linear menjadi ekonomi sirkular memanglah tidak mudah karena ekonomi sirkular merupakan model yang berupaya memperpanjang siklus hidup dari suatu produk, bahan baku, dan sumber daya yang ada agar dapat dipakai selama mungkin. Prinsip dari ekonomi sirkular mencakup pengurangan limbah dan polusi, menjaga produk dan material terpakai selama mungkin, dan meregenerasi sistem alam (Ellen Macarthur Foundation).

Sumber: https://lcdi-indonesia. id/ekonomi-sirkular/

Ekonomi sirkular di Indonesia tercakup di dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2020 – 2024, di bawah Agenda Prioritas Nasional 1: Memperkuat Ketahanan Ekonomi untuk Pertumbuhan yang Berkualitas dan Berkeadilan, dan Agenda Prioritas Nasional 6: Membangun Lingkungan Hidup, Meningkatkan Ketahanan Bencana, dan Perubahan Iklim. Pada Prioritas Nasional 6, Ekonomi Sirkular berada dibawah payung Pembangunan Rendah Karbon (PRK) yang juga merupakan salah satu upaya untuk mencapai ekonomi hijau dengan menekankan kegiatannya pada lima sektor prioritas. Tiga dari lima sektor PRK berkaitan erat dengan prinsip-prinsip ekonomi sirkular, yakni pengelolaan limbah, pembangunan energi berkelanjutan, dan pengembangan industri hijau. Keterkaitan ini terlihat dari implementasi ekonomi sirkular yang mampu mengurangi timbulan limbah yang di-

hasilkan dan dibuang, mengutamakan penggunaan energi terbarukan, dan mendukung efisiensi penggunaan sumber daya alam, produk yang dihasilkan, serta proses yang digunakan pada industri sehingga lebih ramah lingkungan.

Dalam ekonomi berkelanjutan atau yang dikenal suistenable development goals (SDG's)yang mulai diterapkan pada tahun 2015 yang peduli terhada lingkungan, sosial dan ekonomi. Pemulihan ekonomi pasca pandemic covid 19 yang lalu, pemerintah berusaha membangkitkan kembali gerakan ekonomi yang mengarah pada ekonomi sirkular. Pengurangan konsumsi sumber daya primer dan produksi limbah. Perekonomian dan perindustrian masa datang, diharapkan memprioritaskan tentang bagaimana mengelola bahan baku menjadi bahan jadi untuk dikonsumsi. Dengan pola ekonomi seperti ini maka produksi dan konsumsi tidak membahayakan lingkungan, karena berfokus pada perbaikan, penggunaan kembali, pembuatan ulang, dan daur ulang, sehingga mengurangi produksi limbah dan penggunaan sumber daya dan gerakan ekonomi ini sama dengan ekonomi sirkular. Transformasi menuju ekonomi sirkular ini menjadi sesuatu yang penting untuk diterapkan di Indonesia karena akan membawa banyak dampak positif, baik untuk lingkungan, juga pertumbuhan berbagai sektor pembangunan di masa depan.

Ada Terdapat 5 sektor yang memiliki potensi besar untuk mengadopsi ekonomi sirkular di Indonesia. Kelima sektor ini merepresentasikan hampir ⅓ dari PDB Indonesia dan mempekerjakan 43 juta orang di tahun 2019. 5 sektor prioritas penerapan ekonomi sirkular di Inonesia yaitu, makanan minuman, tekstil, konstruksi, eceran grosir dan elektronik. Sektor ini menyumbang 9, 3 persen dari total PDB pada 2019 dan merupakan subsektor terbesar dari sektor manufaktur. Sektor manufaktur sendiri merupakan sektor industri terbesar di Indonesia. Ekonomi sirkular tidak hanya dapat membantu menghindari kehilangan pangan dan limbah makanan (misalnya, dengan memperpendek rantai pasok), tetapi juga dapat membantu memanfaatkan kehilangan pangan dan limbah makanan untuk tujuan yang lebih produktif, seperti pembuatan kompos dan biogas. Rantai nilai yang lebih terlokalisasi dan agrikultur regeneratif juga dapat menyebabkan peningkatan keanekaragaman hayati pertanian.

Dengan menerapkan Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 dengan didukung adanya gerakan ekonomi sirkular maka diharapkan akan terjadi perubahan lebih baik secara keberlanjutan dalam menjaga keles-

tarian lingkungan dan alam. Dibutuhkan dukungan besar dari pemerintah, masayarakat dan pelaku usaha akan pentingnya kelestarian alam dan pengolahan sampah sebagai cara efektif penunjang menjaga lingkungan. Islam mengajarkan untuk mengubah nasib lebih baik dengan usaha yang berkelanjutan seperti yang tertera pada Al Qur'an, surat ayat Ar-Rad ayat 11:

لَهُ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٖ

Artinya: Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia.

Jika dianalisa secara seksama bahwa tujuan dan manfaat dari ekonomi sirkular sama halnya dengan Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014. Untuk dapat mendukung ekonomi sirkular sebenarnya dapat berawal dari diri kita sendiri. Bagaimana timbulan sampah dapat diminimalisir kebiasan hidup sehat, menjaga lingkungan, pola berbelanja dengan menggunakan tas berbelanja yang bisa digunakan berulang-ulang, pembungkus sampah dikreasikan menjadi karya yang dapat digunakan kembali. Namun inipun menjadi kendala karena tiap individu berbeda-beda dalam menjalankan aktivitas dan kebiasan sehari-hari yang sebelumnya dibentuk oleh orang tua sejak dini dserta pengaruh lingkungan rumah yang juga mendukung perilaku tersebut. Dalam agama Islam, dijelaskan bahwa kebersihan adalah sebagian dari iman. Penjewantahan makna kalimat tersebut adalah faktor kuat dan konsistensi dalam menjaga kebersihan memang membutuhkan *role model* yang terus-menerus memberikan contoh. Seperti yang tertera pada 2 hadits dibawah ini:

"Bersuci itu merupakan sebagian dari iman." (H.R. Tirmidzi).

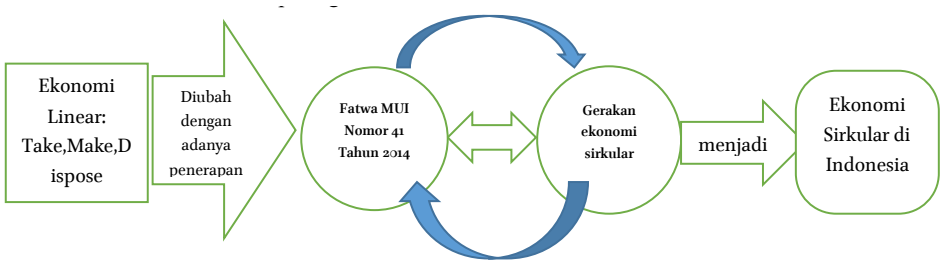
"Agama itu didirikan atas kebersihan." (H.R. Muslim).

Mengambil petikan pada Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014:" Setiap muslim wajib menjaga kebersihan lingkungan, memanfaatkan barang-barang gunaan untuk kemaslahatan serta menghindarkan diri dari berbagai penyakit serta perbuatan tabdzir dan israf".

Kalimat"setiap muslim"pada petikan tersebut seolah hanya mus-

lim saja yang berkewajiban melakukannya. dan realitanya banyak orang yang beragama muslimpun tidak melakukannya. Perihal ini sama dengan penerapan sertifikasi halal. Para produsen non muslim akhirnya mengisi peluang pasar dengan memasuki negar-negara mayoritas muslim dengan memproduksi produk yang tersertifikasi halal. Kepercayaan konsumen terbentuk dengan adanya logo halal pada kemasan produk. Sehingga tidak hanya didominasi produsen muslim namun juga para produsen non muslim ataupun negara-negara mayoritas non muslim sudah secara sadar untuk menerapkan sertifikasi halal pada produk. Pusat-pusat perbelanjaan pun mulai melakukan sistem *display* dengan tata rak yang menyediakan produk tersertifikasi halal.

Pemaknaan kalimat memanfaatkan barang-barang gunaan untuk kemaslahatan serta menghindarkan diri dari berbagai penyakit serta perbuatan tabdzir dan israf berarti sudah mencangkup slogan 3R yaitu Reuse, Reduce, Recycle. Hubungan simbiosis mutualisme antara gerakan ekonomi sirkular dan Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 ini seperti gambar dibawah ini:



Dalam penerapan Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 membutuhkan faktor pendorong secara eksternal maupun internal. Faktor pendorong eksternal sudah dijelaskan pada bagian rekomendasi untuk Pemerintah pusat, legislatif, pemerintah Daerah, pelaku usaha, tokoh agama, lembaga pendidikan dan tempat ibadah serta masyarakat. Faktor-faktor eksternal ini harus konsisten untuk mendukung implementasi Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 yang dapat menjadi faktor pemicu ekonomi sirkular di Indonesia. Namun sisi realitanya bahwa faktor pendorong eksternal ini pun bisa menjadi hambatan terutama jika dipengaruhi faktor politik dan mengubah perilaku masyarakat yang terbiasa dengan ekonomi linear.

Kebijakan yang konsisten optimal pada penerapan Fatwa MUI nomor 41 Tahun 2014 dalam mendukung gerakan sirkular di Indone-

sia, karena adanya pertimbangan terhadap *tax regulation*, *market buyers*, *market targeting, people habituation, politic situation* termasuk pola pikir masayarakat Indonesia yang tidak mudah diubah karena pengaruh budaya membuang sampah yang sudah terbentuk sebelumnya. Sedangkan faktor pendorong internalnya berupa tanggunga jawab sosial dan lingkungan, persaingan, budaya dan pembentukan perilaku, pengaruh tekanan pemegang saham pada perusahaan yang menjadi pelaku usaha di Indonesia.

KESIMPULAN

Peran dan urgensi penerapan Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 membutuhkan dukungan dan dorongan dari semua pihak tanpa terkecuali, tanpa perbedaan karena dalam menjaga lingkungan hidup, kelestarian, pengolahan sampah atau limbah dan pengelolaan sampah untk menghindari kerusakan lingkungan serta alam yang dihuni semua penduduk Indonesia. Membangkitkan kesadaran dari para pelaku usaha dan masyarakat untuk menerapkan ekonomi sirkular memanglah bukan hal yang mudah namun dapat diupayakan sebagaimana penerapan sertifiksi halal yang pada akhirnya dipahami oleh masyarakat, pemerintah dan para pelaku usaha.

Fatwa MUI Nomor 41 Thun 2014 dan ekonomi sirkular merupakan hubungan simbiosis mutualisme yang berontasi pada kemaslahatan umat. Dan menjaga kelangsungan kelestarian alam yang didukung semua orang di bumi Indonesia. Penerapan ekonomi sirkular yang dianggap sebagai praktik strategi pemasaran produk yang dilakukan perusahaan-perusahaan besar tetaplah membawa dampak positif terhadap pencegahan kerusakan lingkungan, Menumbuhkembangkan kesadaran para konsumen yang menganggap bahwa produsenlah yang mempunyai tugas dalam pengolahan sampah dan limbah hasil produksi dan membentuk *trust building* bagi para konsumen yang juga dilibatkan dalam membantu menjaga kelestarian lingkungan. Kerusakan lingkungan menjadi tanggung jawab bersama tanpa harus membedakan agama maupun suku. Karena kelestarian lingkungan berdampak pada masa depan yang lebih baik. Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2014 dan ekonomi sirkular bukanlah wacana semata, butuh dukungan dan bentuk tindakan nyata karena manusia diciptakan oleh Allah SWT sebagai khalifah di bumi (*khalifah fi al-ardl*) untuk mengemban amanah dan bertanggung jawab memakmurkan bumi.

Daftar Pustaka

Al Qur'an

Baker, M. J. (2017). Marketing strategy and management. Bloomsbury Publishing.

Bappenas. (2019). Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2020-2024. Jakarta: Bappenas.

Bappenas. (2022). Ekonomi Sirkular – LCDI. Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/ Badan Perencanaan Pembangunan Nasional. https://lcdi-indonesia. id/ekonomi-sirkular/

Basu Swastha, Manajemen Pemasaran Modern, (Yogyakarta: Liberty, 2005) hal. 5

Boediono, T. P. E. (2000). Seri Sinopsis Pengantar Ilmu Ekonomi. Nomor Tiga, BPFE, Yogyakarta.

Boeree, George. 2006. Dasar-Dasar Psikologi. Jogjakarta: Prismasophie.

Bungin, B. (2001). Metodologi Penelitian Kualitatif Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer. Rajawali Pers.

Burhan Bungin, Metodologi Penelitian Kualitatif Aktualsasi Metodologi ke Arah Ragam Variasi Kontemporer, hal. 139.

Corvellec, H., Stowell, A. F., & Johansson, N. (2022). Critiques of the circular economy. Journal of Industrial Ecology, 26(2), 421–432. Geissdoerfer, M., Savaget, P., Bocken, N. M. P., & Hultink, E. J. (2017). The Circular Economy–A new sustainability paradigm? Journal of Cleaner Production, 143, 757–768

Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2014

Fuad Amsyari, Strategi Perjuangan Umat Islam Indonesia, (Bandung: Mizan, 1990), hal. 4

Hadits

HN. Ulya. WPP Soenjoto. Ekonomi Sirkular: Praktik Strategi Pemasaran Berkedok Isu Ekologi. 2023. proceeding.

http. ://ejournal. uin-suka. ac. id/saintek/kiiis/article/view/3700

Mujiyanto, Analisis Permintaan Daging Sapi (Manokwari, 2011), hal. 11

Philip Kotler dan G. Amstrong, Prinsip-Prinsip Pemasaran, (Jakarta; Erlangga, 1997) hal. 3

Sadono Sukirno, Mikroekonomi Teori Pengantar (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013), hal. 76

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 1982

UU Nomor 23 Tahun 1997
Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2008
UU Nomor 32 Tahun 2009
PP Nomor 22 Tahun 2021
https://lcdi-indonesia. id/ekonomi-sirkular/
https://waste4change. com/blog/sejarah-ekonomi-sirkular-dalam-pengelolaan-sampah/

8

LOOKING AT PUBLIC UNREST: SHOULD MUI ISSUE A SPECIAL FATWA FOR BINARY OPTION?

Rosana Eri Puspita
Sharia Business Management Program, Universitas Islam Negeri (UIN) Salatiga, Indonesia

Nor 'Adha binti Abdul Hamid
Pusat Pengkajian Siswazah, Universiti Islam Selangor (UIS), Malaysia
Corresponding author: rosana. eri. p@iainsalatiga. ac. id

Abstract

MUI has issued a haram fatwa for cryptocurrency, bitcoin, and online loans (Pinjol) but not a fatwa related to online binary options trading. Halal-haram talk of online binary options trading on social media is still rife, and there is confusion. The purpose of this study is to analyze the opinion of the Indonesian people regarding binary options trading. The research method was carried out by netnography with a sample size 303. The data was processed with NVIVO to map public unrest. The results showed that behavior is influenced by attitudes, norms, and perceived behavior control. The attitude formed is influenced by motives and knowledge. Fatwas and laws influenced norms. At the same time, perceived behavior control is influenced by experience. The novelty in this study is the netnographic method to map the behavior of netizens in the debate of halal and haram binary options.

Keywords: *Fatwa, binary option, trading, netnography*

INTRODUCTION

Fatwa on foreign exchange trading has been issued by MUI since 2002, namely through the fatwa of the National Sharia Council (DSN) concerning currency buying and selling No. 28/DSN-MUI/III/2002 (DSN-MUI, 2002). However, the development of the trading world is growing rapidly and giving rise to various new products, one of which is binary options (Ota et al., 2023). arbitrage opportunities exist in various fields, even for a very short time. By knowing that an arbitrage property exists, we can adopt a financial

trading strategy. This paper investigates the inverse option problems (IOP Many Indonesians are still wondering about the law, and there is confusion (Pujiani et al., 2023). On social media, there was also a long debate in many comment columns of content about binary options.

Confusion and debate in cyberspace usually subside if an MUI fatwa exists (Hamzah, 2017). Online loans and cryptocurrency have appeared fatwas (FEBI-UMSU, 2021). Although some people in Indonesia still use online loan services and cryptocurrency, most other people have no difficulty getting information when there is confusion because there is an underlying MUI fatwa.

The discussion of halal and haram has many functions. First, it will defuse debates that occur in cyberspace. The saddler will be subjective to the existing phenomenon when there is no definite foundation. This kind of debate is crowded in the comment columns on social media content. Secondly, this fatwa saves those who trade, salvation in the world and the hereafter. The salvation in the world is that they will avoid eating illicit money to avoid harmful actions such as gambling systems and so on.

There is a novelty raised in this study. Namely, this study uses netnographic studies to analyze netizens' behavior toward binary options. Similar research has certainly not been done much, especially in analyzing the development of netizens in responding to binary options, which are still rife today, even though there have been cases in previous years.

LITERATURE REVIEW

Theory Planned Behavior

The grand theory used in this study is the Theory of Planned Behavior (TPB). This theory studies the behavior of an individual, how behavior is formed, and what factors influence behavior formation (Ajzen, 2005, 2011). With this theory, a researcher can predict an individual's behavior in the future through patterns formed. Three factors influence the formation of behavior in individuals.

The first factor influencing behavior is attitude (Bananuka et al., 2019; Sumeyra Duman, 2013; Walther et al., 2011). Attitude consists of three things: cognitive, affective, and conative (Neneh, 2020; Syma, 2019). This attitude factor is also influenced by other factors, such as knowledge (Puspita, 2019; Quach et al., 2019). The knowledge possessed by a person will affect the

way a person behaves. So, to change someone's attitude, you must provide knowledge about the expected change.

The subjective norm is the second factor that influences an individual's behavior (Bananuka et al., 2019; Briliana &; Mursito, 2017; Cheung & To, 2017). subjective norm is a norm that applies in the environment of an individual. The perception of people in the individual's environment will affect the behavior formed. If the people in the individual's circle say positively, then the individual will tend to act the same, and vice versa.

The third-factor influencing behavior is perceived behavior control (Ajzen, 1991a; Cheung & To, 2017). This factor is very closely related to the experience of an individual. What experience an individual gains will affect the behavior of that individual.

Binary Option

Binary options are trades that involve investing in the form of assets for a predetermined period (Kiiskinen Eemi, 2016). Binary options or binary options include a form of online trading instrument where traders predict or guess the price of an asset that rises or falls over a certain period (Ertek et al., 2022).

Traders can choose the assets to trade, generally in currencies, stock indices, crypto, and commodities. After traders have determined their assets, they risk some of their capital to make a profit. Then the parties involved in the transaction are given only one option or "yes" or "no" to guess the asset's price.

Binary options activities in Indonesia are still illegal because none of the platforms or organizers of activities under the guise of commodity trading have a business license from the Commodity Futures Trading Supervisory Agency (Bappebti) of the Ministry of Trade.

According to Bappebti, there are no buying and selling activities or trading commodity futures in binary options, so it is not in accordance with Law Number 10 of 2011 concerning amendments to Law Number 32 of 1997 concerning Commodity Futures Trading (PBK). Therefore, binary options are a practice that can be criminalized because there are elements of fraud and embezzlement in practice.

Binary Option on Islam

Based on the decision of Fatwa DSN MUI Number 28/DSN-MUI/III/2002 concerning Buying and Selling Currency (Al Sharf) considers three things that are allowed or not currency buying and selling activities, namely.

1. For several activities that meet various purposes, buying and selling currencies (Al sharf) is often necessary, both between similar currencies and between different currencies or types.
2. In the tradition of trading 'urf tijari, it is permissible if the transaction of buying and selling currency is known to some form whose legal status differs in Islamic views and teachings.
3. Suppose transaction activities are carried out under Islamic teachings. In that case, the National Sharia Council considers it necessary to establish a fatwa on Al Sharf to serve as a guideline when transacting.

From the fatwa, it is implied that buying currency can be done on terms that are under Islamic teachings and forbid usury. However, binary options are considered haram in Islamic law because the products traded do not have a clear form or value.

Options transactions are legally haram because they contain elements of speculation or maisir. While what is permissible in Islam if not for speculation or obtaining profits, there is a need for transactions or to guard as deposits. If the transaction is made against a similar currency, the value must be the same and in cash (at-taqabudh). Meanwhile, if there are different types, it must be done at the exchange rate (exchange rate) applicable when the transaction is made and in cash (KUMPARAN, 2022).

Method

This research uses qualitative methods, namely, to see why a phenomenon can occur (Cooper &; Schindler, 2014). The approach used in this study is netnography. Netnography consists of two words: internet and ethnography (Kozinets, 2010; Wahyudi, 2021).

The population in this study was netizens who wrote comments in five sample videos. The selection of videos used as samples is carried out by the purposive sampling method, which determines samples based on criteria. The criteria for determining the sample are twofold. First, content

creators are reputable reporters characterized by many subscribers. Second, it has more than 5,000 viewers in one piece of content. The number of viewers also determines how reputable a content creator is. The content chosen in this study is the youtube platform. Sample data are presented in Table 1.

Table 1. Sample Data

No	Title of Content	Viewer	Total Comment	Data Extracted
1.	Binomo Judi atau Bukan.? Binomo Halal atau Haram.?	7,156	56	46
2.	Trading binary option halal atau haram? - apakah trading di binomo, olymp trade menguntungkan?	6,037	59	52
3.	Hukum binary option menurut islam	8,493	40	33
5.	Inilah fatwa mui terbaru	23,295	81	81
Total		**132,145**	**236**	**212**

Data mining in this study uses NAWALA software, which extracts hundreds of comments that will be used as research samples. Because the data is qualitative, the data processing is done with NVIVO software.

RESULTS AND DISCUSSION

The first result of this study is in the form of a word trend often mentioned by netizens on social media. The result is several words that often appear that are applied with NVIVO software. These results show the pros and cons related to the Binomo issue. Things like this are the discussion of the Indonesian people regarding Binomo, which is declared haram by the Indonesian people in the Youtube comment column. The table below is the result of word frequency.

Table 2. Result of Word Frequency

No	1. Binomo	2. Binomo	3. Binomo	4. Binomo
1	Trading	Binary	Halal	Option
2	Gamble	Option	Stock	Haram
3	Stock	Trading	Gamble	Syariah
4	Binary	Gamble	Goods	Trading

5	Price	Haram	Trading	Saham
6	Option	Stock	Binary	Halal
7	Goods	Money	Money	Broker
8	Haram	price	Bank	Market
9	Ball	Possession	Ball	Binance
10	Fund	Investment	Crypto	Islam

Source: data processed

Tabel above explained that the words that are often used by netizens who have commented in the Youtube comment column are mostly using the words "Trading," "Gambling," "Stocks," "Haram," and "Halal."Visually, word trends that are often discussed by netizens are also presented in the form of the word cloud presented in Figure 1.

Figure 1. Word cloud from comments in Youtube video

After observing the trend of netizen discussions, then researchers coded to see the concepts formed. These results are presented in the con-

ceptual map in Figure 2. By looking at the conceptual map, the concepts and various indicators that influence the behavior of netizens towards binary option trading can be seen as patterns.

Attitude on Trading with Binary Option

The results showed that netizens' attitude influenced their behavior in responding to binary options. Two factors, namely motive, influence this formed attitude in trading binary options and netizens' knowledge about binary options. This is in line with previous research that states economic motives affect a person's behavior. Even with knowledge, it will affect a person's behavior (Mohaidin et al., 2017).

Quotes related to motives are listed below. From this quote, it can be seen that economic motives affect how individuals perceive a phenomenon (Azima & Mundler, 2022). There is a type of opportunist individual that, if it is profitable, will still do it without looking at the law and cause confusion about the law of binary options as a protector. But there are also types of individuals who are risk averse, which tend not to take risks, especially afterlife risks, and do not do it.

> If the loss is punished haram. if profit is punished fortune Halal (Source from the second Video)
>
> Win profit consistently halal if loss continues harammm (Source from second Video)
>
> Binary not trading, tapi gambling bang (Source from second Video)

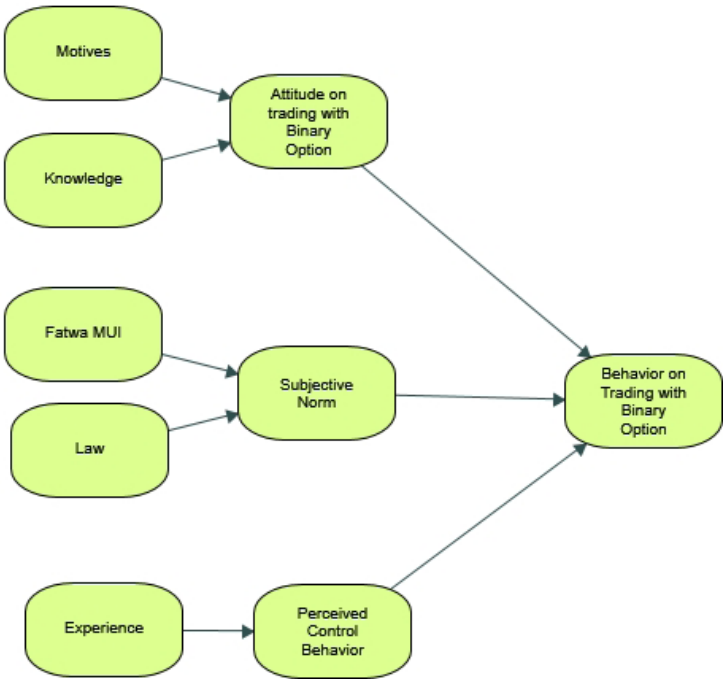


Figure 2. Conceptual Map

Subjective Norm

Subjective norms cannot be separated from the existence of existing objective norms. The opinions formed are sourced from objective norms such as MUI fatwas and applicable legislation. When the fatwa does not explicitly mention binary options, many people still have different perceptions.

In this case, the subjective norm is closely related to the objective norm. The objective norm will form the opinion, and the opinion will become the subjective norm. This is in line with previous research (Ajzen, 1991b). This study has two norm formers, namely MUI fatwas and laws and regulations. Here is an example of a netizen's comment quote.

> In Islam, wealth is a big problem and its use and how to obtain it. Money from gambling is still haram to eat, even though it is beneficial while in the world (Source from the first Video)
>
> Should move to stock investment only and safer because it is guaranteed by OJK and DSN (Source from the third Video)

Perceived Behavior Control

From the results of the study, it can be seen that perceived behavior control is formed from individual experience in using binary options. The experience of an individual will affect the behavior of binary options. This is in line with previous studies related to theories in behavior that experience will change perspectives and ways of acting (Gupta et al., 2019; Stsiampkouskaya et al., 2021).

> I agree that I used to go back and forth and try binary options. I hesitated from the beginning because of guess2an. Alhamdulillah gajadi hehe (Source from first Video)
>
> I have also participated in options; if in stock, options up can profit, and stocks down can profit. It depends on what we choose to go up and down. . So the profit that pays the player is the loss money of the person who plays. If the stock has to go up if you want to profit, if the stock goes down, it's a loss. So you can be sure the option is WALLAHU ALAM BISHOWAB gambling (Source from the third Video)

CONCLUSION

Although the National Sharia Council – Indonesian Ulema Council (DSN-MUI) has issued a fatwa regarding the buying and selling of currencies in 2022, a special fatwa related to circulating products is urgently needed. With technological advancements, the development of buying and selling products will grow, and DSN MUI needs to be swift in giving fatwas so that there is no chaos at the level of Indonesian society.

BIBLIOGRAPHY

Ajzen, I. (1991a). The theory of planned behavior. *Organizational Behavior & Human Decision Processes VO - 50*, *2*, 179. https://doi. org/10. 4135/9781446249215. n22

Ajzen, I. (1991b). The theory of planned behavior. *Orgnizational Behavior and Human Decision Process*, *50*, 179–211. https://doi. org/10. 1016/0749-5978(91)90020-T

Ajzen, I. (2005). Attides, Personallity and Behavior. In *International Journal of Strategic Innovative Marketing* (Vol. 3, p. 117).

Ajzen, I. (2011). The theory of planned behavior. *Journal of Studies on Alcohol and Drugs*, *72*(2), 322–332. https://doi. org/10. 1016/0749-5978(91)90020-T

Azima, S., & Mundler, P. (2022). The gendered motives and experiences of Canadian women farmers in short food supply chains: Work satisfaction, values of care, and the potential for empowerment. *Journal of Rural Studies*, *96*(October), 19–31. https://doi. org/10. 1016/j. jrurstud. 2022. 10. 007

Bananuka, J., Kaawaase, T. K., Kasera, M., & Nalukenge, I. (2019). Determinants of the intention to adopt Islamic banking in a non-Islamic developing country: The case of Uganda. *ISRA International Journal of Islamic Finance*. https://doi. org/10. 1108/IJIF-04-2018-0040

Briliana, V., & Mursito, N. (2017). Exploring antecedents and consequences of Indonesian Muslim youths' attitude towards halal cosmetic products: A case study in Jakarta. *Asia Pacific Management Review*, *22*(4), 176–184. https://doi. org/10. 1016/j. apmrv. 2017. 07. 012

Cheung, M. F. Y., & To, W. M. (2017). The influence of the propensity to trust on mobile users' attitudes toward in-app advertisements: An extension of the theory of planned behavior. *Computers in Human Behavior*, *76*, 102–111. https://doi. org/10. 1016/j. chb. 2017. 07. 011

Cooper, R. D., & Schindler, S. P. (2014). *Business Research Methods* (12th ed.). Mc Graw Hill.

DSN-MUI. (2002). Fatwa Dewan Syariah Nasional tentang Jual Beli Mata Uang. In *DSN-MUI*.

Ertek, G., Al-Kaabi, A., & Maghyereh, A. I. (2022). Analytical Modeling and Empirical Analysis of Binary Options Strategies. *Future Internet*, *14*(7). https://doi. org/10. 3390/fi14070208

FEBI-UMSU. (2021). *Crypto hingga Pinjol Dinyatakan Haram Oleh Fakta Pu-*

tusan MUI. https://feb. umsu. ac. id/crypto-hingga-pinjol-dinyatakan-haram-oleh-fakta-putusan-mui/

Gupta, K. P., Manrai, R., & Goel, U. (2019). Factors influencing adoption of payments banks by Indian customers: extending UTAUT with perceived credibility. *Journal of Asia Business Studies*, *13*(2), 173–195. https://doi. org/10. 1108/JABS-07-2017-0111

Hamzah, M. M. (2017). Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia. *Millah: Jurnal Studi Agama*, *17*(1), 127–154. https://doi. org/10. 20885/millah. vol17. iss1. art7

Kiiskinen Eemi. (2016). Risks vs Return with Binary Option Trading. *Lahti University of Applied Sciences Ltd*, *1*, 1–37.

Kozinets, R. V. (2010). *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. SAGE Publications Ltd.

KUMPARAN. (2022). *Binary Option dalam Islam, Ini Hukumnya Menurut Fatwa MUI*. https://kumparan. com/berita-bisnis/binary-option-dalam-islam-ini-hukumnya-menurut-fatwa-mui-1xuCvsUocBm

Mohaidin, Z., Wei, K. T., & Ali Murshid, M. (2017). Factors influencing the tourists' intention to select sustainable tourism destination: a case study of Penang, Malaysia. *International Journal of Tourism Cities*, *3*(4), 442–465. https://doi. org/10. 1108/IJTC-11-2016-0049

Neneh, B. N. (2020). An empirical study of personality traits, job market appraisal and self-perceived employability in an uncertain environment. *Higher Education, Skills and Work-Based Learning*, *10*(1), 255–274. https://doi. org/10. 1108/HESWBL-12-2018-0145

Ota, Y., Jiang, Y., & Maki, D. (2023). Parameters identification for an inverse problem arising from a binary option using a Bayesian inference approacH.R. *esults in Applied Mathematics*, *17*, 100353. https://doi. org/10. 1016/j. rinam. 2022. 100353

Pujiani, R. S., Putri, N. M., & Aksan, M. A. (2023). Binary Option: legality in the perspective of National and Islamic law as a Manifestation of Countunuous legal reform. *Semarang State University Undergraduate Law and Society Review*, *3*(1), 47–70. https://doi. org/10. 15294/lsr. v3i1. 56688

Puspita, R. E. (2019). Factors Influencing on Job Preference among Shariah Banking Student. *Muqtasid: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, *10*(1), 69. https://doi. org/10. 18326/muqtasid. v10i1. 69-79

Quach, S., Hewege, C. R., & Thaichon, P. (2019). How much effort is enough? Unlocking customer fanaticism in services industries. *Marketing Intel-*

ligence and Planning, *37*(3), 325–338. https://doi. org/10. 1108/MIP-06-2018-0226

Stsiampkouskaya, K., Joinson, A., Piwek, L., & Ahlbom, C. P. (2021). Emotional responses to likes and comments regulate posting frequency and content change behaviour on social media: An experimental study and mediation model. *Computers in Human Behavior*, *124*(July), 106940. https://doi. org/10. 1016/j. chb. 2021. 106940

Sumeyra Duman, K. (2013). Purchasing Behavior of Islamic Brands : An Experimental Research. *42 Annual Conference European Marketing Academy*.

Syma, C. (2019). Invisible disabilities: perceptions and barriers to reasonable accommodations in the workplace. *Library Management*, *40*(1–2), 113–120. https://doi. org/10. 1108/LM-10-2017-0101

Wahyudi, L. (2021). *Aplikasi riset netnografi*. UNS.

Walther, E., Weil, R., & Dusing, J. (2011). The Role of Evaluative Conditioning in Attitude Formation. *Current Directions in Psychologycal Science*, *20*(3), 192–196.

9

PERTIMBANGAN *AL-ARJAḤ* & *AL-AṢLAḤ* DI DALAM METODOLOGI FATWA MUI: SUATU KRITIK KONSEP

Musa Wardi
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
moesawardi@gmail. com | *0852-1898-6414*

Abstrak

Artikel ini ingin mengkaji metodologi penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia dari sisi konsep yang digunakan di dalam menetapkan fatwa, dengan fokus pada mengkaji konsep *al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ*. Dua konsep ini diisyaratkan oleh MUI sebagai dua konsep yang dapat bertentangan. Hal itu terbukti bahwa di dalam metodologi Fatwa DSN-MUI, paradigma yang digunakan adalah mengunggulkan pendapat yang *al-aṣlaḥ* daripada *al-arjaḥ* ketika tidak dimungkinkan menggunakan keduanya sekaligus. Padahal, mestinya jika suatu pendapat diakui sebagai pendapat yang *aṣlaḥ*, maka sisi *aṣlaḥ*-nya itu menjadi faktor *tarjīḥ* (sebagai penguat/*murajjih*) sehingga pendapat *al-aṣlaḥ* tersebut menjadi pendapat yang *al-rājih* atau *al-arjaḥ*. Dengan ini, tidak seharusnya dipertentangkan antara *al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ,* kecuali jika yang dimaksud dengan sisi *maṣlaḥah* di sini ialah *maṣlaḥah ghair mu'tabarah.* Artikel ini hendak menelusuri problem ini lebih dalam melalui kajian kepustakaan, serta ingin mengetahui apakah metode yang digunakan oleh MUI ini sejalan dengan konsep *maṣlaḥah* yang diusung oleh Najm al-Dīn Al-Ṭūfī. Temuan dari penelitian menunjukkan bahwa antara konsep *al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ* ini hanya berlaku dalam prosedur penetapan fatwa masalah ekonomi dan keuangan saja. Pendapat *arjāḥ* dilihat dari sisi kekuatan dalil, dibandingkan dengan dalil yang kontra yang lebih memiliki aspek maslahat (*aṣlāḥ*). Di satu sisi, metodologi penggunaan *maṣlaḥah* ini sejalan dengan konsep yang diusung oleh Najm al-Dīn Al-Ṭūfī dalam masalah muamalah, namun tidak sesuai dari sisi pertentangan antara *al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ*, sebab menurutnya, *maṣlaḥah* itu mestinya menjadi *mukhaṣṣiṣ*, dan *takhṣīṣ* itu merupakan bentuk tarjīḥ.

Kata Kunci: *Metodologi Fatwa, al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ, Maṣlaḥah, Ta'āruḍ al-Adillah.*

Abstrack

This article aims to examine the methodology of determining fatwas (Islamic legal rulings) by the Indonesian Council of Ulama (Majelis Ulama Indonesia) from the perspective of the concepts used in issuing fatwas, with a focus on the examination of the concepts of *al-Arjaḥ* and *al-Aṣlaḥ*. These two concepts are indicated by the Indonesian Council of Ulama as two potentially conflicting concepts. It is evident that in the methodology of the Fatwa of the National Sharia Board of MUI (DSN-MUI), the paradigm used prioritizes the opinion that is considered more beneficial (*al-aṣlaḥ*) over the opinion that is considered less beneficial (*al-arjaḥ*) when it is not possible to use both simultaneously. However, if an opinion is recognized as beneficial (*aṣlaḥ*), its aspect of benefit (*aṣlaḥ*) should become a factor of *tarjīḥ* (strengthening/judging), so that the opinion based on benefit (*al-aṣlaḥ*) becomes the most valid or preferable opinion (*al-rājih or al-arjaḥ*). Therefore, there should not be a contradiction between al-Arjaḥ and al-Aṣlaḥ, unless the intended meaning of *maṣlaḥah* here refers to an unverified benefit (*maṣlaḥah ghair mu'tabarah*). This article aims to delve deeper into this problem through a literature review. The findings of the research indicate that the concepts of *al-Arjaḥ* and *al-Aṣlaḥ* only apply in the procedure for issuing fatwas on economic and financial matters. The opinion based on *arjaḥ* is evaluated in terms of the strength of evidence, compared to the opposing evidence that has more aspects of *aṣlāḥ*. On one hand, the methodology of using *maṣlaḥah* aligns with the concept advocated by Najm al-Dīn Al-Ṭūfī in the field of *muamalah* (Islamic commercial law). However, it does not correspond to the contradiction between *al-Arjaḥ* and al-*Aṣlaḥ*, as according to Al-Ṭūfī, *maṣlaḥah* should be specific (*mukhaṣṣiṣ*), and this specification is a form of *tarjīḥ* (judgment).

Keywords: Fatwa Methodology, al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ, Maṣlaḥah, Ta'āruḍ al-Adillah.

A. Pendahuluan

Hukum Islam—yang didefinisikan oleh para *uṣūlī* dan *fuqahā* sebagai titah Allah yang disematkan kepada perbuatan dari seorang *mukallaf,* baik berupa tuntutan maupun pemberian pilihan[1]--adalah sesuatu yang diyakini membawa kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. [2] Oleh karena itu, ketika di dalam penerapan hukum Islam tersebut merusak kemaslahatan *ḍarūriyah* seorang hamba, maka hukum tersebut boleh dilanggar sebatas menghilangkan keadaan darurat yang dialami, dan jika hukum tersebut mengantarkan kepada keadaan yang

1 Syams al-Din Muhammad ibn Ahmad al-Khaṭīb Al-Syirbīnī, *Sharh Al-Khaṭīb Al-Syirbīnī 'Alā Jam'i Al-Jawāmi' Fī Uṣūl Al-Fiqh*, ed. by Maḥmūd Amīn Al-Sayyid (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2021), 55.

2 Muhammad ibn Abī Bakr Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Ālamīn,* ed. by Muhamad Abdus Salām Ibrāhīm (Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyah), 3/337.

menyulitkan (*masyaqqah*), maka hukum tersebut dapat berubah menjadi ringan (*al-Taysīr*). [3] Hukum ini kemudian diklasifikasikan di satu sisi oleh ulama kepada dua klasifikasi: *al-Syari'ah* dan *al-Fiqh* atau fikih. Yang pertama, dimaksudkan sebagai hukum Islam yang tidak memerlukan proses ijtihad untuk menemukannya, sebab sudah dijelaskan oleh dalil *naṣṣ* yang *qaṭ'ī* secara *tsubūt*-nya maupun *dalālah*-nya. Sedang *al-Fiqh* dimaksudkan sebagai hukum yang ditemukan oleh mujtahid melalui proses penalaran sistematis dan logis yang dikenal dengan istilah *al-ijtihād.*[4] Al-Syari'ah juga biasa disebut sebagai *al-Aḥkām al-Qaṭ'iyyah*, sedangkan al-Fiqh disebut sebagai *al-Aḥkām al-Ẓanniyah*.[5]

Seorang mujtahid yang bertugas sebagai penemu hukum (*muẓhir al-hukmi*) melalui proses penalaran yang sistematis (*al-ijtihad*)[6] haruslah berusaha sebisa mungkin untuk menetapkan hukum yang paling mendekati kepada kebenaran (*al-ṣawāb*) sebagai bentuk tanggung jawab dalam menyatakan kehendak Tuhan pada persoalan yang diberikan hukum. Hal ini, juga termasuk di dalam menetapkan fatwa yang oleh Ibnu Qayyim, penetap fatwa disebut sebagai pemberi stempel dari Tuhan alam semesta (*al-muwaqqi' 'an rabbil 'ālamīn*). [7]

Di antara problem yang dihadapi oleh seorang mujtahid di dalam proses ijtihad untuk menemukan hukum yang paling mendekati kebenaran itu ialah ditemukannya beberapa argumentasi hukum (dalil) yang berkonflik, atau kontradiktif antar satu dalil dengan yang lainnya dalam satu persoalan yang sama. Untuk menyikapi kenyataan seperti ini, para ahli uṣūl fiqh sudah membuat tema khusus di dalam kitab-kitab uṣūl fiqh yang dikenal dengan *Bab al-Ta'ādul wa al-Tarājīḥ* (pertentangan [antara dalil] dan mengunggulkan [salah satu di antaranya])[8] yang kemudian kandungan tema ini terus dikembangkan oleh para ulama, salah satu di antara pembicaraan mereka ialah mengenai *al-tarjīḥ bi al-maṣlaḥah* (mengunggulkan maslahat) ketika ditemukan pertentangan antara naṣṣ dengan kemaslahatan atau antara al-Ijma' dengan kemasla-

3 Abdurrahman Abdullah As-Saqqaf, *Al-Qawāid Al-Fiqhiyyah*, 1st ed. (Tarim: Tarim li al-Dirasāt wa al-Nasyhr, 2014).

4 Wahbah Al-Zuḥailī, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami* (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2000), 164.

5 Abdul Wahhâb Khalâf, *Maṣâdir Al-Tasyrî' Al-Islâmî Fî Mâ Lâ Naṣṣa Fîh*, 3rd edn (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972), 11.

6 Muhammad 'Alawī Al-Mālikī, *Syarḥ Manẓūmah Al-Waraqāt Fī Uṣūl Al-Fiqh* (Surabaya: Shofwah), 11.

7 Al-Jauziyah, *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Ālamīn.*

8 Zakariya Al-Anṣārī, *Ghāyah Al-Wuṣūl Syarh Lubb Al-Uṣūl* (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubra), 148.

hatan.[9] Menurut al-Tūfī, dalam masalah muamalah, ketika seorang mujtahid menghadapi persoalan seperti ini, *maṣlaḥah* harus dimenangkan.[10] Hal ini, yakni *al-tarjīḥ bi al-maṣlaḥah,* kemudian menuai perbedaan yang sengit, banyak ulama yang mengkritik al-Ṭufī.[11]

Di dalam menetapkan fatwa, sebagai salah satu jenis produk hukum Islam, Majelis Ulama Indonesia (MUI)[12] juga menghadapi persoalan di atas, yaitu pertentangan antar beberapa argumentasi atau antar beberapa pendapat yang berbeda mengenai suatu persoalan hukum fikih yang akan difatwakan. Menyikapi hal ini, MUI sudah memiliki suatu metode tersendiri yang terangkum di dalam pedoman penetapan fatwa MUI serta di dalam penjelasan-penjelasan tokoh-tokoh MUI. Di dalam Pedoman Penetapan Fatwa MUI, pada bagian Metode Penetapan Fatwa, dijelaskan bahwa apabila persoalan yang ingin difatwakan termasuk ke dalam ranah *khilafiyah* antara ulama mazhab, maka metode yang digunakan adalah *al-jam'u wa al-taufiq* (mencari titik serta kesesuaian antara perbedaan pendapat tersebut). Jika tidak ditemukan titik temu antara perbedaan tersebut, maka dilakukan metode *tarjīḥ* (mengunggulkan salah satu dari pendapat yang ada) dengan melakukan komparasi atau *muqaranah* sesuai dengan kaidah-kaidah *uṣūl fiqh muqaran* (perbandingan). Jika persoalan tersebut merupakan persoalan baru yang tidak ada dibicarakan oleh ulama mazhab atau ulama muktabar, maka dilakukan ijtihad kolektif untuk menghasilkan fatwa, dengan metode *bayānī*, *ta'līlī* dan *manhajī*. Jika terjadi perbedaan pendapat di antara Anggota Komisi, maka perbedaan tersebut disampaikan apa adanya serta memberikan anjuran untuk keluar dari perbedaan (*al-khurūj 'an al-khilāf*) dengan mengambil pendapat yang lebih hati-hati (*Aḥwaṭ*).[13]

Di dalam makalah Pengukuhan Guru Besar Bidang Ilmu Ekonomi Muamalat Syariah, Ma'ruf Amin menjelaskan bahwa di dalam penetapan fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), DSN-MUI menggunakan pendekatan paradigma tersendiri, yaitu:

9 Abdul Wahhâb Khalâf, *Maṣâdir Al-Tasyrî' Al-Islâmî Fî Mâ Lâ Naṣṣa Fîh*, 98.

10 Najm al-Dīn Al-Tūfī, *Risālah Fī Ri'āyah Al-Maṣlaḥah*, n.d. di dalam Abdul Wahhâb Khalâf, *Maṣâdir Al-Tasyrî' Al-Islâmî Fî Mâ Lâ Naṣṣa Fîh,* 105-144

11 Muhammad Sa'id Ramaḍan Al-Bouṭi, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyah*, 4th ed. (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1982). Dan lihat bab Istiṣlāh di Wahbah Al-Zuhaily, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islami* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986).

12 M Atho Mudzhar, "Islam and Islamic Law in Indonesia: A Social-Historical Approach," in *Office of Religious Recearch & Development, and Training, Ministry of Religious Affairs* (Jakarta, 2003).

13 Majelis Ulama Indonesia, Pedoman Penetapan Fatwa (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2016) <https://mui. or. id/wp-content/uploads/2020/07/5. -PO-Pedoman-Penetapan-Fatwa-OK_68-86. pdf, 75-77.

الأخذ بأرجح الأقوال والأصلح إن أمكن وإلا فالأصلح

"Menggunakan pendapat yang lebih rajih (*kuat*) *dan lebih maslahat jika memungkinkan; jika tidak, maka yang digunakan adalah pendapat yang lebih masalahat saja."*[14]

Dari pernyataan ini, jelas bahwa di dalam fatwa-fatwa MUI ditemukan pertentangan antara konsep *al-Arjaḥ* dan konsep *al-Aṣlaḥ*, di mana ketika tidak memungkinkan digunakan pandangan yang lebih *rajih* (kuat) dan lebih maslahat secara bersamaan, maka yang diunggulkan adalah yang lebih maslahat saja. Padahal lawan dari *maslahat* adalah *mudarat*, dan lawan dari *rājiḥ* adalah *marjūḥ.* Ini merupakan suatu problem. Dalam fatwa MUI No. 6/MUNAS VII/MUI/10/2015 kriteria maslahat yang dapat dijadikan pertimbangan penetapan fatwa dibatasi pada maslahat yang tidak bertentangan dengan *al-ḍarūriyāt al-khamsah* (lima kebutuhan primer) dan tidak bertentangan dengan *naṣṣ*. [15] Berdasarkan ini, maslahat mestinya bukan menjadi faktor yang dapat dikesampingkan dalam menetapkan fatwa. Di samping itu, jika suatu pendapat diakui sebagai pendapat yang *aṣlaḥ* atau lebih memberikan maslahat daripada pendapat yang lainnya, maka sisi *aṣlaḥ*-nya itu mestinya menjadi faktor *tarjīḥ* (sebagai *murajjih*) sehingga pendapat *al-aṣlaḥ* tersebut menjadi pendapat yang *al-rājih* atau *al-arjaḥ*. Dalam kata lain, suatu pendapat itu bisa di-*tarjīh*—sehingga menjadi pendapat yang *rājiḥ*--ialah karena adanya faktor *murajjiḥ* yang dalam hal ini faktor tersebut adalah karena ia lebih maslahat. Dengan ini, tidak seharunya adanya pertentangan antara *al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ,* kecuali jika yang dimaksud dengan sisi *maṣlaḥah* di sini ialah *maṣlaḥah ghair mu'tabarah* (kemaslahatan yang tidak diterima oleh syariat). Di sisi lain, pertentangan antara *al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ* ini mengindikasikan pertentangan antara pendapat yang secara dalil *naṣṣ* merupakan dalil yang *rājiḥ*, akan tetapi tidak sejalan dengan kemaslahatan, lalu kemudian sisi maslahat diunggulkan ketimbang kekuatan naṣṣ. Pandangan seperti ini sama seperti pandangan Najm al-Dīn al-Ṭūfī.

Kenyataan ini menjadi pertanyaan yang patut untuk dikaji dan

14 Ma'ruf Amin, 'Solusi Hukum Islam (Makharij Fiqhiyyah) Sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah Di Indonesia: Kontribusi Fatwa DSN-MUI Dalam Peraturan Perundang-Undangan RI' (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017) <http://repository. uin-malang. ac. id/1921/3/1921-2. pdf, 26.

15 Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan Dalam Fatwa* (Jakarta: Emir, 2016), 136.

diteliti, sehingga bisa menjawab suatu rumusan masalah sebagai berikut:

1. Mengapa di dalam metodologi fatwa DSN-MUI dipertentangkan antara *al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ,* padahal jika suatu pendapat adalah *aṣlaḥ*, maka sisi *aṣlaḥ*-nya tersebut harusnya menjadi *murajjih* yang menghasilkan pendapat yang *rājiḥ* atau *arjaḥ*?
2. Apakah metodologi penetapan fatwa DSN-MUI mengikuti metodologi yang dikembangkan oleh Najm al-Dīn al-Ṭufī ataukah MUI membuat metode sendiri?

B. Metodologi

Berangkat dari masalah dan pertanyaan penelitian pada pendahuluan di atas, penelitian ini termasuk ke dalam bentuk penelitian hukum normatif (*normative legal research*) yang juga disebut dengan penelitian hukum doktrinal, yaitu dengan menjadikan norma hukum—dalam hal ini hukum dalam bentuk fatwa—sebagai objek penelitian[16], namun fokus penelitian ini adalah pada sisi teori penetapan hukumnya. Dari sisi pendekatan penelitian, penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Dari objek penelitian, penelitian ini termasuk dalam penelitian kepustakaan (*Library Research*), di mana data penelitian ini dikumpulkan melalui dokumentasi kepustakaan.

Sumber data kepustakaan utama dari penelitian ini adalah buku pedoman penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia yang diakses di *website* resmi MUI.[17] Di samping itu, data utama lainnya adalah makalah ketua MUI yang menjelaskan tentang metodologi fatwa MUI. Di samping itu, data penelitian juga diambil dari penjelasan anggota komisi fatwa MUI, satu di antaranya ialah penjelasan pada konferensi tentang studi fatwa MUI pada tahun 2022 yang lalu. Data-data kepustakaan lainnya yang terkait dengan penelitian ini juga dijadikan sebagai sumber data tambahan.

C. Kerangka Teori dan Konseptual

Teori dan konsep yang dijadikan sebagai kerangka pada penelitian ini difokuskan pada tiga hal berikut ini.

16 M Atho Mudzhar, "Tantangan Studi Hukum Islam Di Indonesia Dewasa Ini," *Jurnal Indo-Islamika* 2, no. 1 (2012): 91–103, https://doi. org/10. 15408/idi. v2i1. 1656.

17 Majelis Ulama Indonesia, Pedoman Penetapan Fatwa (2016).

1. *Al-Ta'āruḍ* **dan** *al-Tarjīḥ*

Di antara masalah yang harus dihadapi oleh seorang mujtahid dalam melakukan ijtihad, sebagai usaha menemukan hukum atas suatu persoalan, ialah mujtahid itu menemukan beberapa argumentasi yang kontradiktif antar satu dengan yang lainnya. Untuk menyikapi persoalan ini, ahli uṣūl fiqh sudah membahasanya di dalam tema *al-Ta'ādul wa al-Tarājīḥ*[18] atau *al-Ta'āruḍ baina al-Adillah*.[19] Artinya ialah pertentangan antara dalil dan mentarjih atau mengunggulkan salah satu di antaranya.

Di dalam syarah kitab *Jam'u al-Jawāmi',* al-Maḥallī menjelaskan mengenai konsep tarjih pada dalil yang saling bertentangan antara satu dengan lainnya ini, baik dalil *naqlī* maupun dalil *'aqli,* baik dalil yang *qaṭ'ī* (pasti) maupun dalil yang *ẓannī* (probabilitas). Tidak hanya membicarakan mengenai sikap menghadapi pertentangan antara dalil hukum, al-Maḥallī juga membicarakan konsep *al-ta'āruḍ* antar pendapat seorang mujtahid.[20] Al-Maḥallī menegaskan bahwa pada hakikatnya, pertentangan antara dalil itu hanya di dalam pikiran mujtahid, sedangkan dari sisi hakikat dalil itu sendiri, tidak ada pertentangan. Hal ini karena berangkat dari suatu kesepakatan bahwa mustahil *kalām Shāri'* mengalami pertentangan.[21] Al-Ghazālī juga menegaskan bahwa ranah tarjih hanya ada pada dalil yang bersifat *ẓanniyāt,* sedangkan pada dalil yang *qaṭ'i,* tidak ada tarjih. Sebab, menurut Al-Ghazālī, dalil *qaṭ'ī* itu sudah jelas, dan sesuatu yang jelas tidak diperjelas. Al-Ghazali juga menegaskan bahwa tarjih itu adalah penjelasan untuk menambah terang dasar argumentasi.[22]

Al-Maḥallī juga menjelaskan bahwa ketika terjadi kontradiksi antara satu dalil dengan dalil lainnya, sikap yang bisa dilakukan ialah, pertama melakukan upaya menyatukan dua argumentasi yang bertentangan itu, sekalipun hanya pada satu sisi; *kedua,* menerapkan konsep *nāsikh-mansūkh*; *ketiga,* melakukan tarjih (pengunggu-

18 Zakariya Al-Anṣārī, *Ghāyah Al-Wuṣūl Syarh Lubb Al-Uṣūl* (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubra), 148.

19 Jalāl al-Dīn Al-Maḥallī, *Sharaḥ Al-Maḥallī 'Alā Jam'i Al-Jawāmi, '* n.d. Di dalam Hasan ibn Muhammad al-'Aṭṭār, *Hashiyah Al-'Aṭṭā'r 'Alā Sharaḥ Al-Maḥallī 'Alā Jam'i Al-Jawāmi'* (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah), j 2, 400.

20 Al-Maḥallī, *Sharaḥ Al-Maḥallī 'Alā Jam'i Al-Jawāmi'*, j 2, 400-402.

21 Jalāl al-Dīn Al-Maḥallī, *Sharaḥ Al-Maḥallī 'Alā Jam'i Al-Jawāmi'*, 401.

22 Abu Hamid Al-Ghazālī, *Al-Mankhūl Min Ta'liqāt Al-Uṣūl,* ed. by M. Hasan Hitou (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998), 534.

lan) satu argumentasi atas argumentasi lainnya; dan terakhir ialah *tawaqquf* (tidak bersikap).[23]

Al-'Aṭṭār menjelaskan bahwa hal-hal yang menjadi penguat (*murajjiḥāt*) adalah banyak dan tidak terbatas, baik dari sisi bahasa, dari sisi sanad, dan sebagainya. Patokan dari tarjih itu adalah kuatnya dugaan (*ghalabah al-ẓann*). [24] Di antara bentuk *murajjiḥāt* itu, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Ṭūfī adalah maṣlaḥah, sebagaimana akan disinggung nanti.

2. Konsep *al-Arjaḥ* dan *al-Aṣlāḥ*

Secara bahasa, *al-Arjaḥ* (الأرجح) dengan bentuk kata *isim tafḍīl* berarti yang lebih kuat atau lebih unggul. Sedangkan *al-Aṣlaḥ* (الأصلح) berarti yang lebih baik atau yang lebih memiliki maslahat. Sesuatu yang lebih kuat, dikatakan lebih adalah karena ada suatu yang lain yang juga kuat, tetapi yang pertama ini lebih kuat, dan yang kedua tersebut dinamakan *al-Rājiḥ*. Begitu juga sesuatu yang lebih memiliki maslahat (*al-Aṣlaḥ*), berarti ada sesuatu yang lain yang juga maslahat (*al-ṣāliḥ*), tetapi di bawahnya.

Di dalam tradisi fikih dan usul fiqh, istilah *al-arjaḥ* dan *al-rājih* ini digunakan sebagai sifat dari dalil, dan juga sifat dari pendapat ulama. Suatu dalil yang diunggulkan daripada dalil yang lainnya yang bertentangan disebut sebagai dalil yang *al-rājiḥ,* sedangkan dalil yang dikalahkan disebut sebagai dalil yang *al-marjūḥ.* Begitu juga di dalam menyifati pendapat ulama yang berbeda, ketika satu pendapat diunggulkan di antara beberapa pendapat yang ada terkait suatu persoalan—tentunya dengan adanya *murajjiḥ*--maka pendapat tersebut dinamakan pendapat yang *rājiḥ,* sedangkan pendapat lainnya disebut sebagai pendapat yang *marjūḥ.* Titik perdebatan ulama dalam hal ini, sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu al-Subkī di dalam Jam'u al-Jawāmi', adalah apakah wajib menggunakan dalil dan pendapat yang *rājiḥ,* atau boleh mengabaikannya dan kemudian menggunakan pendapat yang marjūḥ saja?[25]

Al-Nawawi di dalam menyusun kitab fikihnya yang populer yaitu *Minhāj al-Ṭālibīn* menjelaskan bahwa ketika suatu persoalan di dalam mazhab Syafi'i terdapat perbedaan pendapat, maka istilah

23 Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn Al-Maḥallī, *Sharaḥ Al-Maḥallī 'Alā Jam'i Al-Jawāmi'*, 402-405.
24 al-'Aṭṭār, *Hashiyah Al-'Aṭṭā'r 'Alā Sharaḥ Al-Maḥallī 'Alā Jam'i Al-Jawāmi'*, 404.
25 Al-Maḥallī, *Sharaḥ Al-Maḥallī 'Alā Jam'i Al-Jawāmi',* 3, 395-396.

yang digunakan untuk menunjukkan mana yang *rājiḥ*--yang kemudian dijadikan sebagai pegangan (*al-mu'tamad*)—dan mana yang *marjūḥ* adalah berbagai macam istilah. Istilah yang digunakan untuk menunjukkan pendapat yang *rājiḥ* adalah: *al-Aṣaḥḥ*, *al-Ṣaḥīḥ, al-Aẓhar*, *al-Mazhab* dan *al-Masyhūr.* Sedangkan istilah yang digunakan untuk menunjukkan suatu pendapat sebagai pendapat yang marjūḥ adalah: *qīlā kadzā* dan *fī qaulin kadzā.*[26]

3. Al-Ṭūfī dan *Tarjīḥ bi al-Maṣlaḥaḥ*

Sebagaimana sudah disinggung di atas bahwa terdapat banyak faktor penguat (*murajjiḥāt*) dalam mengunggulkan salah satu dari dua dalil atau lebih, atau antara dua pendapat atau lebih, bahkan faktor penguat tersebut tidak terbatas jumlahnya.[27] Salah satu di antara faktor penguat (*murajjiḥāt*) itu, menurut Najm al-Dīn al-Ṭūfī (w. 716 H) adalah *al-Ṭarjīḥ bi al-Maṣlaḥah* (mengunggulkan karena faktor maslahat). [28] Pembicaraan al-Ṭūfī mengenai menjaga maslahat ini, menurut Abdul Wahhāb Khalāf, merupakan hal baru yang sebelumnya tidak ada yang membicarakannya seperti al-Ṭūfī, bahkan menurutnya, al-Ṭūfī dalam hal ini memiliki pandangan yang sangat berani.[29]

Di dalam mengulas Hadits "لا ضرر ولا ضرار"[30], al-Ṭūfī berbicara panjang lebar. Menurutnya, dari Hadits ini memberikan keniscayaan untuk mendahulukan kandungan Hadits ini--yaitu menghilangkan segala bentuk bahaya atau mudarat—ketimbang dalil-dalil hukum yang lainnya. Bahkan segala dalil syara' harus di-*takhṣīṣ* (dikecualikan) dengan tuntutan Hadits ini yaitu, menafikan kemudaratan dan menghasilkan kemaslahatan.[31]

Al-Ṭūfī dalam menjelaskan pandangannya, berangkat dari pijakan pembagian hukum Islam kepada dua klasifikasi: *pertama*, hukum-hukum ibadat dan *al-muqaddarāt* (hukum yang sudah ada ketentuan takarannya di dalam naṣṣ). Dalam hal ini, tidak ada ru-

26 Yaḥyā ibn Syaraf Al-Nawawī, *Minhāj Al-Ṭālibīn Wa 'Umdatu Al-Muftiyīn,* ed. by 'Awaḍ Qāsim 'Awaḍ (Beirut: Dar Al-Fikr, 2005), 8.

27 al-'Aṭṭār, *Hashiyah Al-'Aṭṭā'r 'Alā Sharaḥ Al-Maḥallī 'Alā Jam'i Al-Jawāmi',* 404.

28 Al-Tūfī, *Risālah Fī Ri'āyah Al-Maṣlaḥah* di dalam Khalâf, *Maṣâdir Al-Tasyrî' Al-Islâmî Fî Mâ Lâ Naṣṣa Fîh*, 106.

29 Khalâf, *Maṣâdir Al-Tasyrî' Al-Islâmî Fî Mâ Lâ Naṣṣa Fîh,* 105.

30 Hadits hasan, diriwayatkan oleh Ibnu Majah, al-Dārquṭnī dan lainnya.

31 Al-Tūfī, *Risālah Fī Ri'āyah Al-Maṣlaḥah,* 109.

ang bagi akal untuk terlibat untuk mengerti makna atau manfaat secara rinci di balik hukum tersebut. Otoritas dalam hal ini adalah teks Al-Qur'an, Sunnah dan Ijma' mujtaid. *Kedua,* hukum muamalat dan siasat duniawi, di mana akal dapat menemukan makna dan alasan di balik aturannya. Dalam klasifikasi hukum kedua ini, *maṣlaḥah*—yang diartikan sebagai *jalbu al-naf'i wa raf'u al-ḍarar*—penjadi prioritas utama, terutama jika suatu masalah hukum tidak ada *naṣṣ* syariat yang menjelaskan hukumnya. Bahkan, masih dalam klasifikasi hukum jenis kedua ini, dalam menjawab persoalan hukum, jika terjadi pertentangan antara *maṣlaḥah* dengan teks syariat atau dengan ijmak, dan tidak bisa dilakukan harmonisasi (*al-jam'u baina al-adillah*), maka yang dimenangkan adalah *maṣlaḥah.* Namun, dalam klasifikasi jenis hukum yang pertama, yaitu *al-'ibādāṭ* dan *al-muqaddarāt,* prioritas *maṣlaḥah* ini tidak berlaku, sebab ibadah merupakan hak khusus pembuat syariat (Allah Swt.) dan tidak dapat diketahui hakikat haknya, berapa, bagaimana, kapan dan di mananya, melainkan jika dijelaskannya.[32]

D. Temuan dan Diskusi

Di dalam Pedoman Penetapan Fatwa MUI, pada bagian Metode Penetapan Fatwa, dijelaskan bahwa sebelum menetapkan fatwa, MUI melakukan pengkajian mendalam terlebih dahulu atas masalah yang akan difatwakan, supaya dapat menghasilkan deskripsi persoalan atau *taṣawwur al-mas`alah* secara komprehensif, kemudian menjelaskan rumusan masalahnya, dan juga dampak sosial keagamaan yang mungkin terjadi. Kemudian MUI mengkaji pandangan-pandangan ulama terkait persoalan tersebut, baik dari mujtahid, para fuqaha, ataupun fatwa-fatwa terkait yang ada. Jika persoalan tersebut termasuk ke dalam persoalan yang sudah pasti hukum dan dalilnya (*mā 'ulima min al-dīn bi al-ḍarūrah*), maka hukum persoalan tersebut difatwakan apa adanya. Jika persoalan yang akan difatwakan tersebut merupakan ranah *khilafiyah* ulama mazhab, maka metode yang digunakan adalah *al-jam'u wa al-taufiq* (mencari titik temu serta kesesuaian antara perbedaan pendapat tersebut). Jika tidak ditemukan titik temu antara perbedaan tersebut, maka dilakukan metode *tarjīḥ* dengan melakukan komparasi atau *muqaranah* sesuai dengan kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh al-muqaran*.[33] Upaya terakhir ini juga

32 Al-Tūfī, *Risālah Fī Ri'āyah Al-Maṣlaḥah,* 129.

33 Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia,

disebut sebagai suatu metode ijtihad, yaitu ijtihad *intiqā`i,* dengan memilih pendapat yang sesuai dengan situasi dan kondisi dengan memilih pendapat yang kuat dan valid dari sisi dalil, serta didukung oleh faktor kemaslahatan dan kelayakan apabila diterapkan.

Di samping itu, dalam menghadapi masalah-masalah kontemporer, baik yang terkait dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, pangan, kedokteran, obat-obatan dan lain sebagainya, maka sebelum fatwa ditetapkan, maka MUI harus mendengarkan pandangan dari ahli di bidang tersebut terlebih dahulu.[34]

Jika persoalan yang hendak difatwakan merupakan persoalan baru yang tidak ada dibicarakan oleh ulama mazhab atau ulama muktabar, maka dilakukan ijtihad kolektif untuk menghasilkan fatwa, dengan metode *bayānī*, *ta'līlī* dan *manhajī*.[35] Ijtihad kolektif yang seperti ini—membentuk ijtihad baru—juga lazim disebut sebagai ijtihad *insyā`i.*[36] Di dalam penetapan fatwa, sebagaimana dijelaskan oleh Asrorun Ni'am Sholeh, MUI senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum (*al-maṣāliḥ al-'ammāh*), *maqāṣid al-syarī'ah,* dan juga menerapkan prinsip kehati-hatian. Hal ini sebagai salah satu tahapan prosedur yang harus dilakukan di dalam menetapkan fatwa.[37] Di samping itu, ketika terjadi perbedaan pendapat di antara Anggota Komisi di dalam melakukan *jamā'i*, maka perbedaan tersebut disampaikan apa adanya serta memberikan anjuran untuk keluar dari perbedaan (*al-khurūj 'an al-khilāf*) dengan mengambil pendapat yang lebih hati-hati (*Ahwaṭ*).[38]

Dari temuan di atas, jelas bahwa di dalam melakukan ijtihad, baik *intiqā'i* maupun *insyā`i,* kekuatan dan validitas dalil merupakan faktor yang menentukan suatu pendapat terpilih untuk difatwakan oleh MUI. Sedangkan faktor kemaslahatan dan kelayakan merupakan faktor pen-

---

2016) <https://mui. or. id/wp-content/uploads/2020/07/5. -PO-Pedoman-Penetapan-Fatwa-OK_68-86. pdf, 75-77.

34 Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan Dalam Fatwa* (Jakarta: Emir, 2016), 134.

35 Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2016) <https://mui. or. id/wp-content/uploads/2020/07/5. -PO-Pedoman-Penetapan-Fatwa-OK_68-86. pdf, 75-77.

36 Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan Dalam Fatwa* (Jakarta: Emir, 2016), 134.

37 Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan Dalam Fatwa* (Jakarta: Emir, 2016), 129.

38 Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2016) <https://mui. or. id/wp-content/uploads/2020/07/5. -PO-Pedoman-Penetapan-Fatwa-OK_68-86. pdf, 75-77.

dukung untuk memilih suatu pendapat. Di samping itu, juga jelas bahwa *tarjīḥ* merupakan suatu prosedur khusus yang dilakukan oleh MUI sebelum mengeluarkan fatwa, yaitu ketika perbedaan pendapat yang ada mengenai masalah hukum yang dibahas tidak dapat dihasilkan titik temunya--tentunya tarjih di sini dilakukan dengan adanya *murajjiḥ,* sebab tidak boleh ada tarjih jika tanpa *murajjiḥ*, sebagaimana lazim di dalam *uṣūl fiqh*[39]--sedangkan *maṣlaḥah* merupakan faktor yang menjadi pertimbangan untuk memilih pendapat dan menetapkan fatwa. Dari sini terlihat jelas, bahwa dalam melakukan tarjih, *maṣlaḥah* merupakan salah satu faktor yang diperhatikan oleh MUI, dalam arti *maṣlaḥah* menjadi salah satu di antara *murajjiḥāt.* Dengan ini, pertanyaan penelitian di depan, tentang pertentangan antara konsep *al-arjaḥ* dan *al-aṣlaḥ* terjawab bahwa pertentangan tersebut tidaklah tepat dan tidak semestinya dipertentangkan.

Untuk menemukan jawaban lebih dalam dan rinci dalam hal ini, setidaknya ada dua hal yang perlu dibahas. ***Pertama,*** kemaslahatan yang dijadikan patokan, bagaimanakah batasannya. Dalam hal ini, Ni'am menjelaskan bahwa prinsip *sadd al-dzarī'ah* (pencegahan) merupakan salah satu prinsip yang digunakan sebagai bentuk kemaslahatan. Prinsip ini digunakan sebagai langkah preventif dengan menutup jalan yang dapat mengantarkan kepada melakukan sesuatu yang haram, sekalipun pada mulanya hal tersebut adalah mubah. Di antara fatwa MUI yang menggunakan prinsip pencegahan ini sebagai bagian dari bentuk menjaga maslahat adalah fatwa larangan perkawinan beda agama[40], begitu juga dengan fatwa MUI tentang bayi tabung.[41] Lebih lanjut, sesuai dengan hasil Munas MUI VII pada 25 Juli 2005, dijelaskan bahwa kriteria maslahat yang dimaksud bukan dengan menabrak ketentuan-ketentuan yang sudah baku, tetapi harus memiliki tiga unsur, yaitu: tercapainya *maqāṣīd al-syarī'ah* (tujuan syariat) dalam bentuk terpeliharanya lima kebutuhan primer: agama, akal, jiwa, harta dan keturunan; tidak bertentangan dengan naṣṣ; dan yang menentukan maslahat atau tidak menu-

39 Kamil Abul-Qasim, "Al-Ta'āruḍ Wa Al-Tarjīḥ Fi Al-Riwāyah 'Inda Al-Uṣūliyyīn (التعارض والترجيح في الرواية عند الأصوليين)," *Majallah Kulliyah Al-Syariah Wa Al-Qanun Bi Asyūṭ* 32, no. 1 (2020): 264–372, https://doi. org/10. 21608/jfsu. 2020. 88766.

40 Majelis Ulama Indonesia, *Perkawinan Beda Agama*, 4/Munas VI (Majelis Ulama Indonesia, 2005), https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/38. -Perkawinan-Beda-Agama. pdf. dan Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa MUI Tentang Perkawinan Campuran Tahun 1980," in *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, n.d.

41 Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan Dalam Fatwa, 136-141.*

rut syariat adalah lembaga yang memiliki kompetensi di bidang syariah dan dilakukan melalui *ijtihād jamā'i.*[42]

Dari sini, terlihat jelas bahwa *naṣṣ* menjadi sesuatu yang paling diunggulkan oleh MUI di dalam menetapkan fatwa, sehingga sesuai dengan hasil MUNAS VII tahun 2005 di atas, *maṣlaḥah* yang diperhatikan dalam proses menetapkan fatwa, tidak boleh berupa *maṣlaḥah* yang bertentangan dengan naṣṣ. Jika pendapat yang *rājiḥ* dan *arjaḥ* yang dimaksudkan pada pertanyaan penelitian di atas adalah rājiḥ dari sisi kekuatan dan validitas *naṣṣ*, maka ia tidak bisa dikalahkan oleh *maṣlaḥah.* Kemudian, pertentangan *maṣlaḥah* dan *naṣṣ* dalam aturan fatwa MUI ini juga kontra atau berpolemik dengan contoh fatwa yang menggunakan prinsip *sadd al-dzarī'ah* sebagai salah bentuk menjaga *maṣlaḥah* di atas, yaitu fatwa pengharaman perkawinan nikah beda agama, di mana di dalam teks al-Qur'an surat al-Maidah ayat 5, tidak diharamkan seorang muslim (laki-laki) menikah dengan *al-kitābiyah*[43], sekalipun para ulama berbeda pendapat mengenai definisi dan kriteria *kitābiyah* tersebut. Untuk lebih dalam dan rinci, perlu dibahas poin kedua berikut ini.

Kedua, di dalam prosedur dan metode penetapan fatwa di atas tidak tegas dijelaskan, apakah prinsip dan prosedur penetapan fatwa ini berlaku pada fatwa-fatwa ekonomi dan keuangan syariah—yang secara khusus ditangani oleh DSN-MUI[44]--atau hanya pada fatwa-fatwa di luar masalah ekonomi dan keuangan yang dikeluarkan oleh forum Komisi Fatwa. Jika merujuk kepada penjelasan Ma'ruf Amin, terkait prinsip الأخذ بأرجح الأقوال والأصلح إن أمكن وإلا فالأصلح, yang berarti: *"menggunakan pendapat yang lebih rajih dan lebih maslahat jika memungkinkan; jika tidak, maka yang digunakan adalah pendapat yang lebih masalahat saja.",* secara jelas ditegaskan bahwa prinsip ini diterapkan di dalam penetapan fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN-MUI)[45], artinya dapat dipahami bahwa paradigma ini tidak digunakan di dalam prosedur penetapan fatwa di

42 Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 6/MUNAS VII/MUI/10/2005," in *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, n.d.), 510–14.

43 *Al-Qur`an Al-Karim*, Teks ayatnya sebagai beriku: لْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ۖ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ.

44 Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan Dalam Fatwa,* 96.

45 Ma'ruf Amin, 'Solusi Hukum Islam (Makharij Fiqhiyyah) Sebagai Pendorong Arus Baru Ekonoө mi Syariah Di Indonesia: Kontribusi Fatwa DSN-MUI Dalam Peraturan Perundang-Undangan RI' (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017) <http://repository. uin-malang. ac. id/1921/3/1921-2. pdf, 26.

luar fatwa mengenai ekonomi dan keuangan syariah yang menjadi wewenang khusus DSN-MUI. Dalam hal ini, terdapat perbedaan dalam proses menetapkan fatwa antara DSN-MUI dengan forum MUI lainnya, seperti komisi fatwa. Hal ini, terkonfirmasi dari penjelasan Aminudin Yakub—anggota komis fatwa MUI dan direktur LSP MUI—dalam menjawab kritik akademisi pada kegiatan *6th Annual Conferences Fatwa Studies* tanggal 27 Juli 2022, bahwa metodologi fatwa MUI dalam hal-hal yang berkaitan dengan ekonomi dan keuangan berbeda dengan fatwa dalam hal-hal ibadah dan keagamaan. Hal ini, karena prinsip dalam masalah muamalah adalah "الأصل في الأشياء إباحة". Ia juga menegaskan bahwa fatwa DSN-MUI mengenai jual beli emas secara tidak tunai, sekalipun secara *ẓāhir* bertentangan dengan *naṣṣ ṣarīḥ,* tetapi tetap diunggulkan pendapat yang membolehkan ketimbang yang mengharamkan.[46]

Dari diskusi di atas, dapat dipahami bahwa dalam menetapkan fatwa, MUI secara umum, membedakan antara fatwa terkait dengan ibadah dan fatwa yang terkait dengan muamalah, sebagaimana klasifikasi yang dilakukan oleh al-Ṭūfi, di mana di dalam fatwa terkait muamalah, faktor *maṣlaḥah* yang ada pada suatu pendapat, dapat dijadikan MUI sebagai alasan untuk mengunggulkan pendapat tersebut daripada pendapat yang lain, sekalipun pendapat lain tersebut lebih *rājiḥ*. Sedangkan di luar fatwa hukum ekonomi dan keuangan, atau dalam fatwa ibadah dan keagamaan dapat dipahami bahwa *maṣlaḥah* bukan menjadi faktor utama untuk dijadikan pertimbangan, ia bisa diabaikan ketika bertentangan dengan naṣṣ.

E. Penutup

Dari temuan penelitian dan diskusi di atas, dapat disimpulkan dan sarankan beberapa hal berikut ini. *Pertama,* bahwa pertentangan antara konsep *al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ* di dalam metode penetapan fatwa MUI hanya berlaku dalam prosedur penetapan fatwa pada masalah-masalah ekonomi dan keuangan yang menjadi wewenang khusus DSN-MUI. Pengertian *al-Arjaḥ* dalam hal ini adalah *arjāḥ* (lebih unggul) dari sisi kekuatan dalil hukumnya, dibandingkan dengan dalil yang kontra, akan tetapi ketika dalil yang kontra tersebut lebih memiliki aspek maslahat (*aṣlāḥ*), di saat itulah pendapat kontra ini diunggulkan. Pertentangan antara *al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ* ini menjadi tidak tepat, jika dianalisis dengan

46 Aminudin Yakub, "Tanggapan Atas Kritik Akademisi Dalam Annual 6th Annual Conferences Fatwa Studies" (2022).

konsep *maṣlaḥah* al-Ṭūfī, sebab menurutnya, *maṣlaḥah* itu mestinya menjadi *mukhaṣṣiṣ* (faktor yang menjadikan spesifik atau dikecualikan suatu aturan hukum), dan *takhṣīṣ* (pengecualian) itu merupakan bentuk *tarjīḥ*. Oleh karena itu, mestinya tidak dipertentangkan antara *al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ.* Aspek *maṣlahāt* yang lebih unggul itu harusnya dijadikan sebagai salah satu *murajjiḥāṭ* (alasan mengunggulkan), sehingga dapat diberlakukan *al-tarjīḥ* karena faktor *murajjiḥ* berupa maslahat.

Kedua, metodologi penetapan fatwa MUI ini di satu sisi sangat mirip dengan konsep *maṣlaḥah* al-Ṭūfī yang membedakan konsep penetapan hukum antara dalam masalah ibadah dan masalah muamalah, di mana ia menjadikan *maṣlaḥah* sebagai prioritas utama di dalam masalah-masalah muamalah, sehingga dikedepankan daripada *naṣṣ* dan ijmak ketika terjadi kontra yang tidak bisa dikompromi. Tetapi, di sisi lain, konsep MUI menjadi tidak sejalan dengan konsep al-Ṭūfī, ketika MUI mempertentangkan *al-Arjaḥ & al-Aṣlaḥ,* sebab bagi Al-Ṭūfī *al-Aṣlaḥ* itu adalah *al-Arjaḥ.*

Daftar Pustaka

Al-Qur`an Al-Karim.

Abul-Qasim, Kamil. "Al-Ta'āruḍ Wa Al-Tarjīḥ Fi Al-Riwāyah 'Inda Al-Uṣūliyyīn (التعارض والترجيح في الرواية عند الأصوليين)." *Majallah Kulliyah Al-Syariah Wa Al-Qanun Bi Asyūṭ* 32, no. 1 (2020): 264–372. https://doi.org/10.21608/jfsu.2020.88766.

al-'Aṭṭār, Hasan ibn Muhammad. *Hashiyah Al-'Aṭṭā'r 'Alā Sharaḥ Al-Maḥallī 'Alā Jam'i Al-Jawāmi.'* Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, n.d.

Al-Anṣārī, Zakariya. *Ghāyah Al-Wuṣūl Syarh Lubb Al-Uṣūl*. Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubra, n.d.

Al-Bouṭi, Muhammad Sa'id Ramaḍan. *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyah*. 4th ed. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1982.

Al-Ghazālī, Abu Hamid. *Al-Mankhūl Min Ta'liqāt Al-Uṣūl*. Edited by M. Hasan Hitou. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998.

Al-Jauziyah, Muhammad ibn Abī Bakr Ibnu Qayyim. *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Ālamīn*. Edited by Muhamad Abdus Salām Ibrāhīm. Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyah, n.d.

Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn. *Sharaḥ Al-Maḥallī 'Alā Jam'i Al-Jawāmi,'* n.d.

Al-Mālikī, Muhammad 'Alawī. *Syarḥ Manẓūmah Al-Waraqāt Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Surabaya: Shofwah, n.d.

Al-Nawawī, Yaḥyā ibn Syaraf. *Minhāj Al-Ṭālibīn Wa 'Umdatu Al-Muftiyīn*. Edited by 'Awaḍ Qāsim 'Awaḍ. Beirut: Dar Al-Fikr, 2005.

Al-Syirbīnī, Syams al-Din Muhammad ibn Ahmad al-Khaṭīb. *Sharh Al-Khaṭīb Al-Syirbīnī 'Alā Jam'i Al-Jawāmi' Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Edited by Maḥmūd Amīn Al-Sayyid. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2021.

Al-Tūfī, Najm al-Dīn. *Risālah Fī Ri'āyah Al-Maṣlaḥah*, n.d.

Al-Zuḥailī, Wahbah. *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*. Damaskus: Dar Al-Fikr, 2000.

Al-Zuhaily, Wahbah. *Uṣul Al-Fiqh Al-Islami*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986.

Amin, Ma'ruf. "Solusi Hukum Islam (Makharij Fiqhiyyah) Sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah Di Indonesia: Kontribusi Fatwa DSN-MUI Dalam Peraturan Perundang-Undangan RI." Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017. http://repository.uin-malang.ac.id/1921/3/1921-2.pdf.

As-Saqqaf, Abdurrahman Abdullah. *Al-Qawāid Al-Fiqhiyyah*. 1st ed. Tarim: Tarim li al-Dirasāt wa al-Nasyhr, 2014.

Khalâf, Abdul Wahhâb. *Maṣâdir Al-Tasyrî' Al-Islâmî Fî Mâ Lâ Naṣṣa Fîh*. 3rd ed. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972.

Majelis Ulama Indonesia. “Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 6/MUNAS VII/MUI/10/2005.” In *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, 510–14. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, n.d.

———. “Fatwa MUI Tentang Perkawinan Campuran Tahun 1980.” In *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, n.d.

———. *Pedoman Penetapan Fatwa*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2016. https://mui. or. id/wp-content/uploads/2020/07/5. -PO-Pedoman-Penetapan-Fatwa-OK_68-86. pdf.

———. *Perkawinan Beda Agama*. 4/Munas VI. Majelis Ulama Indonesia, 2005. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/38. -Perkawinan-Beda-Agama. pdf.

Mudzhar, M Atho. “Islam and Islamic Law in Indonesia: A Social-Historical Approach.” In *Office of Religious Recearch & Development, and Training, Ministry of Religious Affairs*. Jakarta, 2003.

———. “Tantangan Studi Hukum Islam Di Indonesia Dewasa Ini.” *Jurnal Indo-Islamika* 2, no. 1 (2012): 91–103. https://doi. org/10. 15408/idi. v2i1. 1656.

Sholeh, Asrorun Ni’am. *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan Dalam Fatwa*. Jakarta: Emir, 2016.

Yakub, Aminudin. “Tanggapan Atas Kritik Akademisi Dalam Annual 6th Annual Conferences Fatwa Studies.” 2022.

10

PERAN FATWA EKONOMI SYARIAH TERHADAP SERTIFIKASI HALAL DAN IMPLIKASINYA BAGI PRODUK HALAL DI INDONESIA

Muhammad Adnan Azzaki
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

Paper ini bertujuan untuk mengetahui peran fatwa ekonomi Syariah yang dikeluarkan oleh DSN-MUI terhadap sertifikasi halal serta implikasinya bagi bisnis produk halal di Indonesia. Maraknya lembaga sertifikasi halal di seluruh dunia menunjukkan bahwa topik mengenai hal ini telah menjadi tren global. Melalui tinjauan literatur dan pengamatan terkait penerapan sistem jaminan halal di Indonesia, makalah ini menggunakan metode deskriptif kualitatif. Informasi dikumpulkan melalui jurnal, buku, majalah, surat kabar, situs web seperti situs resmi LPPOM MUI. Hasil penelitian menunjukkan bahwa peran MUI dalam mengeluarkan fatwa ekonomi syariah mengenai sertifikasi halal menjadi rujukan dalam proses penerbitan sertifikasi produk halal di Indonesia. Sertifikasi produk halal juga memberikan keuntungan dalam menciptakan lingkungan bisnis halal di Indonesia. Sertifikasi halal berfungsi sebagai alat etika perusahaan bagi konsumen dengan menawarkan perlindungan, jaminan, dan pengetahuan mengenai status halal produk. Sertifikasi halal membantu perusahaan dengan meningkatkan kepercayaan konsumen dan memungkinkan mereka untuk memasuki industri makanan halal di seluruh dunia.

Kata kunci: *Ekonomi Syariah, Sertifikasi Halal, Produk Halal.*

PENDAHULUAN

Ekonomi syariah merujuk pada seperangkat norma dan prinsip hukum yang berasal dari al-Qur'an dan al-Hadits, yang mengatur kegiatan ekonomi umat manusia. Konsep ekonomi syariah memiliki cakupan yang lebih luas, meliputi semua aktivitas manusia yang bertujuan untuk mempertahankan kehidupan, termasuk usaha, kegiatan, jasa, dan profesi, selama tidak melanggar ketentuan al-Qur'an dan as-Sunnah. Semua elemen ini juga tercak-

up dalam makna ekonomi syariah.

Di dalam praktiknya para akademisi ekonomi syari'ah, masyarakat dan pemerintah (regulator) membutuhkan fatwa-fatwa syariah dari lembaga ulama (MUI) berkaitan dengan produk-produk ekonomi syariah. Untuk itulah Dewan Syari'ah Nasional (DSN) dilahirkan pada tahun 1999 sebagai bagian dari Majlis Ulama Indonesia. Masalah ekonomi syariah merupakan wewenang Peradilan Agama yang diatur dalam Undang-Undang RI Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

Ekonomi syari'ah di Indonesia mengalami perkembangan yang sangat pesat, seperti di bidang perbankan, asuransi, pasar modal maupun lembaga keuangan lainnya. Namun untuk sektor-sektor riil seperti bidang-bidang yang berkaitan dengan produk barang dan jasa mengalami dinamisasi problematika yang cukup tinggi. Produk-produk pangan, obat-obatan, kosmetika dan produk guna pakai merupakan bagian dari kebutuhan hidup. Produk-produk tersebut tidak boleh bertentangan dengan agama, keyakinan, dan budaya masyarakat. Untuk memenuhi semua hal tersebut perlu adanya suatu sistem produksi yang memberikan jaminan dan perlindungan, baik bagi produsen maupun konsumen.

Di sisi lain, para pengusaha yang bergerak di sektor produk kebutuhan hidup juga memiliki tanggung jawab terhadap produk yang mereka distribusikan. Tanggung jawab ini meliputi kesehatan dan kehalalan produk. Masyarakat memiliki hak untuk mengetahui informasi yang jelas tentang setiap komposisi produk sebelum membeli dan mengonsumsinya. Informasi ini mencakup asal bahan, keamanan, kualitas, kandungan gizi, dan informasi lain yang relevan. Dengan adanya informasi ini, masyarakat dapat membuat keputusan berdasarkan informasi yang akurat dan benar.a. kses terhadap informasi merupakan aspek yang sangat penting dalam menjalankan prinsip keterbukaan informasi bagi konsumen. Hal ini juga mencerminkan adanya kepastian hukum dalam upaya melindungi konsumen.

Indonesia, dengan jumlah penduduk muslim terbesar di dunia, memiliki kepentingan yang besar dalam memastikan adanya produk yang aman dan memenuhi standar halal. Hal ini karena komunitas muslim secara otomatis menjadi konsumen terbesar di negara ini, dan juga menjadi target impor bagi negara-negara lain. Oleh karena itu, penting bagi konsumen dalam negeri untuk mendapatkan perlindungan dan kepastian terkait kehalalan produk pangan yang tersedia di pasaran.

Posisi konsumen terhadap pelaku usaha pada umumnya memang sangat rentan. Konsumen seringkali menjadi objek dalam kegiatan bisnis para pelaku usaha, melalui promosi, iklan, metode penjualan, dan penggunaan perjanjian standar yang seringkali merugikan konsumen secara sengaja. Lemahnya posisi konsumen membuat mereka menjadi target mudah bagi para pengusaha yang seringkali memanipulasi konsumen melalui produk yang mereka tawarkan. Dalam proses peredaran produk yang cepat, diduga para pengusaha memiliki kebebasan untuk menyediakan produk yang tidak memenuhi standar.

Memastikan pemenuhan kebutuhan hidup yang halal adalah hak dasar bagi setiap muslim. Hal ini tidak hanya terkait dengan keyakinan agama, tetapi juga berkaitan dengan aspek kesehatan, ekonomi, keamanan, dan kebutuhan ibadah. Sebagai negara dengan mayoritas penduduk muslim, sudah menjadi tanggung jawab negara untuk melindungi warganya dalam pemenuhan hak-hak mendasar mereka, tanpa perlu diminta. Selaras dengan hal itu, pelaku usaha atau produsen juga seharusnya memberikan perlindungan kepada konsumen. Dalam rangka mencapai tujuan tersebut, negara perlu berperan lebih aktif dalam mengatur sistem ekonomi, yang dapat diwujudkan melalui strategi dan regulasi yang diterapkan negara dalam menjalankan kegiatan bisnis.

Di sisi lain tren gaya hidup halal, atau halal lifestyle, telah menjadi populer secara global dalam beberapa waktu terakhir. Tren ini tidak hanya terbatas pada negara-negara dengan mayoritas penduduk muslim, tetapi juga menyebar ke negara-negara dengan mayoritas penduduk non-muslim. Kesadaran akan pemenuhan kebutuhan halal semakin meningkat di tingkat global, seiring dengan berkembangnya wisata halal global. Wisata halal tidak hanya berfokus pada destinasi wisata yang memiliki situs keislaman atau religius, tetapi juga melibatkan pemenuhan kebutuhan wisata secara menyeluruh. Perusahaan multinasional saat ini juga telah menerapkan sistem halal dalam operasional mereka. Contohnya adalah Japan Airlines, Singapore Airlines, Qantas, Cathay Pacific (Hong Kong), dan American Airlines yang menyediakan menu halal (moslem meal) bagi penumpangnya. Fenomena ini juga telah menyebar ke negara-negara seperti Amerika, Australia, Jepang, China, India, dan negara-negara Amerika Latin. Jepang secara khusus telah menunjukkan minat serius dalam mengembangkan tren halal, seperti yang terlihat dari penyelenggaraan Japan Halal Expo yang selalu ramai dan berhasil menarik perhatian dari berbagai pihak.

Menyediakan makanan yang halal dan aman adalah bisnis yang me-

miliki prospek yang sangat menjanjikan. Dengan mendapatkan sertifikasi dan label halal, bisnis ini dapat menarik pelanggan setia tidak hanya dari kalangan muslim, tetapi juga dari masyarakat non-muslim. Di sisi lain, bagi produsen yang tidak memberikan informasi mengenai kehalalan produknya, produk mereka akan kurang diminati di negara seperti Indonesia yang memiliki mayoritas penduduk muslim, sehingga merugikan pelaku usaha itu sendiri. Pangan halal terbukti berkualitas dan sangat baik untuk kesehatan manusia. Adanya sertifikasi dan label halal tidak hanya bertujuan untuk memberikan ketenangan batin bagi umat Islam, tetapi juga memberikan rasa aman dalam proses produksi bagi pelaku usaha. Terlebih lagi, dalam konteks globalisasi ekonomi dan pasar global saat ini, sertifikasi dan labelisasi halal pada makanan semakin penting dan diperlukan.

Oleh karena itu, industri halal memiliki peluang yang besar untuk berperan dalam menyediakan pangan yang aman, berkualitas, bergizi, dan sehat. Industri halal telah banyak diterapkan di negara-negara dengan mayoritas penduduk muslim, namun juga ada beberapa negara non-muslim yang telah mengadopsi industri halal ini. Industri halal tidak hanya ditujukan untuk konsumen muslim, tetapi juga bisa dinikmati oleh konsumen non-muslim.

KAJIAN LITERATUR

Beragam produk, baik lokal maupun impor, beredar di Indonesia. Agar konsumen dapat dengan mudah memilih produk halal, setiap produk perlu dilengkapi dengan tanda halal. Oleh karena itu, sertifikasi dan labelisasi produk diperlukan untuk memberikan jaminan kepada masyarakat, khususnya warga muslim, bahwa produk tersebut halal (Afroniyati, 2014). Sertifikasi halal adalah proses untuk memperoleh sertifikat halal melalui beberapa tahap, yang bertujuan membuktikan bahwa bahan, proses produksi, dan Sistem Jaminan Halal (SJH) memenuhi standar yang ditetapkan oleh LPPOM MUI (LPPOM MUI, 2008). Setelah diberlakukan Undang-undang Jaminan Produk Halal Nomor 33 tahun 2014, sertifikasi halal didefinisikan sebagai pengakuan kehalalan suatu produk yang dikeluarkan oleh BPJPH berdasarkan fatwa tertulis dari Majelis Ulama Indonesia (Panji, 2017). Sebelum UU JPH berlaku, Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan lembaga yang secara sukarela melakukan sertifikasi halal, dengan dukungan teknis dari Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan, dan Kosmetika (LPPOM).

Labelisasi halal adalah penulisan atau pernyataan "halal" yang di-

cantumkan pada kemasan produk untuk menunjukkan bahwa produk tersebut tergolong sebagai produk halal. Pengelolaan kegiatan labelisasi halal dilakukan oleh Badan Pengawas Obat dan Makanan (Badan POM). Undang-Undang No. 7 Tahun 1996 tentang Pangan mengatur tentang kewajiban pencantuman label pada kemasan pangan, yang termasuk di dalamnya adalah informasi mengenai kehalalan (Desi, 2018). Keterangan atau label halal pada suatu produk dapat menjadi panduan bagi konsumen muslim dalam memilih dan membeli produk tersebut.

Sertifikasi produk halal merupakan serangkaian proses yang harus dilakukan oleh pelaku usaha, baik itu individu maupun badan usaha, untuk memperoleh sertifikat halal. Sertifikat halal diperoleh melalui tahapan pemeriksaan yang bertujuan membuktikan bahwa bahan baku, proses produksi, dan sistem jaminan halal produk di perusahaan tersebut sesuai dengan standar yang ditetapkan oleh LPPOM MUI (LPPOM MUI, 2008). Proses sertifikasi dilakukan oleh auditor yang kompeten di bidangnya, dan jika syarat-syarat halal terpenuhi, produsen dapat memperoleh sertifikat halal untuk produknya. Sertifikat halal tersebut digunakan oleh produsen sebagai persyaratan untuk mencantumkan label halal dan nomor registrasi halal pada kemasan produk. Label halal ini digunakan oleh pelaku usaha untuk memenuhi kewajiban mereka dalam memberikan informasi kepada konsumen mengenai kehalalan produk yang mereka jual.

Label tersebut berfungsi sebagai cara untuk memberitahu konsumen bahwa produk yang dimaksud adalah produk yang memiliki status halal (Faridah, 2019). Setelah berlakunya Undang-Undang No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal (UU JPH) dan Peraturan Pemerintah No. 31 Tahun 2019 tentang JPH, sistem, prosedur, dan registrasi sertifikasi halal mengalami perubahan dari sukarela (voluntary) menjadi wajib (mandatory) mulai 17 Oktober 2019.

UU JPH juga menciptakan Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) di bawah Kementerian Agama. Menurut UU JPH, mulai 17 Oktober 2019, semua produk wajib memiliki sertifikat halal yang dikeluarkan oleh BPJPH. Sebelum PP JPH diterbitkan, proses sertifikasi halal dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Namun, setelah PP JPH diterbitkan, BPJPH memiliki wewenang penuh dalam penerbitan sertifikasi halal sebagai leading sector dalam jaminan produk halal.

Berdasarkan UU JPH 2014 dan PP 2019, BPJPH menggantikan peran LPPOM MUI dalam proses sertifikasi halal. Namun, perubahan tersebut ti-

dak diikuti dengan kesiapan BPJPH, yang berpotensi menghambat proses sertifikasi halal yang telah berjalan sebelumnya. Untuk menghindari masalah tersebut, Menteri Agama mengeluarkan Keputusan Menteri Agama RI No. 982 tahun 2019 tentang layanan sertifikasi halal. Keputusan tersebut menegaskan bahwa dalam menyelenggarakan layanan sertifikasi halal, BPJPH akan bekerja sama dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam hal penetapan fatwa kehalalan produk, dan Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan, dan Kosmetik MUI (LPPOM-MUI) dalam hal pemeriksaan dan pengujian kehalalan produk.

Menurut Keputusan Menteri Agama mengenai Layanan Sertifikasi Halal, BPJPH memiliki tugas melayani produsen yang mengajukan permohonan sertifikat halal dan menerbitkan sertifikat halal. LPPOM MUI bertanggung jawab untuk melakukan pemeriksaan dan pengujian terhadap kehalalan produk. Sementara itu, Komisi Fatwa MUI bertugas untuk melakukan pengkajian ilmiah terhadap hasil pemeriksaan dan pengujian kehalalan produk. Apabila hasil audit tidak disetujui, maka dilakukan perbaikan dan tindak lanjut pemeriksaan. Namun, jika Komisi Fatwa menyetujui, maka produk tersebut akan difatwakan sebagai produk halal (KMA No. 982/2019).

METODE PENELITIAN

Penelitian ini mengadopsi metode deskriptif kualitatif yang berdasarkan pada paradigma postpositivisme atau interpretatif. Pendekatan ini digunakan untuk menyelidiki kondisi objek yang alami, di mana peneliti berperan sebagai instrumen yang dapat dipercaya. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan pendekatan triangulasi, dengan analisis data yang bersifat induktif. Hasil penelitian kualitatif lebih menekankan pada pemahaman makna daripada generalisasi. Penelitian ini termasuk dalam jenis pustaka. Adapun teknik yang digunakan untuk mengumpulkan data dalam penelitian ini adalah dokumentasi dan triangulasi, dengan fokus penelitian yang telah ditentukan mengenai implikasi sertifikasi halal bagi bisnis produk halal di Indonesia. Dokumentasi dalam penelitian ini mencakup catatan peristiwa yang telah terjadi, gambar, tulisan, serta karya dari individu lain. Dokumen dalam bentuk tulisan bisa berupa catatan harian, jurnal, buku, majalah, kebijakan, dan peraturan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Dampak (*impact*) Sertifikasi Halal Terhadap Bisnis Halal

Sertifikasi halal merupakan bukti yang menunjukkan bahwa produk yang dijual telah memenuhi syarat kehalalan yang ditetapkan oleh fatwa MUI. Pertumbuhan jumlah penduduk kelas menengah di Indonesia merupakan peluang pemasaran yang besar, terutama bagi mayoritas Muslim yang mencakup 87% dari total penduduk dalam negeri. Oleh karena itu, sejumlah produsen mulai membidik pasar Muslim kelas menengah dengan memberikan jaminan halal melalui sertifikasi halal. Dalam konteks ini, sertifikasi halal memberikan manfaat yang signifikan bagi konsumen, produsen, dan pemerintah.

1. Sertifikat Halal Membuat Produk Terjamin dalam Hal Keamanan

   Proses untuk memperoleh sertifikat halal melibatkan tahapan yang ketat, dimulai dari produksi hingga penjualan produk. Tahapan ini melibatkan penilaian yang ketat untuk memastikan produk memenuhi standar halal. Dengan menjalani prosedur sertifikasi halal yang ketat, kita dapat meyakini bahwa produk yang kita konsumsi atau gunakan telah terjamin kehalalannya. Sertifikat halal yang dikeluarkan oleh lembaga yang terpercaya meningkatkan keamanan dan kepercayaan masyarakat terhadap produk tersebut.

   Sistem jaminan halal mewajibkan penerapan proses produksi yang halal dan thayyib, yaitu benar dan baik, mulai dari penyediaan bahan baku hingga produk siap dikonsumsi. Untuk memastikan hal tersebut, bahan baku harus bebas dari cemaran biologis, kimiawi, fisikawi, dan bahan haram. Proses produksi harus dilakukan dengan menggunakan peralatan dan tempat yang bersih, higienis, dan terhindar dari najis. Penggunaan bahan tambahan dan penolong dalam produksi harus sesuai dengan ketentuan yang mengizinkannya. Di industri besar, penerapan Sistem Jaminan Halal sering dikombinasikan dengan sistem HACCP dengan menambahkan unsur haram sebagai komponen bahaya yang harus diwaspadai. Dengan menerapkan Sistem Jaminan Halal, produsen dapat memastikan bahwa produk yang dihasilkan aman (halal dan thayyib) untuk dikonsumsi oleh konsumen.

2. Sertifikat Halal sebagai bagian dari Keunggulan didalam persaingan

   Didalam model pemasaran dikenal dengan Unique Selling Point atau Keunggulan Penjualan yang Unik merupakan konsep pemasaran yang membedakan suatu produk dari produk lainnya. Melalui sertifikasi halal, sebuah produk memiliki Keunggulan Penjualan yang Unik yang tinggi. Dengan kata lain, produk yang memiliki sertifikat halal memiliki keunggulan kompetitif yang membuatnya lebih bernilai di mata konsumen. Produk yang telah memiliki logo halal pada kemasannya memiliki Keunggulan Penjualan yang Unik sebagai strategi penjualan yang unik dan menciptakan citra positif di mata konsumen.

3. Sertifikat Halal sebagai Pemenuh Ketenteraman Batin Bagi Masyarakat

   Sertifikasi halal memberikan rasa nyaman dan keamanan lahir dan batin bagi konsumen. Bagi masyarakat yang menghargai kepentingan produk halal, mereka akan merasa khawatir jika menemukan produk yang belum memiliki logo halal yang disetujui oleh MUI, karena mereka yakin bahwa tanda kehalalan itu penting untuk memastikan keamanan konsumsi atau penggunaan suatu produk. Pada tingkat lokal, tidak jarang terjadi kasus penggunaan daging babi, hewan liar, atau bahan yang haram dalam bakso dan produk makanan lainnya, namun hal ini dapat dikendalikan dengan menerapkan sistem jaminan halal. Masalah ini akan lebih serius jika pemilik usaha tersebut bukan Muslim. Banyak kasus menunjukkan bahwa pemohon sertifikat halal yang non-Muslim sangat serius dalam berusaha menerapkan sistem jaminan halal (Sumarsongko, 2016). Berdasarkan fakta-fakta ini, sertifikasi halal terbukti dapat membantu pemerintah dalam menjaga stabilitas sosial dan ekonomi.

   Dengan adanya sertifikasi halal, konsumen tidak perlu khawatir lagi tentang adanya bahan haram seperti babi atau bahan haram lainnya dalam makanan yang mereka konsumsi, karena produk yang mereka beli telah memiliki sertifikasi halal yang menjamin kehalalannya. Sertifikasi halal menjadi jaminan bagi konsumen saat akan membeli suatu produk, baik itu makanan, minuman, kosmetik, obat-obatan, dan lainnya. Semua produk yang melalui proses sertifikasi halal telah memenuhi standar yang dirancang untuk melindungi konsumen.

4. Sertifikat Halal sebagai Keunggulan Komparatif

   Walaupun istilah "halal" saat ini tidak lagi hanya menjadi isu agama semata dan telah berkembang menjadi bahasa perdagangan internasional, namun konsep halal sebenarnya mencakup makna suci, bersih, murni, etika kerja, tanggung jawab, dan kejujuran. Produk halal bahkan telah mengadopsi nilai-nilai yang mencakup aspek hukum syariah, keamanan, gizi, kesehatan, kemanusiaan, pantas, dan ramah lingkungan.

   Fungsi utama dari label halal adalah membantu konsumen dalam memilih produk tanpa keraguan. Secara umum, setiap Muslim akan melihat produk dengan label halal sebagai jaminan keamanan untuk dikonsumsi. Dengan jaminan ini, pasar tidak hanya terbatas di dalam negeri, tetapi juga membuka peluang yang luas untuk pangsa pasar Muslim di luar negeri. Dengan kata lain, konsep halal dapat digunakan sebagai alat dan strategi pemasaran global.

5. Sertifikat Halal Meningkatkan Sistem Dokumentasi dan Administrasi Perusahaan yang Lebih Efektif

   Salah satu kelemahan yang sering dialami oleh industri kecil dan menengah yang berbasis pertanian adalah masalah administrasi dan manajemen usaha. Terutama bagi usaha-usaha yang awalnya dimulai sebagai usaha sampingan di dalam rumah tangga, seringkali pola pengelolaan rumah tangga tidak tercatat dengan rapi. Dalam kondisi seperti ini, seringkali tidak ada pengarsipan dan pencatatan dokumen yang memadai yang dapat digunakan saat diperlukan. Dengan menerapkan sistem jaminan halal, persyaratan yang harus dipenuhi adalah adanya sistem dokumentasi yang terstruktur. Hal ini membantu pelaku usaha dalam meningkatkan pengelolaan usaha dengan menerapkan prinsip-prinsip manajemen yang modern dan efektif.

6. Sertifikat Halal Membuka Peluang Pasar Global

   Bagi produk produk yang telah mendapatkan sertifikasi halal memiliki kesempatan untuk memasarkan produknya di negara-negara Muslim lainnya di luar Indonesia, seperti Malaysia. Selain bersaing dengan produk lokal di negara tersebut, produk halal Indonesia juga

dapat bersaing dengan produk impor, karena tidak semua produk impor telah memiliki logo halal. Sebagai contoh, produk coklat atau oleh-oleh dari luar negeri. Meskipun tidak ada indikasi adanya kandungan babi atau hewan haram lainnya, konsumen Muslim tidak memiliki informasi tentang proses pembuatan atau pengolahan produk tersebut.

Implikasi Sertifikasi Halal Terhadap Bisnis Halal

Sertifikasi Produk Halal Bagi Bisnis Halal di Indonesia Pemberlakuan sertifikasi halal memiliki konsekuensi yang signifikan terhadap bisnis produk halal di Indonesia. Indonesia menjadi objek yang sangat menarik bagi bisnis halal karena merupakan negara dengan jumlah penduduk Muslim terbesar di dunia. Hal ini memberikan potensi besar bagi pengembangan industri produk halal secara global. Sebagai negara dengan mayoritas penduduk Muslim, Indonesia memiliki peluang untuk menjadi pusat ekonomi halal terbesar di dunia.

Data yang diterbitkan oleh Badan Pusat Statistik Indonesia menunjukkan bahwa pada tahun 2010, jumlah penduduk Indonesia mencapai 237, 6 juta jiwa, dengan sekitar 207. 176. 162 jiwa atau 87, 18% merupakan Muslim dari total populasi (BPS, 2010). Pada tahun 2017, jumlah penduduk Indonesia meningkat menjadi 261, 9 juta jiwa, dan pada tahun 2019 mencapai 269, 6 juta jiwa. Pertumbuhan ini menunjukkan tingkat pertumbuhan yang pesat dibandingkan dengan tahun 2010 (Faqiatul, 2018). Dalam rentang waktu tujuh tahun tersebut, pertumbuhan rata-rata penduduk Muslim Indonesia dalam periode 2010-2017 mencapai 1, 27%-1, 46% per tahun. Pertumbuhan populasi Muslim yang cepat secara linear berdampak pada peningkatan permintaan akan produk halal. Dengan demikian, penerapan sertifikasi halal memiliki implikasi penting bagi bisnis halal di Indonesia, karena melalui sertifikasi ini, produk-produk halal dapat memanfaatkan pasar domestik yang besar di Indonesia dan juga dapat bersaing dengan produk halal dari luar negeri.

Karena jumlah penganut agama Islam yang besar, pemerintah telah mengesahkan Undang-Undang No. 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal sebagai upaya untuk melindungi kepentingan konsumen yang berhak menggunakan produk sesuai dengan syariat Islam, mulai dari bahan baku, proses produksi, hingga kemasan. Indonesia memiliki populasi muslim terbesar di dunia, dengan sekitar 87 persen dari sekitar 260 juta umat

muslim berada di negara ini. Hal ini menyebabkan kebutuhan akan jaminan keamanan, kenyamanan, perlindungan, dan kepastian hukum terkait kehalalan produk yang dikonsumsi atau digunakan menjadi sangat penting. Sebagai negara dengan populasi muslim terbesar, Indonesia menawarkan pasar yang sangat luas bagi produk halal.

Indonesia memiliki keunggulan komparatif sebagai negara agraris dan maritim, yang membuka peluang besar untuk mengembangkan ekonomi halal dengan nilai tambah. Produk halal mengalami pertumbuhan rata-rata tujuh persen per tahun, dan kesadaran konsumen muslim terhadap produk halal juga meningkat. Dengan jumlah penduduk muslim global mencapai 1, 8 miliar jiwa dari total 6 miliar jiwa penduduk dunia, produsen dan pelaku bisnis halal memiliki rencana ekspansi pasar internasional, termasuk ekspansi pasar produk halal Indonesia. Selain itu, Indonesia juga menduduki peringkat pertama sebagai konsumen terbesar produk halal di sektor makanan dan minuman, dengan total pengeluaran sektor mencapai USD 170 miliar. Data dari Global Islamic Economy Report 2018/2020 menunjukkan bahwa pengeluaran penduduk muslim global pada produk dan jasa sektor ekonomi halal mencapai lebih dari USD 2, 2 triliun pada tahun 2018. Dengan demikian, kehadiran sertifikasi halal dan kekuatan pasar konsumen muslim di Indonesia menjadi faktor penting yang mendorong pertumbuhan dan ekspansi bisnis halal di negara ini.

Indonesia, sebagai negara dengan mayoritas penduduk muslim, memiliki kepentingan dalam meningkatkan ekspor nonmigasnya (Warta Ekspor, 2015). Untuk mencapai hal ini, Indonesia telah menerapkan langkah-langkah hukum melalui Undang-Undang No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal, yang terutama mengatur sertifikasi halal produk untuk melindungi kepentingan konsumen domestik mengenai barang-barang impor yang telah menjalani pengujian halal dan untuk mengamankan ekspor produk komoditas, khususnya ke negara-negara di Timur Tengah dan OKI (Handoyo, 2016).

Produk halal Indonesia memiliki peluang yang signifikan untuk bersaing dengan negara lain. Bisnis, termasuk produsen dan eksportir di Indonesia, yang memiliki sertifikasi halal merasa lebih mudah bagi produk mereka untuk diterima oleh konsumen produk halal di negara lain hanya dengan menampilkan label halal pada produk mereka. Misalnya, jika konsumen produk halal di negara lain ingin membeli makanan kaleng dan disajikan dengan dua pilihan serupa, mereka lebih cenderung memilih produk yang menyandang label halal karena mereka merasa yakin bahwa produk

yang mereka konsumsi benar-benar halal dan berkualitas tinggi. Dalam kasus daging, misalnya, penyembelihan Islam melibatkan pemotongan tenggorokan hewan dengan maksud mendapatkan dagingnya, mengikuti pedoman hukum Islam. Daging yang dihasilkan melalui penyembelihan Islam dikenal karena rasa, kelembutan, keamanan, dan kebersihannya. Aspek ini juga menarik bagi konsumen non-Muslim yang tertarik dengan produk yang berabel halal.

Peluang bisnis yang signifikan dalam industri halal harus disertai dengan peningkatan jumlah produk halal yang bersertifikat. Menurut data Badan Standardisasi Nasional (BSN), sertifikasi produk halal di Indonesia hanya mencapai kurang dari 20 persen. Namun, data ini sedikit berbeda dengan informasi yang dikeluarkan oleh Direktorat Jenderal Bina Bimbingan Islam kepada Masyarakat, yang menyatakan bahwa total persentase produk halal bersertifikat dari tahun 2011 hingga 2014 adalah 26, 11 persen, menunjukkan bahwa 73, 89 persen produk makanan, kosmetik, dan farmasi yang beredar selama periode tersebut tidak bersertifikat halal (Bimas, 2019). Jumlah produk bersertifikat mengalami peningkatan signifikan dari tahun 2012 hingga 2019, dengan angka yang meningkat tajam dari 5. 829 perusahaan menjadi 13. 951 perusahaan, sehingga total 73. 902 perusahaan bersertifikat halal.

Peningkatan sertifikasi halal tertinggi terjadi antara 2017 dan 2018. Pada 2017, LPPOM MUI menerbitkan 8. 157 sertifikat halal yang mencakup total 127. 286 jenis produk. Pada tahun 2018, LPPOM MUI menerbitkan 17. 398 sertifikat halal untuk 204. 222 jenis produk. Ini merupakan peningkatan 114 persen dalam penerbitan sertifikasi halal antara 2017 dan 2018, menunjukkan bahwa perusahaan yang menjual produk mereka di Indonesia melihat pelabelan halal sebagai nilai tambah untuk meningkatkan daya jual produk mereka (Kusnadi, 2019). Jumlah sertifikasi terus meningkat pada tahun 2019, terlihat dari peningkatan jumlah perusahaan yang memperoleh sertifikasi halal dari 11. 249 pada tahun 2018 menjadi 13. 951, bersama dengan 15. 495 sertifikat halal dan 274. 796 produk bersertifikat halal. Per 2019, total sertifikasi halal MUI mencapai 73. 902 perusahaan, 85. 480 sertifikat halal, dan 1. 002. 413 produk bersertifikat halal.

Sertifikasi halal untuk produk yang dipasarkan menghadirkan peluang ekonomi. Pemberlakuan Undang-Undang No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal berfungsi sebagai kerangka hukum untuk memastikan produk halal di negara ini. Penerapan jaminan produk halal oleh pemerintah memiliki implikasi yang melampaui kesederhanaan. Oleh karena itu,

perlu dibenahi secara serius oleh berbagai pihak terkait, khususnya masyarakat muslim yang membutuhkan kepastian hukum terkait produk yang mereka konsumsi. Muslim membutuhkan jaminan hukum untuk produk yang mereka konsumsi, karena ada kebutuhan untuk jaminan status halal produk. Produsen berkewajiban untuk memberikan informasi yang akurat mengenai status halal, dan negara berkewajiban untuk menyediakan layanan yang diperlukan.

Program sertifikasi halal memiliki keuntungan finansial dan secara strategis signifikan untuk memaksimalkan capital market. Efek positif pada pertumbuhan ekonomi Indonesia dihasilkan dari penerapan sertifikasi halal yang diamanatkan untuk perusahaan, dengan produk bersertifikat halal yang dijual. Dari sudut pandang global, sertifikasi halal suatu produk masih populer di banyak negara, terutama di Indonesia, di mana 87% penduduknya adalah Muslim, menciptakan pasar potensial yang besar. Harus ada pemahaman luas tentang pentingnya memaksimalkan captive market saat ini dan mencegah pihak ketiga memanfaatkan peluang ini. Dalam arah itu, promosi barang halal harus didorong.

Penciptaan kemungkinan kerja tambahan adalah manfaat lain dari adanya persyaratan sertifikasi halal. Untuk memastikan pelaksanaan jaminan produk halal, ada permintaan besar untuk sumber daya manusia pendukung karena persyaratan untuk sertifikasi halal. Ini juga mengacu pada persyaratan untuk auditor halal, yang sangat penting dan harus bekerja untuk Lembaga Pemeriksa Halal. Pertumbuhan praktik halal di Indonesia dan di seluruh dunia akan mendapat manfaat karena auditor halal menjadi profesi yang diinginkan.

KESIMPULAN

MUI diakui sebagai lembaga keagamaan yang berkompeten dalam memutuskan kehalalan terhadap suatu produk. Maka, fatwanya yang berkaitan dengan hal tersebut, yaitu Fatwa Halal diakui dan menjadi rujukan pemerintah. Mengingat, tidak pernah terbayangkan sebelumnya prospek industri halal menjadikan Indonesia sebagai pusat dunia di sektor halal. Undang-Undang Jaminan Produk Halal dan Instrumen Sertifikasi Halal memberi dampak signifikan bagi Indonesia untuk mencapai hal ini. Dengan sekitar 260 juta Muslim, atau sekitar 87% dari populasi negara, tampak dari sejumlah metrik/indikator bahwa Indonesia memiliki populasi Muslim yang cukup besar, hal ini mengindikasikan pangsa pasar yang cukup besar. Selain

itu, Indonesia memiliki salah satu tingkat konsumsi konsumen tertinggi di seluruh dunia. Oleh karena itu, Indonesia memiliki potensi pasar terbesar. Bagaimana masyarakat Indonesia menanganinya adalah kuncinya.

Beberapa taktik diperlukan sebagai upaya akselerasi terbaik dalam rangka menumbuhkan potensi perusahaan halal di Indonesia, diantaranya adalah: Partisipasi dan campur tangan pemerintah sepenuhnya. Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal harus menjadi alat untuk transformasi rekayasa. pertumbuhan tenaga kerja yang kuat dan industri halal. memasukkan sertifikasi halal ke dalam layanan unggulan. Dengan menerapkan taktik ini, Indonesia dapat memaksimalkan potensinya dan memantapkan dirinya sebagai kekuatan utama di pasar halal di seluruh dunia.

Daftar Referensi

Afroniyati, Lies, 2014. "Analisis Ekonomi Politik Sertifikasi Halal Oleh Majelis Ulama Indonesia". JKAP (Jurnal Kebijakan dan Administrasi Publik). Vol 18 (1): 37-52.

Dirjen Bimas Islam Kemenag RI, Persentase Produk Yang Beredar Dan Produk Bersertifikat Halal, diakses Kamis, 19 April 2019.

Faridah, HD, 2019. "Sertifikasi Halal Di Indonesia: Sejarah, Perkembangan, Dan Implementasi." Journal of Halal Product and Research. Vol. 2(2): 68-78.

Handoyo, 2016. "Potensi Besar Dari Bisnis Halal." https://nasional. kontan. co. id/ news/ potensi-besar-dari-bisnis-halal

Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 982 Tahun 2019 Tentang Layanan Sertifikasi Halal

LPPOM MUI, (2008). Panduan Umum Sistem Jaminan Halal LPPOM MUI. Jakarta: Lembaga Pengkajian Pangan Obat-Obatan Dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia

Putra, Panji Adam Agus, 2017. "Kedudukan Sertifikasi Halal Dalam Sistem Hukum Nasional Sebagai Upaya Perlindungan Konsumen Dalam Hukum Islam," Amwaluna: Jurnal Ekonomi dan Keuangan Syariah. Vol. 1(1): 150-165.

Sumarsongko. 2013. "Penerapan Sistem Jaminan Halal Untuk Mendapatkan PAH yang ASUH." Presentasi Direktur LPPOM MUI Kaltim dalam Rakorwil IV MUI; 2013 Nov 6; Samarinda, Indonesia.

11

التمويل بالتقسيط في المصارف الإسلامية

Ahmad Muqorobin
Universitas Darussalam Gontor
Muqorobin82@unida. gontor.a. c. id

Imam Kamaluddin
Universitas Darussalam Gontor
imamkamaluddin@unida. gontor.a. c. id

Fajar Satryawan Wahyudi
fajar@gmail. com

Annas Syams Rizal
Universitas Siliwangi
annassyams@unisl. co. id

الملخص

يختص موضوع هذا البحث بدراسة في تسليط الضوء على قضية نظام التقسيط في التمويل المصرفي الإسلامي، حيث أن التقسيط يدور حول أسلوب التمويل على نطاقات متعددة، لأجل تلبية حاجات الناس. وقد اتبع الباحث مجموعة من المنهجيات العلمية التي تناول بها موضوعه، فمن خلال المنهج الاستقرائي قام الباحث باستقراء المصادر الرئيسة لمادة البحث فيما يتعلق بقضية التمويل بالتقسيط، والاستفادة من البحوث والدراسات السابقة التي لها علاقة بالموضوع. أما المنهج التحليلي فاستخدمه الباحث لبيان مفهوم التمويل بالتقسيط وتوضيح مشروعيته وعدة صوره المطبقة في المصارف الإسلامية. وخلصت الدراسة لمجموعة من النتائج، من أهمها: أن صيغة التقسيط تعتبر من أهم الأساليب المتبعة في التمويل، والتي تطورت أساليبها وتوسعت مجالات تطبيقاتها في عصرنا الآن، وأكثر استخداماً في المصارف الإسلامية، بالإضافة إلى صورة التمويل بالتقسيط المطبقة في المصارف الإسلامية تكون على ناتجة عن عقد القرض بتوفير التمويل بصيغة قرض الحسن، وعقد البيع بتوفير تمويل المرابحة أو الاستصناع، وعقد الإجارة بتوفير الإجارة المنتهية بالتمليك، وعقد المشاركة بتوفير تمويل المضاربة أو المشاركة المتناقصة.

الكلمات المفتاحية: التمويل، صيغة التقسيط، المصارف الإسلامية

المقدمة

تعد المصارف الإسلامية جزء لا يتجزء من النظام المصرفي العالمي، فلها دور مهم في الحياة الاقتصادية حيث تحقق أساس النظام الاقتصادي الحديث. وقد ركزت الدراسات المصرفية على صيغ التمويل الإسلامي الذي دخل في صلبه نظام التقسيط، فالفكر المتطور في أساليب التمويل وأدواته الجديدة تأتي في إطار تطوير العمل المصرفي مما جعلها ذات قدرة كبيرة على جميع المدخرات من الفئات جميعها، كما أن الاستثمار المباشر الذي تنتهجه المصارف الإسلامية يلعب دورا هاما في في الأنشطة الاقتصادية.

وإذا تأملنا في المعاملات المالية بأنواعها، وأنشطة المصارف الإسلامية بأشكالها -وخصوصاً في باب التمويلات المصرفية المعاصرة، وما يتعلق بها من أحكام الشريعة الإسلامية- نعلم مدى أهمية صيغة التقسيط في أسلوب التمويل المصرفي، وأثرها في الأحكام الشرعية سلباً وإيجاباً؛ وذلك أن التقسيط يدور حول أسلوب التمويل، وكأن التقسيط يكون بديلاً شرعيًا عن قرض ربوي ووسيلة لتمويل المشروعات التنموية، والتعامل به مع الأفراد، وهو لسد الاحتياجات الناس، إذ ليس كل فرد يجد النقد الحالي الكافي لقضاء حاجته، ويكون التعامل بنظام التمويل بالتقسيط من المؤسسات المالية أو المصارف الإسلامية. ولقد أصبح التمويل بالتقسيط عملاً كاملاً متكاملاً، له شروطه، وضوابطه حتى يتم تنفيذه، ويترتب عليه أحكامٌ ونتائج بعد انعقاده، ويُضيف إلى أن صيغة التقسيط تعمل على تنشيط الحركة التجارية، ومن الأمور المرتبطة بها آثار سلبية على الفرد والمجتمع؛ حيث يوجد فيها عدم الالتزام بدفع الأقساط، ومماطلة العميل لسداد الأقساط، أو مخالفة عن الوفاء، وبالإضافة إلى وجود المشاكل والمخاطر الكثيرة حول صيغة التقسيط في التمويل المصرفي، سواء كانت من جانب البائع بدعوى إلى ظلمه في السداد، أم كانت من جانب المشتري بدعوى الغبن.[١]

وقد كثر التعامل مع نظام التقسيط في التمويل المصرفي على نطاقات متعددة، وصار يغطي كل حاجات الناس؛ حيث نجد فيه بعض النزاعات يقتضي الفصل فيها بالعدل؛ لذا كانت الحاجة داعية لوضع نظام يضبط التعامل بالتقسيط في التمويل المصرفي، ويبين شروط ممارسته، ويحدد واجبات كل طرف. وأيضا من الضروري معرفة حكمه الشرعي من حيث الإباحة أو التحريم وكذلك معرفة ضوابطه الشرعية إذا كان حلالاً، وذلك من أجل تحقيق المقصد من مقاصد الشريعة، وهو حفظ المال، ولم تعد للعملاء والمحتاجين وسيلة فيما بينهم

١ صباح إبراهيم أبو سيد، «أحكام بيع التقسيط في الشريعة الإسلامية»، (الرسالة العلمية للماجستير في التربية الإسلامية من كلية التربية الإسلامية من جامعة القدس المفتوحة بفلسطين،، ٢٠٠٨م)، ص ٦٤-٨٤.

لقضاء حاجاتهم إلا مثل ذلك النوع من التعامل، الذي ربما تحققت فيه شبهة الاضطرار، أو الاستقلال، أو التحايل على الربا.

منهج البحث

اعتمدت هذه الدراسة على الجمع بين عدة مناهج من أجل الوصول قدر الإمكان إلى نتائج سليمة مبنية على مقدمات، وأُسس صحيحة، وأهم هذه المناهج:

١. **المنهج الاستقرائي**: حيث سيقوم الباحث باستقراء المصادر الرئيسة لمادة البحث العلمية اللازمة فيما يتعلق بقضية التمويل بالتقسيط، ويتتبع أقوال الفقهاء وعلماء المذاهب فيه من الكتب الفقهية القديمة والأبحاث الفقهية المعاصرة خصوصا- من جميع المذاهب، والاستفادة من البحوث والدراسات التطبيقية السابقة التي لها علاقة بالموضوع.

٢. **المنهج التحليلي**: بعد جمع الحقائق والمعلومات وكل ما يتعلق بها، سيحاول الباحث من القيام بتحليلها لاستخراج الفوائد منها، ثم عرضها عرضاً منطقياً وترتيبها ترتيباً منهجياً وفق إطار الدراسة والخطة المرسومة لها، ويتضح ذلك من خلال تحليل أقوال وأدلة الفقهاء والباحثين وتجارب العاملين في تطبيق التمويل بالتقسيط في المصارف الإسلامية.

ماهية التمويل بالتقسيط وحكمه، وشروطه

وتُعد صيغة التقسيط من إحدى الصيغ التمويلية المعروفة منذ القدم، وقد تطورت أساليبها وتوسعت مجالات تطبيقاتها في عصرنا الآن، وأصبح في مجال جذب واهتمام على مستوى العلماء والباحثين الاقتصاديين، وكذلك على مستوى المحتاجين والأفراد والمستثمرين والشركات والمؤسسات، إذ أنه يعد من الصيغ التمويلية الأكثر استخداماً في المصارف الإسلامية، حيث يقوم بتمويل الأشخاص والجماعات وتوفير السيولة النقدية لهم بأسلوب سهل ويسر ومبسط، وبطريقة شرعية كبديلة عن القرض الربوي المحرم.

لذا، يريد الباحث ببيان عن حقيقة صيغة التقسيط التي تعتبر من أهم الأساليب المتبعة في التمويل، وحكمها وشروطها خلال العملية، بالإضافة إلى صورها المطبقة في

المصارف الإسلامية.

مفهوم التقسيط في اللغة والاصطلاح

أولا: تعريف التقسيط في اللغة

إن لفظ التقسيط يطلق في اللغة على عدة معنى ومنها:

١. التفريق: يقال «قسّط الخراج عليهم وقسّط المال بينهم»،[٢] وقسّط الشيء بمعنى فرّقه وجعله أجزاءه، ومن هنا فإن تقسيط الدين يعني جعله أجزاء تؤدي في أوقات معينة، ويقال أيضا قسّط الشيء تقسيطاً: جعله أجزاء معلومة.[٣]

٢. الاقتسام بالسوية: يقال «تقسطوا الشيء بينهم أي اقتسموه بالسوية»،[٤] والمراد به اقتسموه بالعدل والسواء، ويكون تجزءة الشيء إلى أجزاء المتماثلة، والاقتساط: الاقتسام.[٥]

٣. والقسط بالكسر: الحصة والنصيب، يقال «أخذ كل واحد من الشركاء قسطه أي حصته»،[٦] ويقال وفّاه قسطه أي نصيبه. والقِسط: القِسم من الرزق الذي هو نصيب كل المخلوق. وبه فسر الحديث: «إن الله لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه. . ».[٧] والقسط أيضا العدل وضده الظلم، ويقال «هو أقوام الموازين، وقال بعضهم: هو الشاهين. . والإقساط والقسط العدل، ويقال: أقسط وقسط إذا عدل»،[٨] قول تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (الأعراف الآية: ٩٢)، وهو مذكور في

---

٢ محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، مرتضى الزبيدى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، المحقق: إبراهيم الترزي، (الكويت: دار الهداية، د. ط، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ج ٠٢، ص ٢٣.

٣ أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، **المصباح المنير**، (بيروت: المكتبة العلمية، د. ط، ١٩٨٧م)، ج ٢، ص ٣٠٥، محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور، **لسان العرب**، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٣، د. ت)، ج ٧، ص ٧٧٣.

٤ مرتضى الزبيدى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج ٠٢، ص ٢٣.

٥ ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٢١، ص ٠٨٤، ومجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادى، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٨، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٧م)، ص ٣٨٦.

٦ ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٧، ص ٧٧٣.

٧ مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت)، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: إن الله لا ينام، رقم الحديث: ٥٩٢، ص ٢٦١، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء الكتب العربية، د. ط، د. ت)، باب فيما أنكرت الجهمية، رقم الحديث ٥٩١ و٦٩١، ص ١٧.

٨ مرتضى الزبيدى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج ٠٢، ص ٢٣، ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٧، ص ٧٧٣.

النصوص القرآنية على مواضع كثيرة، وكلها تدل على معنى العدل.

٤. التقتير: يقال «قسط النفقة على عياله تقسيطاً إذا قترها عليهم».[٩]

وإذا نظرنا وتأملنا في المعاني السابقة تظهر أن التعريف الأول والثاني هما الأقرب إلى المعنى التقسيط، لأنها يوضحان معنى التقسيط الذي فيه تفريق لشيء مقسط إلى أجزاء معينة ومعلومة على وجه من المساواة والعدل، فيعني بذلك: تقسيم الشيء إلى مقدار معلوم، وأجزاء وخصص معلومة، وذلك تؤدي إلى أقساط المتماثلة على أوقات وفترات زمنية متفرقة.

ثانيا: تعريف التمويل بالتقسيط في الاصطلاح

إن مصطلح التمويل بالتقسيط لم يتطرق في كتب الفقهاء القدامي والمحدثين من حيث أنه نوع من أنواع الأسلوب التمويلية المصرفية، فالحديث كان دائماً على البيع بالتقسيط أو الآجل. لذلك نجد أن الفقهاء القدامي استعملوا لفظ القسط، ومصطلح تقسيط الثمن في بعض مسائل البيوع، وذلك يدل على البيع الذي يُباع فيه السلعة بثمن مؤجل كله أو بعضه، وعلى أن يكون تسديد الثمن على أقساط معلومة، وأجل معلوم، ويكون السعر أعلى من السعر الحالي.[١٠]

فنعرض بعض تعاريف الفقهاء لبيع الآجل، مع كونه بيع التقسيط ويعد أحد البيوع التي فيها الثمن دفعه مؤجلاً، ومن تعريف الدردير: «بيع المشتري ما اشتراه لبائعه أو لوكيله لأجل. ثم قال: وهي البيوع ظاهرها الجواز لكنها قد تؤدي إلى ممنوع فتمنع، ولو لم يقصد فيها التوصل إلى الممنوع، سد للذريعة».[١١] وقد عرفه ابن عرفة: «البيوع المباحة التي كثر قصد الناس إليها للتوصل إلى ما هو ممنوع وإن لم يقصد ذلك الفاعل لوجود التهمة، أي تهمة القصد إلى التوصل إلى ما هو ممنوع من البيوع».[١٢] وكما جاء في شرح مجلة الأحكام العدلية: «التقسيط: تأجيل أداء الدين مفرقاً إلى أوقات معينة»،[١٣] ومما سبق يمكن القول بأن التقسيط والتأجيل لهما علاقة بين العام والخصا، وكل التقسيط فيه التأجيل وليس كل

٩ الفيروز آبادى، **القاموس المحيط**، ج ٢، ص ٣٠٥، وابراهيم المصطفى وأخرون، **المعجم الوسيط**، (تركيا: دار الدعوة، ط ٢، ١٩٧٢م)، ص ٤٣٧.

١٠ انظر: محمد عقلة الإبراهيم، **حكم بيع التقسيط في الشريعة والقانون**، (الأردن: مكتبة الرسالة الحديثة، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٧٨م)، ص ٣١.

١١ أحمد بن محمد الصاوي، **حاشية الصاوي على الشرح الصغير**، (د. ن، د. ط، ١٩٨٩م)، ج ٦، ٥٧٣.

١٢ محمد ابن أحمد الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، (القاهرة: المكتبة العصرية، ط ٢، ٢٠٠٣م)، ج ٣، ص ٦٧.

١٣ وعلي حيدر خواجه أمين أفندي، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، (بيروت: دار الجيل، د. ط، ١١٤١ه/١٩٩١م)، ج ٢، ص ١١١.

التأجيل فيه التقسيط، والتقسيط أعم من التأجيل.

وكما ذكر سليمان بن تركي التركي، أن التقسيط في الاصطلاح هو «تأجيل أداء الدين مفرقا إلى أوقات متعددة معلومة. ويمكن القول بأن بيع التقسيط هو: (عقد على مبيع حال، بثمن مؤجل، يؤدى مفرقا على أجزاء معلومة، في أوقات معلومة)».[١٤] وقال محمود عبد الكريم أحمد إرشيد، فإن عجّل المبيع وأجّل الثمن فهو بيع النسيئة أو التقسيط وهو أحد بيوع الآجل، وإن عجّل الثمن وأجّل المبيع فهو بيع التقسيط وبيع السلم، فإنه عبارة محدثة لمعاملة قديمة، فهو «بيع يعجَّل فيه المبيع، ويتأجل فيه الثمن، كله أو بعضه على أقساط معلومة، لأجل معلوم، وهذه الأقساط قد تكون منتظمة المدة أو غير ذلك».[١٥]

وأما مصطلح التمويل كما تقدم في السابق- يعتبر من أهم الوظائف الأساسية في المصارف أو المؤسسات المالية، لأن له دور مهم لاستمرار وتنمية من أي نشاط التجاري والاقتصادي خاصة في المصارف الإسلامية. وعند أضفنا كلمة التمويل إلى كلمة التقسيط يتضح المعنى من **خلال اطلاع الباحث** بأن التمويل بالتقسيط هو: تقديم المساعدات المالية إما النقدية أو العينية لمن يحتاجها، بعدة الأساليب التمويلية التي يُتبع فيها صيغة التقسيط في طريقة تسديد الحق والالتزامات المالية مقسماً على أجزاء ومقادير معلومة في فترات زمانية محددة.

وحيث أن تلك الالتزامات المالية هي نتيجة من عقود عوضية وغيرها خلال عملية التمويل، فمثلاً عقد البيع أن يكون دفع الثمن مقسطاً على دفعات متفرقة، وكذلك يمكن أن يكون الدفع ناتجاً عن عقد الإجارة مثلاً، والتزم المستأجر دفع الأجرة على دفعة أو دفعات في أوقات متفرقة، وعلاوة على ذلك فإن أي الاتزامات المالية لابد تسديدها على طريق تقسيط متبعًا على صيغة التمويل بالتقسيط. ويمكن الاستفادة من تعريف التمويل بالتقسيط: أنه أسلوب من الأساليب التمويلية التي تمارسها المصارف أو المؤسسة المالية، ومن حيث فيه رد الحق مؤجلاً على دفعات متقاربة أو بعيدة، أو مقسطاً على أجزاء معلومة في فترات زمانية متعددة معلومة.[١٦]

---

١٤ سليمان بن تركي التركي، **بيع التقسيط وأحكامه**، (رياض: دار اشبيليا، د. ط، ١٤٢٤١هـ/٣٠٠٢م)، ص ٤٣.

١٥ محمد عبد الكريم أحمد إرشيد، **الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية**، (الأردن: دار النفائس، ط ٢، ١٤٢١هـ/١٠٠٢م)، ص ٨٧.

١٦ انظر: الإبراهيم، **حكم بيع التقسيط في الشريعة والقانون**، ص ٣، وعلي حيدر، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، ج ٢، ص ١١١.

حكم التمويل بالتقسيط

إن الأصل في صحة العقود هي تراضي بين المتعاقدين، ومن أصل العقود هي مبنية على المعاوضات المالية، ويكون فيها الثمن حالاً معجلاً، وهذا ما يقوله الفقهاء في مؤلفتهم بأنه الأصل، إلا أنه قد يتفق العاقدان في بعض العقود التجارة أن يكون الثمن فيها مؤجلاً وتسديده مقسطاً إلى أجزاء معلومة، وهذا يؤدي إلى تيسير الناس في أمور المعاملات حسب عرفهم في المجتمع.[١٧]

ويعد التمويل بالتقسيط أثر من آثار العقود المعاوضات، فلا ينظر في جوازه إلى ذاته، بل ينظر في جواز أصل العقد الذي بني عليه هذا الأثر، ووصف العقد بالحل أو الحرمة في نظر التشريع الإسلامي، وهو ما يعبر عنه أحياناً بمشروعية المعاملة أو عدم مشروعيتها، أو يطلق عليه الحكم الديني لدى الشارع الحكيم، وما يترتب على ذلك من الثواب على الاتزام بالأمر المقتضي للوجوب، والعقاب عند مخالفة النهي المقتضي للتحريم، ووصف العقد كما عرف الفقهاء ممكن أن يكون الصحة أو البطلان أو الفساد.

ويمكن الاستدلال على جواز التمويل بالتقسيط من خلال نصوص القرآن، والسنة النبوية، وانتشاره بين الناس في معاملاتهم التجارية.

أولا: القرآن الكريم:

١) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة الآية: ١)، وقال سبحانه: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء الآية: ٤٣). تشمل هذه الآية على عمومها أن العقود هي العهود، وقد أمر الله تعالى بإفاء العقود والعهود بعهد الله عز وجل، ودخل في ذلك معاملات التمويلية بالتقسيط التي تشمل فيها العقود المشروعة، وقول ابن تيمية: «وإذا كان جنس الوفاء ورعاية العهد مأمورًا به نعلم أن الأصل صحة العقود والشروط، إذ لا معنى للتصحيح إلا ما ترتب عليه أثره، وحصل به مقصوده، ومقصود العقد: هو الوفاء به، فإذا كان الشارع قد أمر بمقصود العهد، دل على أن الأصل فيها الصحة والإباحة».[١٨]

---

١٧ انظر: إبراهيم فاضل الدبو، «بيع التقسيط»، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة السادسة، ج ١، ١٩٩٠م، ص ٦٣٢.

١٨ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع فتاوى**، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة النبوية: المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ج ٢٩، ص ٤١٦.

٢) قول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء الآية: ٩٢). هذه الأية دلت على النهي عن أكل الأموال بالباطل، حل جميع أنواع التجارة التي تتم بالتراضي بين أطراف العقد، فإن تم الرضا بين الطرفين صح البيع مؤجلاً كان أم معجلاً، بشرط عدم وقوع الأجل فيما يحرم النساء فيه من الربويات. وذلك أن التمويل بالتقسيط من كونه الأعمال التجارية المصرفية التي تتم بالتراضي بين الممول والتمول، وإن الأصل في العقود هو رضا المتعاقدين. وموجبها هو ما أوجبه على أنفسهما بالتعاقد؛ فإذا تراضى المتعاقدان بتجارة، أو طابت نفس المتبرع بتبرع، ثبت حله بدلالة القرآن، إلا أن يتضمن ما حرمه الله ورسوله؛ كالتجارة في الخمر ونحو ذلك.

٣) قول عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة الآية: ٢٨٢). أن هذه الآية تسمى بآية الدين، وقد أمر الله تعالى على المؤمنين بكتابة الدين في أي صورة كان فيما بينهم، وذلك لتحقيق حفظ مقداره وموعده، قالى تعالى: «إلى أجل مسمى، أي إلى وقت معلوم وقتموه بينكم»،[١٩] وهذه الآية تدل على إباحة المداينة، وأيضا تشمل على كل دين ثابت مؤجل سواء كان بدله عينًا أم دينًا. والظاهر من ذلك أن التمويل بالتقسيط يشمل على صيغ التمويل القائمة بمبدأ الدين، والناس بحاجة إلى التداين بينهم لتيسير على معاملاتهم المالية، وهذ أمر طبيعي ومباح لا حرمة فيه، وأيضا وجههم إلى كتابته وضبطه وهذا يدل على جوازه.

إن الآيات السابقة يكون دليلاً على جواز التمويل بالتقسيط، لأن الآيات بمفهومها مطلق ولم تتقيد فدلت ذلك على إباحة عملية التمويل بالتقسيط، والذي يشمل فيه عقود مشروع ولا يوجد ما يمنع ذلك، وبالإضافة أن الأصل في المعاملات الإباحة.

١٩ أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، المحقق: محمد حسن، (دار الفكر، ط ١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ص ٦٤٤.

ثانيا: السنة النبوية

١) عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «اشترى رسول الله صلى الله عليه وسلم من يهودي طعاما بنسيئة، ورهنه درعه»،[٢٠] فهذا الحديث يدل على جواز البيع بثمن مؤجل، وقد ترجم ابن حجر لهذا الحديث باب شراء النبي بالنسيئة، فقال: «وأما البيع إلى أجل فجائز اتفاقاً»،[٢١] وذلك يدل على جواز الأجل في البيع وتقسيطه، ويعتبر لكل منهما دين في الذمة، فالتمويل بالتقسيط يقاس عليه.

٢) وعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «من أسلف في شيء، ففي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم»،[٢٢] وهذا يدل على جواز بيع النسيئة حيث فيه الثمن مؤجلاً، ولذا جواز البيع بالتقسيط الذي فيه الثمن مؤجلاً أو مقسطاً حسب أقساط معلومة إلى أوقات معينة. وقد ذكر البهوتي رحمه الله: «أن كل بيع جاز إلى أجل، جاز إلى أجلين وآجال»،[٢٣] والتمويل بالتقسيط يشمل على نوع البيع مع الثمن المؤجل لأجل واحد أو آجال متعددة.

٣) عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان على رسول الله صلى الله عليه وسلم ثوبان قطريان غليظان، فكان إذا قعد فعرق، ثقلا عليه، فقدم بزٌّ من الشام، لفلان اليهودي، فقلت: لو بعثت إليه فاشتريت منه ثوبين إلى الميسرة، فأرسل إليه، فقال قد علمت ما يريد، إنما يريد أن يذهب بمالي، أو بدراهمي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كذب، قد علم أني من أتقاهم لله وأداهم للأمانة ».[٢٤]

---

٢٠ محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، **صحيح البخاري**، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ)، كتاب البيوع، باب شراء الإمام الحوائج بنفسه، رقم الحديث: ٦٨٠٢، ج ٣، ص٢٦.

٢١ أحمد بن علي بن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار المعرفة، د. ط، ١٣٧٩هـ)، ج ٥، ص ٦٦.

٢٢ البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، رقم الحديث: ٢٢٤٠، ج٣، ص ٥٨.

٢٣ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٩٩٩م)، ص ٣٠٠.

٢٤ محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك الترمذي، **الجامع الكبير - سنن الترمذي**، المحقق: بشار عواد معروف، (بيروت: مكتبة النهضة العربية، د. ط، ١٩٩٨م)، كتاب البيوع باب ما جاء في الرخصة في الشرأ إلى الأجل، رقم الحديث: ١٢١٣، ج٣، ص٥١٠، وأبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، **السنن الكبرى للنسائي**، المحقق: حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ط، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠١ م)، كتاب البيوع باب البيع إلى الأجل غير المعلوم، رقم الحديث: ٦١٧٩، ج٦، ص٥٦.

وأخرج هذا الحديث أيضًا النسائي،[٢٥] وترجم له بقوله (البيع إلى الأجل المعلوم) وهذا الحديث صريح في حل البيع المؤجل الثمن، إذ إن قول السيدة عائشة رضي الله عنها (إلى الميسرة) يعني تأخير دفع ثمن الثوب إلى وقت معهود لديهم غالبًا، وقد علق السندي في حاشيته على شرح النسائي فقال: (إلى الميسرة) أي إلى وقت معلوم، فيتوقع فيه انتقال الحال من العسر إلى اليسر، وكأنه كان وقتًا معينًا يتوقع فيه ذلك، فلا يرد الإشكال بجهالة الأجل.[٢٦]

ومن خلال الأدلة السابقة تتحقق حاجة الناس ومصلحتهم التي تتعلق على يد غيرهم، ويقتضي به التيسير في دفع الأثمان على أقساط متقاربة أو بعيدة حسب إمكانيتهم وقدراتهم المالية، **ويرى الباحث** أن التمويل بالتقسيط من الأعمال المصرفية المشروعة، وقد يعد من قيم الأخلاق، وإعانة الملهوف، كما أن المدين المعسر يجب انظاره إلى ميسرة، كما أثبته في الكتاب: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة الآية: ٢٨٠). والشارع جعل وقت وفاء للمدين المعسر إلى وقت اليسير، وذلك لتحقيق على منعه عن وفاء الدين مع حلوله ومطالبة دائنه لا تعد ظلمًا ولا جرمًا، وهذا مما يقوي الأخوة الإجتماعية بين الناس.

شروط التمويل بالتقسيط

إن عملية التمويل بالتقسيط يعتبر من تقديم المال، سواء كان مالاً نقدًا، أو عينًا، أو منفعة. وهذه العملية لا تتم إلا بوجود الطرفين المتعاقدين أو أكثر، ويترتب من أحدهما الإيجاب ومن الطرف الآخر القبول. ولصحة هذا العقد لابد بأداء عدة الشروط المطلوبة، لأجل الابتعاد عن المخالفات والنزاعات بينهما، وحفظاً للوقوع في أي محذور شرعي، أو المعاملات الربوية. وبناء على ذلك، أن التمويل بالتقسيط يختص ببعض الشروط المرتبطة بطبيعة كونه مؤجل الثمن ومتعدد الأجل، وبالتالي عرضة للخطر.

إن المتقدمين من الفقهاء لم يفردوا التمويل بالتقسيط باب مستقل، بل جرى الكلام عنه في مواضع متفرقة من أبواب العقود والتمويل، وتبعا لذلك فلن تعثر على ذكر شروط هذه العملية في موضوع واحد. والتمويل بالتقسيط يعتبر نوعاً من أنواع العقود والعملية المصرفية الخاصة، لذا لابد أن تتوافر فيه شروط اللازمة لانعقاد هذه العقود من

٢٥ محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن، نور الدين السندي، **سنن النسائي حاشية الإمام السندي**، (بيروت لبنان: دار المعرفة، ط ٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، كتاب البيوع باب البيع إلى الأجل المعلوم، رقم الحديث: ٤٦٤٢، ط٣، ج ٧، ص٩٣٣.

٢٦ انظر: المرجع السابق، ط٣، ج ٧، ص٩٣٣.

المشروعية، والأهلية، والتراضي، والمحل، والسبب، والعلم بالمبيع والثمن، والملك أو الإذن، وإمكان التسليم، وانتفاء الجهالة والغرر والربا، وغير ذلك من شروط الانعقاد والصحة والنفاذ واللزوم، كما يجب أن يتضمن الشروط والقواعد الخاصة في صيغة التقسيط التي تتعلق سواء بالصيغة أو العقد، والعاقدين، والمحل العقد، ولا يختلف التمويل بالتقسيط مع عقود المعاملات الإسلامية.[٢٧]

وبالإضافة إلى ذلك هناك شروط خاصة للتمويل بالتقسيط وهي التي تحتاج إلى تفصيل على النحو الآتي:

أولا: ألاّ يكون التمويل بالتقسيط ذريعة إلى الربا

إن التمويل بالنظام التقسيط يعد من أحد الأساليب التمويلية التي تؤدي تسديد التزامات المالية مقسم على أقسام متتالية وأزمان محددة، ولذلك يشترط فيه أن يكون التمويل خالياً من الربا المحرم، ويكون في نهاية العقد حصول المتموّل على الأشياء أو المنفعة المرغوبة. وقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « الشراء على ثلاثة أنواع؛ أحدهما: أن يشتري السلعة من يقصد الانتفاع بها، كالأكل والشرب واللباس والركوب والسكنى ونحو ذلك، فهذا هو البيع الذي أحله الله. والثاني: أن يشتريها من يقصد أن يتجر فيها، إما في ذلك البلد، وإما في غيره، فهذه هي التجارة التي أباحها الله. والثالث: أن لا يكون مقصوده لا هذا ولا هذا، بل مقصوده دراهم لحاجته إليها، وقد تعذر عليه أن يستلف قرضاً أو سلماً؛ فيشتري سلعة ليبيعا ويأخذ ثمنها، فهذا هو «التورق» وهو مكروه في أظهر قولي العالماء».[٢٨] وذلك لأنه تقرر من قواعد الشرع الحكيم أن للوصول أحكام المقاصد، فإذا حرم الله شيئًا حرم جميع الوسائل والذرائع التي تفضي إليه.[٢٩]

ثانيا: أن يتفق المتعاقدان على نوع العقد

إن تعيين نوع العقد عند التعاقد في المعاملات أمر مهم، لذا يشترط فيها الموافقة على نوع العقد بين المتعاقدين خلال التعامل بالتمويل بالتقسيط، كالتمويل مبني على عقد البيع أو الإجارة أو غيرها، وذلك يحقق على الحقوق والواجبات كلا الطرفين ويبعد عن الخصومة

٢٧ انظر: عادل عبد الفضيل عيد، **البيع بالتقسيط في الاقتصاد الإسلامي**، (الاسكندرية: دار الفكر الجامعي، د. ط، ٢٠٠٨م)، ص٥٣١-٦٣١.

٢٨ ابن تيمية، **مجموع فتاوى**، ج ٢٩، ص ٢٤٤.

٢٩ انظر: سليمان بن عبد الله بن عبد العزيز القصير، **أحكام الدين دراسة حديثة فقهية**، (الرياض: كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٥م)، ص ٣٧.

والتعارض إذا يحدث فيها مشكلة. فيمكن تعيين العقد من بداية العقد، ثم توثيقه بالشهادة والكتابة، لأن في الأحيان أن العقود مكتوبة مثلما هو الحال عند شراء أو إيجار بيت، إلا أن النسبة الغالبة من العقود تكون شفهيا.

ثالثا: أن يكون الالتزامات المالية دينًا لا عينًا

ويشترط في عملية التمويل بالتقسيط أن يكون الاتزامات المالية المؤجلة دينًا موصوفًا في ذمة المتوّل أو العميل، ولا يصح التأجيل في الأعيان إذ لا يثبت في الذمم. وقد وضع في كتاب درر الحكام شرح مجلة الأحكام أنه: «يصح البيع بتأجيل الثمن وتقسيطه، بشرط أن يكون:. . ديناً لا عيناً. [٣٠] وبالإضافة من قول الكساني: «ومن الشروط الفاسدة: شرط الأجل في المبيع العين، أو الثمن العين». [٣١] بناء على ذلك، لا يصح تأجيل الأعيان في التمويل بالتقسيط، لأن التأجيل يناسب الأديان ولا الأعيان، ولحاجة الناس إلى الديون ولا في الأعيان، وبذلك سيترتب في الأعيان على الفساد والهلاك، ويتعذر بالتلف فيكون الغرر، لذا لابد من أدائها بذاتها.

رابعا: أن لا يكون المعقود عليه من الأصناف الربوية التي لا يجوز بيعها مؤجلاً

فإن كان البدلان مما يجري بينهما ربا النسيئة، بأن كان من السلع التي يجمعها قدر الوزن أو الكيل، أو الثمنية، أو القوت، أو الطعام، كالذهب والفضة، أو القمح بالشعير، أو عملة بأخرى (بدل الصرف أو الصرف الآجل)، أو ثمن مسلم فيه في بيع السلم، فيشترط حينئذ حلول البدلين، والتقابض في المجلس؛ سد الذريعة الربا. [32] لذلك أن يشترط في التمويل بالتقسيط اختلاف المال الذي يتم مبادلته عاجلاً عن المال الآجل، لأن المال الربوي يتطلب التماثل والقبض في مجلس العقد، عند بيع شيء من نوعه. فدليل على لزوم هذا الشرط، حديث عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فإذا اختلف هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد». [٣٣]

---

٣٠ علي حيدر، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، ج ١، ص ٤٩١.

٣١ علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، ١٩٨٢م)، ج ٥، ص ٤٧١.

٣٢ انظر: الإبراهيم، **حكم بيع التقسيط في الشريعة والقانون**، ص٧٠٢، وأحمد بن حسن أحمد الحسني، **بيع التقسيط بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الاسلامي**، (أسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د. ط، ١٩٩٩م)، ص٥٢.

٣٣ مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، رقم الحديث: ٧٨٥١، ج ٣، ص

خامسا: أن يكون المعقود عليه له المنفعة

وذلك لأن التمويل بالتقسيط من العقود المعاوضات التي لا تتم إلا بتراضي بين الطرفين، والرضا يمنع المنازعة والمشاقة، ولذا يشترط في كون المعقود عليه له منفعة معلومة، ومتقومة، لأن الرضا لا يتم إلا علم العاقدين على محل العقد. وذلك باتفاق الفقهاء على أن اشتراط العلم بالمنفعة علماً ينفي الجهالة والغرر.[٣٤] وأيضا أن تكون المنفعة له قيمة مالية في مقابلها، وفقدان قيمتها يؤدي إلى عدم صحة العقد، لأن الأشياء إذ لم يكن فيها نفعٌ في الواقع لا يمكن الانتفاع بها، وأضاف ذلك شرط القدرة على تسليم المنفعة، وهذه الشروط متفق باتفاق الفقهاء مع أنهم يختلفون في التنفيذ على الواقع والأعيان.[٣٥]

سادسا: أن يكون مقدار الدين وأجل تسديده معلوماً

مما لا يخفى علينا، أن مقدار الدين وأجل دفعه يعد من العنصر الأساسي في التمويل بالتقسيط، وذلك يشترط للدين والأجل لتسديد كل قسط معلومًا عند كلا الطرفين، لأن جهالته يسبب فساد العقود والنزاعات.[٣٦] فوجوب العلم بالأجل في كل عقد يوجد فيه محل اتفاق بين العلماء،[٣٧] ويقول الرسول في حديثه: «من أسلف في شيء، ففي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم»،[٣٨] وهذا يحقق على تحديد مقدار الدين (الثمن) من بداية العقد إلى نهايته حسب المتفق بين الطرفين، وأضاف إلى تعين الأجل المحدد في سداد أقساط الدين أو الالتزامات المالية في التمويل بالتقسيط.

سابعا: ألا ينطوي السعر على غبن فاحش

وتعريف الغبن الفاحش هو: «ما زاد على عشر قيمة المثل وقت التصرف»،[٣٩] فالزيادة

١١٢١.

٣٤ انظر: عبد العزيز بن صالح الدميجي، **تمويل الخدمات دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية**، (الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٤١هـ/ ٢٠١٩م)، ص ٣٥١-٤٥١.

٣٥ انظر: المرجع السابق، ص ٤٠١.

٣٦ انظر: الإبراهيم، **حكم بيع التقسيط في الشريعة والقانون**، ص ٣٣١.

٣٧ انظر: عبد الله سلطان قائد شداد، «عقد البيع بالتقسيط مع زيادة الثمن وتطبيقاته على بنك التضامن الإسلامي اليمني الدولي وبنك إسلام ماليزيا دراسة تحليلية تطبيقية مقارنة بالفقه»، (بحث متطلب مقدم لنيل درجة الماجستير في القانون (المعاملات المالية) في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ٢٠١١م) ص ٢٨.

٣٨ البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، رقم الحديث: ٢٢٤٠، ج٣، ص ٥٨.

٣٩ الجريدة الرسمية اليمنية، **القانون المدني اليمني**، (صنعاء: مكتبة خالد بن الوليد، د. ط، ٢٠٠٧م)، المادة ٢٦، ص ٩.

الفاحشة في ثمن السلعة المبيعة بالتقسيط تعتبر من الغبن، وبذلك قد ينطوي السعر المؤجل أو المقسط على زيادة عن الثمن الحال، ولكن إذا تم تحديد هذا السعر واثباته في الذمة، فلا يجوز زيادته لأي سبب كان.[٤٠] فالواجب مراعاة التقريب بين العوضين بما يتمشى مع أعراف وعادات السوق التي تخضع لقانون العرض والطلب. فينبغي أن لا يغبن صاحبه بما لا يتغابن به في العادة، ومن قنع بربح قليل كثرت معاملاته، واستفاد من تكرارها ربحا كثيرًا، وبه تظهر البركة.

ثامنا: أن يشترط الكتابة في التمويل بالتقسيط

ينبغي للمتعاقدين أن يشترطا بالكتابة في عملية التمويل بالتقسيط، لأنها تثبت الشرط والاتفاق الصريح، الذي يستدل عليه بعقد مكتوب، أو بشهادة الشهود، كما يمكن إثباته بالعرف التجاري السائد، أو العادة المستقرة بين المتعاقدين، إلا أنه مع ذلك فقد ورد في آية الدين أمر بالكتابة، وقول تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة الآية: ٢٨٢)، وهو أمر عام يشمل كل معاملة فيها دين، فيدخل في حكمها الدين الناشئ عن صيغة التقسيط.[٤١] فإن من حكمة النص تقتضي توثيق العقد بالكتابة، لتحقيق غاية الأمر، والتي تتوفر العدل والمصلحة للمتعاقدين، وتوثيق الشهادة وإمكان إقامتها، والنفي الشك والمنازعة بين المتعاقدين.

تاسعا: أن لا يكون زيادة الدين عند التأخر في سداد الأقساط

إن الالتزامات المالية نتيجة عملية التمويل بالتقسيط تتعلق بالذمة إلى آجال محدودة، فإنه دين يتعلق بالذمة لا تبرأ إلا بوفائه، فإذا تأخر المدين عن سداد الأقساط، أو عجز عن سدادها فلا يجوز الزامه بأي الزيادة عن الدين بشرط أو بدونه، وهو يعتبر من الربا المحرم. وذلك قد قرر مجمع الفقه الإسلامي: «إذا تأخر المشتري المدين في دفع الأقساط على الموعد المحدد؛ فلا يجوز الزامه أي الزيادة عن الدين بشرط سابق أو بدون شرط، لأن ذلك ربا محرم».[٤٢] ولكن إذا كان المدين له عذر عن أداء الأقساط بسبب عجزه أو الإعسار والإفلاس فالواجب عليه حينئذ إنظاره إلى أن يوسر ويتمكن من الأداء، وقد قرر مجمع

---

٤٠ انظر: الحسني، **بيع التقسيط بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الاسلامي**، ص ٦٢.

٤١ انظر: الفضيل عيد، **البيع بالتقسيط في الاقتصاد الإسلامي**، ص ٠٦١.

٤٢ عبد الحميد نظام الدين، «حكم زيادة السعر في البيع بالنسيئة»، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، (جدة: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، د. ط، ١٩٩٠م)، ص ٧٤٤.

الفقه الإسلامي بجدة: «ضابط الإعسار الذي يوجب الإنظار ألا يكون للمدين مال زائد عن حوائجه الأصلية يفي بدينه نقدًا أو عينًا». [٤٣] وقول تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة الآية: ٢٨٠)، ففي هذه الحالة لا يجوز أن يفرض عليه زيادة مقابل الإنظار ولا المطالبة على تعويض عقوبات مالية عند التخلف عن السداد أو التأخير.

صورة التمويل بالتقسيط في المصارف الإسلامية

مما لا شك فيه، أن التمويل بالتقسيط في العصر الحاضر قد انتشر انتشارًا كبيرًا في المجتمع خاصة في المؤسسات المالية، وقد ساعد على انتشار هذه الصيغة التنافس التسويقي لدى شركات الإنتاج ومحاولة رفع معدلات الأرباح، فصيغة التقسيط أسلوب من أهم الأساليب المتبعة في التمويل. وتبيّن من خلال تعريف التمويل بالتقسيط في السابق، يظهر لنا أنه يشبه تعريف البيع بالتقسيط، حيث أن كليهما يدل على دفع الثمن مؤجلاً وتسديده مقسماً على أقسام ومقادير وحصص معلومة، ولكنهما يختلفان في المعنى مع أن التمويل بالتقسيط أعم من البيع بالتقسيط. فيشمل التمويل بالتقسيط على أساس البيع بصيغة التقسيط، ويتخذ التمويل بالتقسيط على صورة متعددة من حيث التطبيق، وفي مضمونها وحكمها قد تختلف أو تتفق؛ لذا سيقوم الباحث ببيانها فيما يلي.

الصورة الأولى: التمويل بالتقسيط ناتجة عن عقد القرض

إن العلاقة التمويلية بين طرفين حيث أن يطلب أحدهما العميل- الحصول على التمويل، فيقوم طرف الآخر المصرف- بتوفير الموارد النقدية لغرض الاستهلاك للحاجات الشخصية أو لغرض الاستثمار لتكون رؤوس الأموال الجديدة التي تدافع على بقاء واستمرار الشركات التجارية، وهذا التمويل مبني على أساس القرض، فتسديد المقترض الالتزامات المالية على طريقة التقسيط وهي رد القرض على دفعات متتالية وأزمان محددة.

وقد جعل التمويل الربوي النقود كسائر السلعة التي تخضع لعوامل العرض والطلب، ويشترط فيه الزيادة مقابل الأجل سواء كانت تلك الزيادة مشروطة في بداية التمويل حسب اتفاقية الطرفين (الجدولة الملزمة) أو بسبب تأخر رد الدين (غرامات التأخر)، ويلتزم المقترض رد القرض مع الزيادة المشروطة حسب الأزمان المتفق عليها،

٤٣ المرجع السابق، ص ٨١٢.

وذلك العائد المحدد ينبع من عملية التمويل المقدمة. [٤٤] وأما في التمويل الإسلامي يسدد المقترض المال دون أن يتقاضى أي مقابل عند إعادة المال، أو دون الزيادة المالية في القرض، ومنه ما يعرف بالقرض الحسن الذي يعتبر من التبرعات وليس المعاوضات ويشترط إعادة مثله ويحرم فيه الزيادة، ويسمح القرض من النقود أو الأشياء، وحيث يتم ذلك فقط في المصارف الإسلامية والمؤسسات المالية الإسلامية. [٤٥]

الصورة الثانية: صورة التمويل بالتقسيط ناتجة عن عقد البيع

إن التمويل لا يمكن فصله عن عقوده السلعة المرتبطة به، فمِنْ حق الممول يستحقه العائد لقاء الأجل، وأيضا لابد امتلاكه في السلعة كما في عقد البيع، أو لابد بتصنيعها كما في عقد الاستصناع، أو التزامه مراعاة وجودها في وقت معين كما في عقد السلم، وأضاف ذلك إلى مراعات مخاطرها في كل العقد.

ويعد التمويل بالتقسيط على أساس البيع من الأعمال المصرفية التي تقدمها المصارف التقليدية والمصارف الإسلامية، إلا أن المصرف الإسلامي - في إجراء هذه العملية- لابد أن تلتزم بالقواعد والضوابط الشرعية. وهذه العملية مؤسسة على طلب العميل لشراء السلعة المعينة من المصرف، فلذا قام المصرف على شراء سلعة مطلوبة نقدًا ثم بيعها للطرف الذي يحتاجها، وأداء الثمن مؤجلاً بعضعه أو كله على أقساط منتظمة ومحددة خلال مدة العقد، وهذا ما يسمى من علمية البيع بالتقسيط. أما قيام المصرف لشراء السلعة المطلوبة يعتبر من علمية التمويل لتوفير السلعة المحتاجة، ثم بوعد المشتري شراء السلعة مرابحة كان أو غيرها، حيث أن يدفع العميل الثمن على دفعات حسب امكانيته المالية. [٤٦] ويتخذ صورة التمويل بالتقسيط على أساس البيع بعدة أشكال منها: بيع التقسيط، بيع المرابحة، وبيع الاستصناع.

---

٤٤ انظر: علي محمد أحمد أبو العز، **الابتكار في صيغ التمويل الإسلامي**، (مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية، ط ١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٦م)، ص ٥١.

٤٥ القرض الحسن: «هو ذلك القرض الذي يمنحه الشخص لآخر، دون أن يتقاضى في مقابل هذا القرض منافع مادية»، انظر: غسان قلعاوي، **المصارف الإسلامية ضرورة عصرية**، (دمشق: دار المكتبي، ط ١، ١٩٩٨م)، ص ٤٤١، وسامر مظهر قنطقجي، **صناعة التمويل في المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية**، (سوريا: دار أبي الفداء العالمية للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٣٥م)، ص ٨١٢.

٤٦ انظر: عدنان محمد سليم سعد الدين، «بيع التقسيط وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي»، (رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في الفقه الإسلامي في جامعة دمشق، ٢٠٠٨م)، ص ١٦٢.

الصورة الثالثة: صورة التمويل بالتقسيط ناتجة عن عقد الإجارة

ويمكن أن يكون التمويل بالتقسيط ناتجاً عن عقد الإجارة، كأن يسدد أجرة العين المؤجرة على دفعات وأقساط منتظمة حسب الاتفاق بين عاقدين، فمثلا كأن يستأجر شخص سيارةً أو بيتًا، بحيث يسدد المستأجر الأجرة المعلومة في أوقات معينة وجعلها مقسطاً إلى أجزاء معلومة خلال مدة العقد.

فالإجارة لها طبيعة خاصة، وهي تمويل مالي وإجارة في وقت واحد، فإنه بالنظر إلى العلاقة بين المؤجر والمستأجر، وتسهيل عملية شراء العين المرغوبة للواعد بالاستئجار، وإجارتها له بأجرة مقسطة، ومن ثم أيلولة ملكية العين المؤجرة للمستأجر في نهاية المدة، أو حسب الاتفاق، هي علاقة تمويل مالي، وهي علاقة إجارة حيث ارتباطها بالمنفعة وتطبيق أحكام الإجارة على العقد المبرم بين المموّل والمتوّل.[٤٧]

الصورة الرابعة: صورة التمويل بالتقسيط ناتجة عن عقد المشاركة

إن التمويل الذي يؤول إلى علاقة تمويلية بين الممول والمتمول يقوم على أساس عقد المشاركة، وفي حين يتضمن شركة بين طرفين إلى علاقة تشاركية مبنية على أساس تعاون رأس المال والعمل في مشروعات تجارية، ويسهم كل منهما على بيان توزيع الربح، ويتحمل كل منهما الخسارة إن وجدت- بقدر حصته في الشركة، ولا تنقطع صلة الممول في موضوع العقد في عقود المشاركات حتى نهاية العقد.

ويمكن أن يكون التمويل بالتقسيط ناتجاً عن عقد المشاركة، كأن يسدد أحد طرفين حصة الطرف الآخر على صورة تدريجية منتظمة، وقد يكون التمليك منجماً على أقساط متعاقبة. وذلك سميت بالمشاركة المتناقصة لأن اشتراك طرفين أو أكثر في رأس المال، شراكة بشرط أن يكون لأحد الأطراف شراء حصص الأطراف الأخرى على دفعات، وكلما اشترى شيئًا من حصة غيره زادت أرباحه بنسبة ما اشتراه، ونقصت حصة الآخر بنسبة ما باعه له، حتى يشتري كامل حصة غيره في الشركة، وعندئذ تخلص الشركة كلها له.[٤٨] وأيضا يمكن نسميه بالمشاركة المنتهية بالتمليك، لاشتماله في البداية على صورة عقد

---

٤٧ منذر قحف، **مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي**، (جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ط ٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ٦٢-٧٢.

٤٨ انظر: محمد رواس قلعه جي، **المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الفقه والشريعة**، (بيروت: دار النفائس، د. ط، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ص٧٠.

الإيجار، وتضمنه في النهاية حقيقة عقد البيع، وتنتقل الملكية تلقائيًا بأداء آخر قسط من هذه الأقساط، فلا تنتقل ملكيته إلى المشتري إلا بعد سداد الثمن المقسط كاملاً، ويصبح المشتري مالكًا للمبيع.[٤٩]

بملاحظة هذه الصور السابقة، **يرى الباحث** لابد للراغب في المعاملة بصيغة التقسيط أن يراعي وأن يقف طويلاً ويفكر على الأداء في سداد الأقساط وينظر في عواقب الأمور مقدرًا أسوأ الاحتمالات؛ لعل ذلك يكون مانعًا له من الدخول في هذا النفق الذي متى ما دخله لا يعلم متى يخرج منه، وكيف يخرج منه. حتى لا يتجاوز الأمر هذا الحد ويلجأ الدائنون إلى المرافعات في المحاكم، وقد يصل الحال إلى غياهب السجون. وكم تعرض في المحاكم من قضايا تقسيط توقف صاحبها عن السداد لعجزه، وفي بعض الأحيان تصل به الحال إلى أن تكون الأقساط المطالب بها شهريًا أكثر من مرتبه فأبطأ له السداد.

الخاتمة

بعد أن بذل الباحث جهده في المطالعة والدراسة التفكير والتحليل، تواصلت الدراسة إلى بأن أهمية التمويل بالتقسيط في المصارف الإسلامية يعتبر من النواة الأساسية لاستمرار المؤسسة المالية في نظمها ونموها، وتعتمد عليها المؤسسة في توفير مستلزماتها الانتاجية وتسديد جميع مستحقاتها ونفقاتها، ولذلك لا يمكن لأي مؤسسة مالية أن تحقق أهدافها دون هذا العنصر الحيوي. فتحقق أن صيغة التقسيط أسلوب من أهم الأساليب المتبعة في التمويل، والتي تطورت أساليبها وتوسعت مجالات تطبيقاتها في عصرنا الآن، وأكثر استخداماً في المصارف الإسلامية، حيث يقوم بتمويل الأشخاص والجماعات وتوفير السيولة النقدية لهم بأسلوب سهل ويسر ومبسط، وبطريقة شرعية كبديلة عن القرض الربوي المحرم. بالإضافة إلى صورة التمويل بالتقسيط المطبقة في المصارف الإسلامية على أن تكون ناتجة عن عقد القرض، وعقد البيع، وعقد الإجارة، وعقد المشاركة.

---

٤٩ انظر: حسن علي الشاذلي، «الإيجار المنتهي بالتمليك»، **بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الخامسة**، (الكويت: مجلة المجمع العدد ٥، ج٥ ١٤٠٩م)، ص٥١٦٢، ، ورفيق يونس المصري، **بيع التقسيط تحليل فقهي واقتصادي**، (بيروت: دار الشامية ، ط ٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص ٠٣.

المصارد والمراجع:

الإبراهيم، محمد عقلة. (٨٠٤١هـ/٧٨٩١م). **حكم بيع التقسيط في الشريعة والقانون**، ط ١، الأردن: مكتبة الرسالة الحديثة.

ابن حجر الحنبلي، أحمد بن علي. (٩٧٣١هـ). **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، د. ط، بيروت: دار المعرفة.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. (٤١٤١هـ/٤٩٩١م). **تفسير القرآن العظيم**، المحقق: محمد حسن، ط ١، دار الفكر.

ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين. (د. ت). **لسان العرب**، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، ط ٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

أبو العز، علي محمد أحمد. (٧٣٤١هـ/٦١٠٢م). **الابتكار في صيغ التمويل الإسلامي**، ط ١، مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية.

أبو سيد، صباح إبراهيم. (٨٠٠٢م). **أحكام بيع التقسيط في الشريعة الإسلامية**، الرسالة العلمية للماجستير في التربية الإسلامية من كلية التربية الإسلامية من جامعة القدس المفتوحة بفلسطين.

إرشيد، محمد عبد الكريم أحمد. (١٢٤١هـ/١٠٠٢م). **الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية**، ط ٢، الأردن: دار النفائس.

أفندي، علي حيدر خواجه أمين. (١١٤١هـ/١٩٩١م). **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، د. ط، بيروت: دار الجيل.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. (٢٢٤١هـ). **صحيح البخاري**، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط ١، دار طوق النجاة.

البهوتي، منصور بن يونس بن بن إدريس، (٩٩٩١م). **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

التركي، سليمان بن تركي. (٤٢٤١هـ/٣٠٠٢م). **بيع التقسيط وأحكامه**، د. ط، رياض: دار

اشبيليا.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك. (٨٩٩١م). **الجامع الكبير - سنن الترمذي**، المحقق: بشار عواد معروف، د. ط، بيروت: مكتبة النهضة العربية.

الجريدة الرسمية اليمنية. (٧٠٠٢م). **القانون المدني اليمني**، د. ط، صنعاء: مكتبة خالد بن الوليد، المادة ٢٦.

جي، محمد رواس قلعه. (٠٢٤١هـ/٩٩٩١م). **المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الفقه والشريعة**، د. ط، بيروت: دار النفائس.

الحسني، أحمد بن حسن أحمد. (٩٩٩١م). **بيع التقسيط بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الاسلامي**، د. ط، أسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.

الحسيني، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق، أبو الفيض، مرتضى الزبيدى. (٥٨٣١هـ/٦٢٩١م). **تاج العروس من جواهر القاموس**، المحقق: إبراهيم الترزي، د. ط، الكويت: دار الهداية.

الدبو، إبراهيم فاضل. (٠٩٩١م). «بيع التقسيط»، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة السادسة، ج ١.

الدسوقي، محمد ابن أحمد. (٣٠٠٢م). **حاشية الدسوقي**، ط ٢، القاهرة: المكتبة العصرية.

الدميجي، عبد العزيز بن صالح. (٩٤٤١هـ/ ٩١٠٢م). **تمويل الخدمات دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية**، ط ١، الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع.

الدين، عبد الحميد نظام. (٠٩٩١م). «حكم زيادة السعر في البيع بالنسيئة»، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، د. ط، جدة: مجلة مجمع الفقه الإسلامي.

سعد الدين، عدنان محمد سليم. (٨٠٠٢م). **بيع التقسيط وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي**، رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في الفقه الإسلامي في جامعة دمشق.

السندي، محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن، نور الدين. (٤١٤١هـ/ـ٤٩٩١م).

سنن النسائي حاشية الإمام السندي، ط ٢، بيروت لبنان: دار المعرفة.

شداد، عبد الله سلطان قائد. (١١٠٢م). **عقد البيع بالتقسيط مع زيادة الثمن وتطبيقاته على بنك التضامن الإسلامي اليمني الدولي وبنك إسلام ماليزيا دراسة تحليلية تطبيقية مقارنة بالفقه**، بحث متطلب مقدم لنيل درجة الماجستير في القانون (المعاملات المالية) في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

الصاوي، أحمد بن محمد. (٩٨٩١م). **حاشية الصاوي على الشرح الصغير**، د. ط، د. ن.

عيد، عادل عبد الفضيل. (٨٠٠٢م). **البيع بالتقسيط في الاقتصاد الإسلامي**، د. ط، الاسكندرية: دار الفكر الجامعي.

الفيروز آبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. (٧٠٠٢/٥٦٢٤م). **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، ط ٨، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري. (٧٨٩١م). **المصباح المنير**، د. ط، بيروت: المكتبة العلمية.

قحف، منذر. (٥٢٤١هـ/ ٤٠٠٢م). **مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي**، ط ٢، جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب.

القزويني، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد. (د. ت). **سنن ابن ماجه**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، د. ط، دار إحياء الكتب العربية.

القصير، سليمان بن عبد الله بن عبد العزيز. (٥٠٠٢م). **أحكام الدين دراسة حديثة فقهية**، ط ١، الرياض: كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع.

قلعاوي، غسان. (٨٩٩١م). **المصارف الإسلامية ضرورة عصرية**، ط ١، دمشق: دار المكتبي.

قنطقجي، سامر مظهر. (٥١٠٢م). **صناعة التمويل في المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية**، ط ٢، سوريا: دار أبي الفداء العالمية للنشر والتوزيع.

الكاساني، علاء الدين. (٢٨٩١م). **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المصطفى، ابراهيم وأخرون. (٢٧٩١م) **المعجم الوسيط**، ط ٢، تركيا: دار الدعوة.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. (١٢٤١ هـ/ ١٠٠٢ م). **السنن الكبرى للنسائي**، المحقق: حسن عبد المنعم شلبي، د. ط، بيروت: مؤسسة الرسالة.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري. (د. ت). **صحيح مسلم**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

12

APAKAH WISATA RELIGI ITU HALAL? ANALISIS KEPATUHAN SYARIAH PADA RANTAI PASOK WISATA HALAL BERDASARKAN FATWA NO: 108/DSN-MUI/X/2016

Arna Asna Annisa[1, 2], Iskandar Iskandar[3]

[1]*Department of Islamic Economy and Halal Industry, Faculty of Graduate School, Gadjah Mada University*

[2]*Faculty of Islamic Economics and Business, UIN Salatiga*

[3]*Institute of Social Sciences, Dokuz Eylül University, Izmir, Turkey*

Abstrak

Fatwa MUI merupakan rujukan terhadap pelaksanaan berbagai aktivitas Muslim Indonesia. Kepatuhan syariah terhadap fatwa menjadi salah satu indikator kepahaman terhadap nilai syariah. Pariwisata halal yang sedang menuju konsepsi ideal, memiliki celah ketidaksempurnaan dalam pelaksanaannya. Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi sejauh mana rantai pasok wisata halal pada wisata religi memiliki kepatuhan syariah berdasarkan Fatwa No: 108/DSN-MUI/X/2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah. Dengan pendekatan studi kasus, penelitian ini mengambil Makam Sunan Muria Kudus sebagai objek penelitian. Dari penelitian yang sudah dilakukan, rantai pasok wisata halal memiliki tiga dimensi rantai pasok, yaitu sektor layanan syariah, sektor wisata halal, dan sektor biro perjalanan wisata syariah. Ketiga sektor dijalankan meskipun secara formal belum memiliki jaminan yang terukur mengenai nilai halal yang diterapkan. Hal ini dikarenakan keyakinan mendalam atas apa yang mereka lakukan tidak akan menyimpang dari prinsip syariah (*self claim halal*). Pada sektor layanan syariah, makanan bersertifikasi halal tidak menjadi prioritas, selain itu penginapan lebih banyak didominasi dengan *iguest house* yang memiliki komitmen lebih tinggi dalam menjalankan nilai syariah karena dikelola secara personal, yang mana masyarakat Muria memiliki karakter religiusitas yang baik. Sektor kedua yaitu wisata halal menunjukkan berbagai potensi wisata halal baik yang berupa fisik (makam Sunan Muria, air terjun, kebun kopi, dan sebagainya) serta non fisik (kearifan lokal buah parijoto, udara yang nyaman, dan sebagainya). Sektor ini juga memerlukan pengelolaan bisnis sehingga paket wisata yang ditawarkan

1 Corresponding author: arnaasnaannisa@mail. ugm. ac. id

menjadi bagian strategi untuk mengefisienkan bisnis serta mengoptimalkan keuntungan yang didapatkan. Sektor ketiga merupakan sektor biro perjalanan wisata syariah. Pada sektor ini, agen travel sudah menjalankan peran dan fungsinya cukup baik, meskipun begitu, diakui bahwa penyediaan makanan dengan jaminan sertifikasi halal serta penggunaan rekening syariah untuk transaksi masih menjadi pertimbangan mengingat efisiensi yang perlu dikalkulasi ulang atas penggunaan dua hal tersebut. Hasil tersebut dapat menjadi rujukan atas kepatuhan syariah berdasarkan fatwa MUI pada rantai pasok wisata halal. Selanjutnya dapat disusun kerangka kebijakan untuk memperkuat nilai halal pada rantai wisata halal sehingga performa Bisnis to Bisnis (B2B) industri ini dapat lebih optimal.

Kata Kunci: fatwa MUI, wisata halal, rantai pasok, ziarah, kepatuhan syariah

Pendahuluan

Dalam pariwisata global, konsep wisata halal semakin populer (El-Gohary, 2016). Relevansi mobilitas umat Islam dalam konteks perjalanan dan pariwisata global tidak dapat diabaikan (Stephenson, 2014). Pariwisata halal telah muncul sebagai pasar potensial yang sangat besar untuk bisnis sekaligus area potensial dari riset untuk akademisi dan peneliti profesional. Mengenali kepentingannya, negara non-Islam juga mulai untuk menyiapkan sumber daya untuk pelanggan pariwisata halal (Dewi et al., 2022). Bahkan negara-negara non-Muslim seperti Korea Selatan, Inggris, Singapura, dan Thailand mempromosikan wisata halal saat ini (Han et al., 2019). Pariwisata halal mengacu pada penyediaan produk dan layanan pariwisata yang memenuhi kebutuhan wisatawan Muslim, serta memfasilitasi ibadah dan persyaratan lainnya sesuai dengan hukum Islam. Hal ini dianggap sebagai subkategori wisata religi (El-Gohary, 2016) yang mengacu pada segmen pariwisata yang melayani kebutuhan wisatawan Muslim berdasarkan agama (Zulvianti et al., 2022).

Selain budaya dan religi, wisata halal juga berakar pada kualitas pelayanan. Hal ini karena kualitas layanan pada pelanggan tidak tergantung pada agama pelanggan. Semakin banyak pelanggan akan menambah keuntungan (Battour & Ismail, 2016; Rasul, 2019). Oleh karena itu, pariwisata halal cocok dengan praktik layanan pelanggan di mana saja tanpa batas apapun (Prayag, 2020).

Konsep wisata halal memiliki beberapa terminologi yang bisa memiliki makna sama sekaligus berbeda, seperti wisata religi, wisata Islam, wisata syariah, *halal destination*, dan wisata ramah muslim (*moslem friend-*

ly tourism) (Battour & Ismail, 2016; Prayag, 2020; Rasul, 2019). Mengingat bahwasanya wisata halal merupakan bagian dari wisata religi, namun juga tidak membatasi siapa yang menjadi penyedia jasa maupun pengguna jasa layanan wisata tersebut, maka dalam penelitian ini lebih memilih menggunakan terminologi wisata halal.

Di Indonesia, pariwisata berdasarkan prinsip syariah diatur dalam fatwa MUI No 108/DSN-MUI/X/2016. Terdapat beberapa ketentuan yang mengatur penyelenggaraan wisata syariah diantaranya yaitu pelaku dan akad yang digunakan, hotel syariah, destinasi, pengelolaan spa, sauna dan *massage*, biro perjalanan wisata, dan pemandu wisata. Fatwa ini menjadi rujukan bagi pelaku wisata syariah untuk menjalankan bisnisnya dengan prinsip dan ketentuan yang telah diatur. Memahami tata aturan dalam fatwa ini, maka sinergisitas dari hulu hingga hilir pada bisnis wisata halal merupakan ekosistem yang penting dalam menjalankan dan memberikan jaminan prinsip syariah pada rantai pasok wisata halal.

Rantai pasok adalah adalah serangkaian proses bisnis yang menghubungkan beberapa aktor untuk peningkatan nilai tambah dan mendistribusikannya kepada konsumen. Selanjutnya, setiap aktor dalam jaringan rantai pasok akan memberikan sumbangsih berupa input atau proses spesifik yang dapat meningkatkan nilai suatu produk (Zhang & Liang, 2011). Dalam perkembangannya, wisata halal melibatkan berbagai industri, mulai dari transportasi industri, penginapan, rekreasi, restoran, hingga akomodasi (Jaelani, 2017). Selanjutnya, membangun hubungan yang erat di antara anggota rantai pemasok akan membantu perusahaan meningkatkan kinerjanya (Topolšek & Dragan, 2016), mengurangi risiko yang mungkin muncul pada rantai pasokan (seperti mengurangi ketidakpastian permintaan dan penawaran dalam bidang jasa) (Lusiantoro et al., 2018; Nishat Faisal et al., 2006), dan meningkatkan kinerja rantai pasok (Narasimhan & Kim, 2002) yang mana hal ini akan bermuara pada pertumbuhan industri halal secara menyeluruh (Annisa, 2023).

Ziarah makam Sunan Muria di Kudus merupakan salah satu wisata religi yang menjadi rujukan peziarah untuk berkunjung pada salah satu wali dari sembilan wali di Jawa (Wali Songo). Sunan Muria yang merupakan putra dari Sunan Kalijaga menjadi tokoh penyebar agama Islam yang berhasil mengembangkan daerah pegunungan yang jauh dari peradaban Islam kala itu (digsa. id, n.d.). Dengan ketinggian 1600 dpl, Muria memiliki kondisi alam yang sejuk, banyaknya kebun kopi dan *coffeeshop*, adanya air terjun Montel, Kali Banteng dan Mpetung, yang mana hal itu juga menjadi potensi

destinasi wisata.

Maraknya perkembangan wisata halal belum sepenuhnya didukung oleh perkembangan regulasi kepatuhan syariah. Hal ini dibuktikan dengan tertinggalnya regulasi di sektor pariwisata. Kondisi ini mengakibatkan sering terjadinya pelanggaran kepatuhan syariah di sektor pariwisata. Hotel-hotel yang mengklaim diri sebagai hotel syariah sebenarnya belum menerapkan persyaratan standar kepatuhan syariah (Mashuri, 2020).

Tinjauan literatur telah menunjukkan bahwa ada banyak studi tentang pengukuran sejauh mana bisnis wisata halal mengadopsi aturan dalam fatwa MUI No 108/DSN-MUI/X/2016, sekaligus menunjukkan ketidaksesuaian operasional bisnisnya dengan ketentuan fatwa (Bariroh, 2020; Sadiah, 2019; Wijaya et al., 2021; Yoni et al., 2021). Meskipun begitu, penelitian yang menjelaskan penerapan fatwa MUI pada hubungan dan kolaborasi rantai pasok wisata halal masih sangat terbatas. Oleh karena itu, penelitian ini dilakukan untuk memetakan bagaimana kepatuhan syariah sesuai dalam fatwa MUI tentang pariwisata syariah pada rantai pasok di lokasi wisata religi Muria. Selanjutnya, hasil penelitian dapat menjadi rujukan pemahaman ekosistem wisata halal untuk mengadopsi aturan syariah dalam operasional bisnis mereka.

Tinjauan Teori

1. Pariwisata Halal

Pariwisata dimaknai dengan kegiatan orang yang bepergian ke dan tinggal di tempat-tempat di luar lingkungan biasa mereka selama tidak lebih dari satu tahun berturut-turut untuk liburan, bisnis dan tujuan lainnya (Goeldner & Ritchie, 2012). Maka dari itu, pariwisata meliputi aktivitas orang (wisatawan) yang merupakan sisi permintaan dan adanya kegiatan/fasilitas untuk melayani wisatawan, serta hadirnya kebutuhan (tujuan) yang merupakan sisi penawaran (Battour & Ismail, 2016). Sedangkan Istilah halal berarti 'dibolehkan' menurut ajaran Islam (hukum syariah). Halal juga merupakan salah satu dari lima perbuatan (*alah-kam al-khamsa*h) yang mengkategorikan moralitas perbuatan manusia dalam Islam, hukum yang lainnya adalah Fardhu (wajib), Mustahabb (dianjurkan), Makruh (tidak disukai), dan Haram (dilarang) (Battour & Ismail, 2016).

Dari Perspektif Islam, halal sebagaimana didefinisikan di atas

mengacu pada setiap praktek atau kegiatan di pariwisata yang diperbolehkan menurut ajaran Islam untuk digunakan oleh umat Islam dalam industri pariwisata. Definisi menganggap hukum Islam (syariah) sebagai dasar untuk menyampaikan produk dan layanan pariwisata kepada sasaran pelanggan yang sebagian besar beragama Islam, seperti hotel syariah (*shariah compliant hotel*), Resor Halal, Restoran Halal, dan Perjalanan Halal. Dalam perspektif definisi diatas, lokasi kegiatan tidak terbatas pada dunia Muslim saja. Oleh karena itu, bidang ini juga termasuk layanan dan produk yang dirancang untuk pelancong Muslim di negara-negara non-Muslim, yang mana tujuan perjalanan wisata halal belum tentu agama, karena hal itu mungkin hanya salah satu motivasi umum yang dilakukan oleh wisman (Battour & Ismail, 2016).

Pariwisata dengan latar belakang budaya telah hadir selama berabad-abad (VORZSÁK, 2009). Wisata halal sendiri memiliki tujuan ekonomi, sosial, budaya dan agama (Henderson, 2009). Dalam bidang pariwisata halal, konsumen utama adalah Muslim (Battour & Ismail, 2016; Mohsin et al., 2016), namun tidak membatasi bahwa setiap orang ingin mendapatkan pengalaman dengan wisata halal.

Hukum dan peraturan halal merujuk hanya pada Al-Qur'an dan As-Sunnah, sebagaimana dirangkum oleh Al-Qaradawi (Supryadi et al., 2023). Namun, halal juga bisa berdasarkan kesepakatan para ulama (*ijma'*), inferensi analogis (*qiyas*), dan penalaran pribadi (*ijtihad*). Belum ada konsensus tentang standar pariwisata halal, tetapi elemen fundamentalnya meliputi kepatuhan terhadap hukum Islam yaitu etika berpakaian, fasilitas sholat, hiburan Islami, keteraksesan adzan, kepatuhan moralitas Islami, dan larangan alkohol, makanan haram, perjudian, larangan percabulan dan zina, pemisahan kebutuhan pribadi wisatawan muslim pria dan wanita, yang mana hal tersebut bertujuan untuk membuat umat Islam merasa aman, damai, dan nyaman (Battour & Ismail, 2016; El-Gohary, 2016; Supryadi et al., 2023). Fatwa MUI 108/DSN-MUI/X/2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah dapat menjadi rujukan apa saja ekosistem wisata halal yang harus terjaga.

2. Rantai Pasok Pariwisata Halal

Halal tidak statis tetapi dinamis, bergerak dari pendekatan produk halal menuju pendekatan rantai pasokan halal (*halal supply chain*) dan rantai nilai halal (*halal value chain*) (Tieman, 2011). Oleh karena itu, pengem-

bangan industri halal harus didukung oleh pengembangan rantai pasokan halal yang kuat, efektif dan efisien.

Menurut Tieman (2020), *halal supply chain* merupakan jaringan organisasi yang terhubung, saling bergantung, saling bekerja sama dan kooperatif untuk mengelola, mengendalikan dan meningkatkan aliran bahan dan informasi yang sesuai dengan prinsip umum syariah. Oleh karena itu rantai pasokan sangat penting dalam melindungi integritas halal dari sumber produksi ke titik konsumen pembelian (Ab Talib et al., 2022).

Menerapkan manajemen rantai pasokan adalah tanggung jawab pemilik merek, yang mana hal ini cukup menantang karena kompleksitas dan panjangnya rantai pasokan halal (Ali et al., 2021). Manajemen rantai pasokan bertujuan untuk mengendalikan risiko dan manajemen aliran rantai pasokan. Manajemen risiko halal telah menjadi disiplin penting dalam pasokan rantai halal menurut penelitian terbaru oleh Azmi et al. (2021), Khan et al. (2022), dan Fernando et al. (2022).

Rantai pasok pariwisata memiliki karakteristik penting yang sangat berbeda dari rantai pasok barang (Chen, 2009). Rantai pasokan klasik sebagian besar didasarkan pada manufaktur industri dan produk fisiknya, sedangkan rantai pasokan pariwisata terutama didasarkan pada jasa. Tapper et al. (2022) mengemukakan bahwa rantai pasok pariwisata melibatkan banyak komponen–tidak hanya akomodasi, agen wisata, transportasi, dan lokasi wisata, tetapi juga restoran, kerajinan tangan, produksi makanan, pembuangan limbah, dan infrastruktur pendukung pariwisata. Wang et al., (2022) menunjukkan bahwa inti dari rantai pasok pariwisata adalah daya tarik wisata, yang merupakan satu kesatuan yang mencakup desain produk wisata, proses produksi, dan penjualan, dan akhirnya mendukung wisatawan untuk mengunjungi dan menkonsumsi layanan jasa wisata.

Rantai pasok pariwisata halal membutuhkan koordinasi lebih kompleks untuk mengambil bentuk hubungan kontraktual antara masing-masing perusahaan untuk mencapai tujuan rantai pasok wisata halal, mulai dari akomodasi yang memiliki fasilitas ibadah, layanan destinasi wisata yang jauh dari hal-hal yang dilarang Islam, pengingat waktu sholat, hotel syariah, keramahan masyarakat, serta makanan dan minuman yang terjamin halal. Oleh karena itu, diperlukan rantai pasok pariwisata halal yang integral dan solid dari berbagai pihak untuk mem-

perhitungkan penuh dampak ekonomi, sosial, budaya dan lingkungan guna memenuhi kebutuhan pengunjung, mempertahankan keberlangsungan industri wisata, serta memberikan dampak positif pada pertumbuhan ekonomi (Babu et al., 2018).

3. Kepatuhan Syariah pada Fatwa MUI No 108/DSN-MUI/X/2016

Dalam konteks konsumen muslim, kehalalan suatu produk (barang/jasa) merupakan standar yang harus dipenuhi oleh produsen dan merupakan sesuatu yang tidak dapat ditawar karena erat kaitannya dengan pelaksanaan ajaran agama (syariah), yang menjadi hak konsumen muslim. Wisata halal termasuk dalam produk tersebut. Standar halal suatu produk ditunjukkan dengan adanya sertifikasi halal, bukan *self claim halal*, karena akan memberikan kepastian hukum dan perlindungan hukum bagi konsumen.

Kepatuhan syariah adalah keselarasan seluruh kegiatan ekonomi dan bisnis dengan ketentuan syariah. Kepatuhan syariah merupakan prasyarat terwujudnya kesejahteraan manusia, karena mengandung maslahah dalam syariah (Ba'li dalam Mashuri, 2020). Kepatuhan syariah terhadap industri halal merupakan perwujudan implementasi Islam secara menyeluruh dalam industri tersebut, mengingat bahwa setiap muslim diperintahkan untuk menjalankan agamanya secara kaffah. Jika kepatuhan dilanggar maka akan terjadi penyalahgunaan syariah. Oleh karena itu diperlukan pengukuran terhadap kepatuhan syariah sebagai bahan evaluasi dan rujukan kebijakan pengembangan industri halal pada umumnya.

Majelis Ulama Indonesia sebagai lembaga yang memberikan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan, telah mengeluarkan fatwa No. 108/DSN-MUI/X/2016 tentang Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah yang semestinya ditaati oleh seluruh pihak yang terlibat dari hulu-hilir pada industri wisata halal. Fatwa ini memiliki peran sebagai pedoman penyelenggaraan pariwisata syariah yang melibatkan beberapa unsur ketentuan (*Fatwa – Laman 5 – DSN-MUI*, n.d.), diantaranya yaitu:

a. Ketentuan terkait para pihak dan akad
b. Ketentuan hotel syariah
c. Ketentuan wisatawan
d. Ketentuan destinasi wisata

e. Ketentuan spa, sauna dan *massage*
f. Ketentuan biro perjalanan wisata syariah
g. Ketentuan pemandu wisata syariah

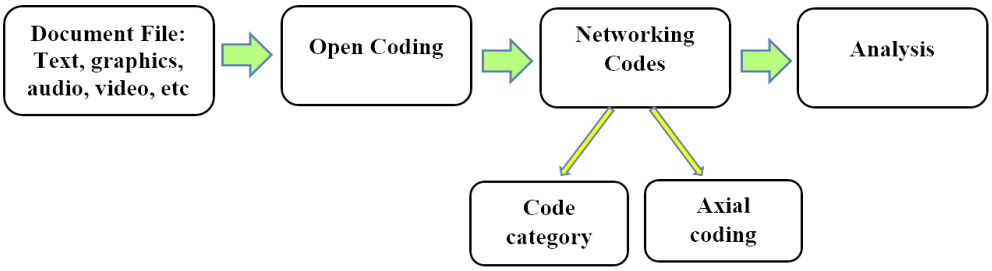
Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian eksploratif dengan pendekatan studi kasus. Lokasi wisata religi Sunan Muria menjadi objek penelitian mengingat bahwa destinasi ini memiliki posisi geografis yang berbeda dibanding lokasi wisata Wali Songo yang lain. Selain keberadaan makam Sunan Muria, maka kondisi alam yang sejuk, adanya sumber mata air murni, wisata air terjun, perkebunan kopi, keberadaan banyak *coffeeshop*, dan khasiat buah parijoto, merupakan beberapa potensi Muria sebagai daya tarik wisatawan untuk berkunjung. Dengan pertimbangan tersebut, maka terlihat bahwa wisata religi Sunan Muria bukan satu-satunya wisata halal yang dapat dikunjungi wisatawan. Hal ini pada akhirnya akan membentuk rantai pasok dari agen perjalanan, penyedia akomodasi, penginapan, hingga destinasi wisata.

Tabel 1. Narasumber Penelitian

Peran	Jabatan	Inisial
Penyedia Jasa	Biro Travel	Ja
	Pemilik I*guest house*	Ud
	Pedagang makanan	Sw
	Pengelola destinasi	Ko
Pengguna Jasa	Wisatawan	Ar

Peneliti menjadikan penyedia jasa dan pengguna jasa yang mewakili rantai pasok wisata sebagai narasumber penelitian. Melalui wawancara dan dokumentasi lain yang mendukung, data di analisis dengan aplikasi ATLAS. ti. Tahapan analisis data mengikuti tiga tahapan; tahap pertama adalah pengkodean data. Pada fase ini, peneliti membaca narasi teks, foto, video yang didapat selama penelitian dengan tujuan mengkode data ke dalam *code*. Proses pengkodean ini mengacu ke fokus penelitian dan menghasilkan kategori-kategori tertentu yang siap dianalisis lebih jauh. Di tahap kedua, peneliti akan menampilkan data yang sudah diolah dengan bantuan ATLAS. ti. Terakhir, peneliti akan menunjukkan dan mendiskusikan hasil temuan penelitian.

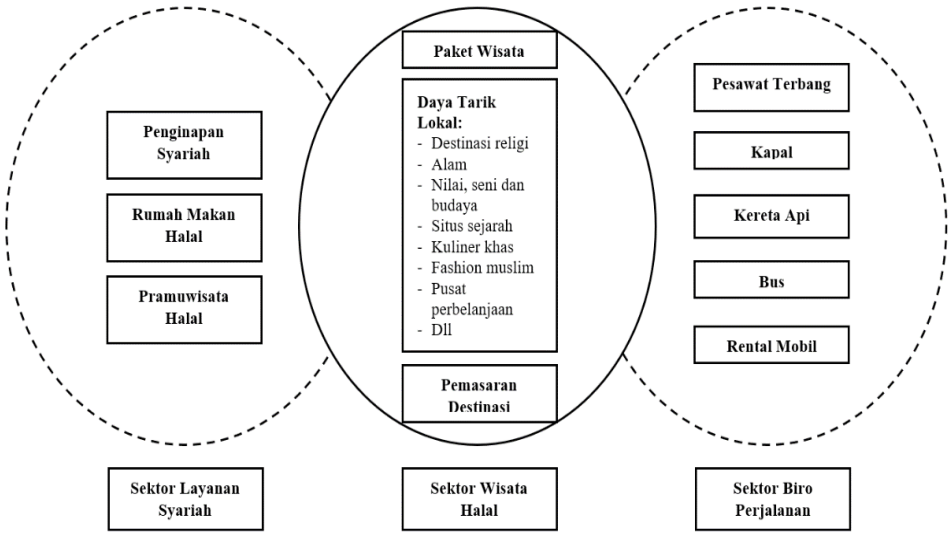


Gambar 1. Alur Analisis Data
Sumber: Annisa (2023)

Hubungan *axial coding* yang terbentuk dari kode-kode jaringan dianalisa lebih lanjut dengan menginterpretasikan *networking codes* dari penerapan ketentuan fatwa MUI pada operasional bisnis rantai pasok wisata halal. Sedangkan data sekunder dikumpulkan dari publikasi organisasi pemerintah, swasta, dan/atau masyarakat sipil yang berhubungan dengan fatwa MUI dan rantai pasok wisata halal. Bentuk data sekunder yang dijadikan sumber informasi dalam penelitian ini berupa jurnal ilmiah, laporan atau berita resmi lembaga.

Pembahasan

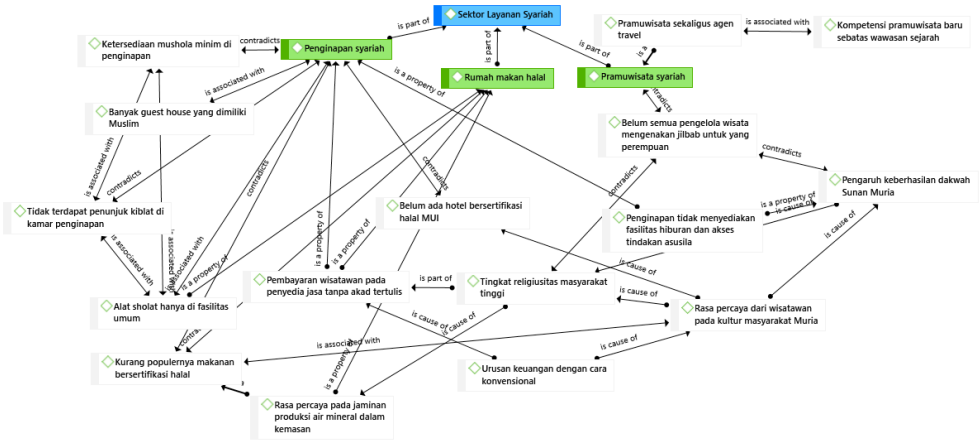
Pariwisata halal memiliki tempat yang menonjol dalam literatur pariwisata. Pertumbuhan industri ini berada pada tingkat 30% sejak 2016 (Kamin, 2019). Wisata halal menjadi salah satu bentuk wisata budaya karena lebih merupakan representasi dari Warisan Islam (Kessler, 2016). Wisata halal masih dalam masa pertumbuhan (Prayag, 2020), oleh karena itu masih terdapat kekurangan dalam penerapan prinsip syariah (Battour & Ismail, 2016; Hall et al., 2019; Rasul, 2019). Dalam praktiknya, wisata halal banyak mengambil variasi melintasi batas negara-negara Islam yang berbasis pada kepercayaan dan budaya, meskipun prinsip dasar yang diikuti tetap nilai "Halal" dan "Haram" yaitu, apa yang diperbolehkan dan tidak diperbolehkan (Yagmur & Aksu, 2020).



Gambar 2. Sektor Rantai Pasok Wisata Halal
Sumber: Diolah

Pariwisata, seperti semua rantai pasokan lainnya, beroperasi melalui hubungan bisnis-ke-bisnis, dan manajemen rantai pasokan dapat diterapkan untuk memberikan peningkatan kinerja keberlanjutan secara bersamaan dengan kinerja keuangan, dengan bekerja untuk meningkatkan optimalisasi operasi bisnis masing-masing pemasok dalam rantai pasokan. Perbedaan utama antara rantai pasokan pariwisata dan sektor lain adalah perjalanan wisatawan ke produk, dan produk yang mereka beli memiliki komponen layanan yang sangat tinggi – dengan kata lain, hal ini melibatkan lebih banyak komponen dalam produksi pengalaman wisata (Szpilko, 2017).

1. Sektor Layanan Syariah



Gambar 3. Analisis Sektor Layanan Halal
Sumber: Diolah

Penjelasan dari narasumber Sw menekankan bagaimana pentingnya bisnis wisata, terutama wisata halal yang harus memiliki jejaring kuat dengan anggota rantai pasok yang memiliki visi misi yang sama dalam memberikan jaminan halal. Jika satu rantai berhasil meningkatkan kinerja bisnisnya, maka rantai yang lain akan ikut pola perubahannya. Dikatakan lebih lanjut oleh Ja, rantai yang paling rawan adalah penyediaan makanan halal yang terkadang memiliki kendala ketika dalam perjalanan yang mana agen wisata tidak bisa selalu menemukan restoran yang telah bersertifikasi halal baik dari produk makanannya maupun jasa layanan restorannya. Selain itu, diakui Ja bahwasanya jika agen perjalanan menjamin ketersediaan makanan halal akan menjadi kurang efisien mengingat secara umum harganya yang relatif lebih mahal.

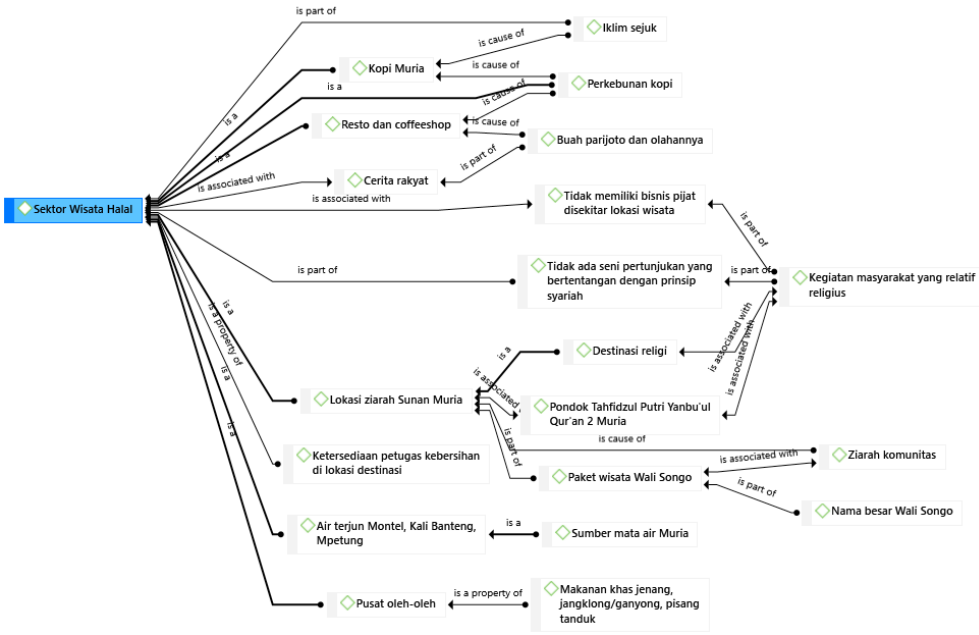
Hal menarik dari analisis data sektor layanan syariah ini adalah bahwasannya meskipun tingkat religiusitas keagamaan masyarakat Muria tinggi karena adanya interaksi langsung dengan Sunan Muria pada waktu lampau, hal ini tidak membuat produk makanan bersertifikat halal menjadi prioritas. Dijelaskan oleh Ar bahwa rata-rata makanan oleh-oleh yang dijual sepanjang wisata religi Makam Sunan Muria tidak memiliki logo halal. Hal ini juga disampaikan oleh narasumber Sw dan Ud. Keyakinan yang dalam yang dimiliki oleh masyarakat Muria menjadikan olahan makanan yang di-

produksi dipastikan halal.

Narasumber Ud sebagai pemilik i*guest house* mengakui bahwa di sekitar Muria hanya terdapat satu hotel besar, namun hotel tersebut belum bersertifikasi halal sehingga fasilitas seperti dalam ketentuan fatwa MUI pun belum terpenuhi. Dalam hal pelayanan dan jaminan operasional bisnisnya dengan prinsip syariah, Ud meyakinkan bahwa *iguest house* yang dimiliki oleh orang-orang Muslim memiliki komitmen lebih tinggi dalam memegang ketentuan fatwa MUI. Hal ini karena pengelolaan i*guest house* masih bersifat personal, sehingga kualitas dan jaminan kepada konsumen menjadi keutamaan dalam pelayanan jasa penginapan. Disisi lain, dijelaskan oleh narasumber Ar bahwasanya pembayaran dalam setiap transaksi masih menggunakan cara yang sedernaha, termasuk tidak adanya akad yang menjelaskan jenis transaksi yang sedang berlangsung.

Bagian ketiga dari sektor layanan syariah adalah pramusiwata atau pemandu wisata. Pada point ini, pramuwisata dipastikan memiliki wawasan prinsip syariah, tidak terkecuali bidang halal. Namun sayangnya, travel yang memberikan layanan perjalanan wisata ziarah merupakan perusahaan menengah, sehingga efisiensi SDM menjadi salah satu issue utama. Maka dari itu, petugas travel akan menjadi pramuwisata sekaligus yang akan membantu wisatawan memahami lokasi wisata. Yang mana mereka lebih menguasai wawasan dan sejarah.

2. Sektor Wisata Halal



Gambar 4. Analisis Sektor Layanan Halal
Sumber: Diolah

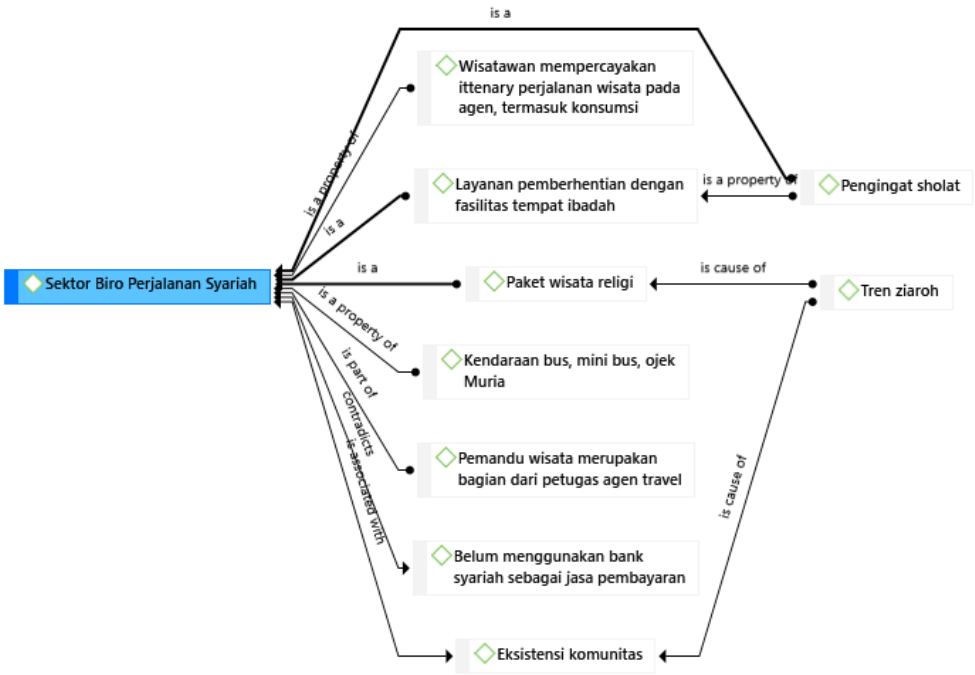
Pada rantai pasok sektor wisata halal, terdapat berbagai potensi yang dimiliki oleh tanah Muria. Wisata utamanya adalah makam Sunan Muria yang merupakan putra dari Sunan Kalijaga. Karomah Sunan Muria masih dipercaya meskipun beliau telah wafat. Hal itulah yang memotivasi para peziarah untuk melakukan kunjungan setiap waktu. Didalam kompleks makam, terdapat sumber mata air yang diyakini memiliki energi untuk menyembuhkan berbagai penyakit. Dari keterangan narasumber Ko, pengelolaan air mineral kemasan ini belum memerlukan sertifikasi MUI mengingat bahwa religiusitas masyarakat Muria tergolong tinggi, sehingga memberikan jaminan halal dalam setiap rangkaian produksi barangnya,

Lebih lanjut dijelaskan oleh Ja, Ud, Sw, dan Ko, bahwa Muria memiliki perkebunan kopi yang membuat kopi Muria cukup dikenal sebagai oleh-oleh khas. Selain itu terdapat faktor budaya cerita rakyat yang mana buah parijoto dipercaya sebagai salah satu buah yang memiliki khasiat yang bagus untuk seorang ibu hamil. Pisang tanduk, ganyong, lokasi air terjun Montel, Kali banteng dan Mpetung merupakan kearifan lokal sekaligus menjadi

daya tarik sendiri mengingat sudah kuatnya cerita rakyat yang berkembang tentang buah-buah tersebut. Selain itu, tersedianya fasilitas ibadah dan petugas kebersihan di lokasi-lokasi wisata menjadi nilai penting untuk perkembangan wisata halal yang dapat dikembangkan di Muria.

Dimensi sektor wisata halal ini tidak terbatas hanya pada potensi destinasinya saja, melainkan juga tentang bagaimana memunculkan paket wisata yang menarik bagi pengguna jasa wisata. Selain itu, diperlukan manajemen sektor wisata halal agar mampu memberikan kontibusi ekonomi yang selalu meningkat.

3. Sektor Biro Perjalanan Syariah



Gambar 5. Analisis Sektor Biro Perjalanan Syariah
Sumber: Diolah

Dalam lingkungan industri pariwisata yang sangat kompetitif, agen wisata telah terhubung erat untuk meningkatkan kemampuan efisiensi mereka (Dragan et al., 2015). Selain itu, biro perjalanan fokus membangun hubungan dekat dengan anggota lain di rantai pasokan untuk berbagi informasi, sumber daya, dan risiko (Golicic, 2003). Menurut Qrunfleh & Tarafdar

(2014), peningkatan rantai pasok berdampak positif mempengaruhi kinerja agen wisata. Oleh karena itu, dalam rantai pasokan pariwisata, perusahaan pariwisata perlu memperhatikan strategi kerjasama dengan pemasok, pelanggan, dan pesaing untuk bertahan dan berkembang (Frohlich & Westbrook, 2001). Berbagi informasi juga diperlukan dalam mengkomunikasikan sejauh mana informasi kritis dikomunikasikan kepada mitra dalam rantai pasok. Hal ini didefinisikan sebagai sistem ketertelusuran yang memfasilitasi penyebaran informasi di antara mitra rantai pasokan untuk tujuan meningkatkan kepuasan pelanggan akhir dari rantai pasokan. Membagikan informasi dapat mengurangi ketidakpastian permintaan dan penawaran, dan secara signifikan meningkatkan tingkat layanan rantai pasok. Diakui oleh narasumber Ja, Ud dan Ko bahwasanya bisnis pariwisata merupakan bisnis yang cukup menantang. Hal ini mengingat ada resiko ketidakpastian dari sisi penawaran juga permintaan. Resiko bencana alam merupakan salah satu yang harus dikelola agar bisnis dapat berjalan stabil. Oleh karena itu, komunikasi dan kerjasama yang baik diantara rantai pasok akan memiliki dampak positif dalam hal mengefisienkan dan mengoptimalkan peran masing-masing.

Dalam konsepnya, narasumber Ja bahwasanya paket wisata halal belum cukup dikenal di Indonesia. Akan tetapi nilai-nilai dalam penawaran paket wisata yang selama ini berlangsung sudah mengadopsi nilai-nilai halal, seperti memberhentikan wisatawan pada fasilitas umum yang memiliki tempat ibadah yang layak, memberikan jaminan halal pada makanan yang disajikan untuk wisatawan, serta mengupayakan peningkatan kemampuan pemandu wisata dengan prinsip syariah. Tren berwisata yang mengalami kenaikan secara global pun juga turut dirasakan di dalam negeri. Eksistensi komunitas salah satunya dibangun melalui kekompakan dalam program wisata religi secara bersama-sama.

Meskipun begitu, diakui oleh Ja bahwasanya transaksi keuangan masih menggunakan bank konvensional. Hal ini lebih disebabkan karena kenyamanan yang sudah terbentuk dengan bank yang dijadikan rekening perusaan agen wisata. Hal yang sama juga dijelaskan oleh narasumber Ar. Biro wisata sudah memberikan layanan yang baik dengan selalu memfasilitasi pelaksanaan sholat pada waktu-waktu sholat sepanjang perjalanan. Selanjutnya, memang benar bahwa bank konvensional masih menjadi dominasi penggunaan transaksi wisata Muria. Jika tidak melalui transaksi bank, maka pembayaran masih menggunakan cara konvensional dengan melakukan pembayaran cash langsung.

Kesimpulan

Kepatuhan syariah memiliki posisi yang sangat penting dalam industri pariwisata halal. Tanpa kepatuhan syariah, industri pariwisata halal tidak berbeda dengan industri pariwisata konvensional yang tidak menerapkan konsep halal. Oleh karena itu, masifnya perkembangan bisnis pariwisata yang menerapkan konsep halal harus direspons dengan adanya regulasi yang secara khusus mengatur kepatuhan syariah sesuai fatwa MUI No 108/DSN-MUI/2016. Dengan demikian diharapkan pelaksanaan dan pengawasan usaha tersebut sebagai jalan untuk menghindari segala bentuk penyalahgunaan syariah.

Rantai pasok wisata halal yang melibatkan aspek bisnis ke bisnis (B2B) dalam menjalankan bisnisnya, memiliki tiga dimensi rantai pasok, yaitu sektor layanan syariah, sektor wisata halal, dan sektor biro perjalanan wisata syariah. Dari penelitian yang sudah dilakukan, ketiga sektor dijalankan pada wisata religi Muria meskipun secara formal belum memiliki jaminan yang terukur mengenai nilai halal yang diterapkan. Hal ini dikarenakan keyakinan mendalam atas apa yang mereka lakukan tidak akan menyimpang dari prinsip syariah (*self claim halal*).

Pada sektor layanan syariah, penginapan lebih banyak didominasi dengan *guest house* yang memiliki komitmen lebih tinggi dalam menjalankan nilai syariah karena dikelola secara personal, yang mana masyarakat Muria memiliki karakter religiusitas yang baik. Sektor kedua yaitu wisata halal menunjukkan berbagai potensi wisata halal baik yang berupa fisik (makam Sunan Muria, air terjun, kebun kopi, dan sebagainya) serta non fisik (kearifan lokal buah parijoto, udara yang nyaman, dan sebagainya). Sektor ini juga memerlukan pengelolaan bisnis sehingga paket wisata yang ditawarkan menjadi bagian strategi untuk mengefisienkan bisnis serta mengoptimalkan keuntungan yang didapatkan. Sektor ketiga merupakan sektor biro perjalanan wisata syariah. Pada sektor ini, agen travel sudah menjalankan peran dan fungsinya cukup baik, meskipun begitu, diakui bahwa penyediaan makanan dengan jaminan sertifikasi halal serta penggunaan rekening syariah untuk transaksi masih menjadi pertimbangan mengingat efisiensi yang perlu dikalkulasi ulang atas penggunaan dua hal tersebut.

Referensi

Ab Talib, M. S., Ngah, A., & Kurniawati, D. (2022). *Theories in halal logistics and supply chain management research* (pp. 32–44). https://doi. org/10. 4324/9781003223719-5

Ali, M. H., Iranmanesh, M., Tan, K., Zailani, S., & Omar, N. A. (2021). Impact of supply chain integration on halal food supply chain integrity and food quality performance. *Journal of Islamic Marketing*, *ahead-of-print*. https://doi. org/10. 1108/JIMA-08-2020-0250

Annisa, A. A. (2023). Halal industries growth in Salatiga, Central Java, Indonesia. *Asian Management and Business Review*, 90–106. https://doi. org/10. 20885/AMBR. vol3. iss1. art8

Azmi, F., Musa, H., Chew, B. C., & Jagiripu, I. (2021). Supply risk management: A case study of halal food industry in Malaysia. *Uncertain Supply Chain Management*, *9*. https://doi. org/10. 5267/j. uscm. 2021. 1. 001

Babu, D. E., Kaur, A., & Rajendran, C. (2018). Sustainability practices in tourism supply chain: Importance performance analysis. *Benchmarking*, *25*(4), 1148–1170. https://doi. org/10. 1108/BIJ-06-2016-0084

Bariroh, M. (2020). PRAKTIK PENGELOLAAN PRINSIP SYARIAH DI HOTEL ANDITA SYARIAH SURABAYA BERDASARKAN FATWA DSN-MUI NOMOR 108/DSN-MUI/X/2016 (Sharia Principles Management Practices at Andita Syariah Hotel Surabaya Based On DSN-MUI Fatwa Number 108/DSN-MUI/X/2016). *Qawãnïn: Journal of Economic Syaria Law*, *4*, 18–39. https://doi. org/10. 30762/q. v4i1. 1965

Battour, M., & Ismail, M. N. (2016). Halal tourism: Concepts, practises, challenges and future. *Tourism Management Perspectives*, *19*, 150–154. https://doi. org/10. 1016/j. tmp. 2015. 12. 008

Chen, D. (2009). Innovation of tourism supply chain management. *Int. Conf. Manage. e-Commerc. e-Gov., ICMeCG*, 310–313. Scopus. https://doi. org/10. 1109/ICMeCG. 2009. 79

Dewi, C. K., Pradana, M., Huertas-García, R., Rubiyanti, N., & Syarifuddin, S. (2022). Developing halal consumer behavior and tourism studies: Recommendations for Indonesia and Spain. *Frontiers in Psychology*, *13*, 863130. https://doi. org/10. 3389/fpsyg. 2022. 863130

digsa. id. (n.d.). *Pariwisata Provinsi Jawa Tengah | Destinasi Wisata | MAKAM SUNAN MURIA*. Retrieved July 13, 2023, from https://visitjawatengah. jatengprov. go. id/id/destinasi-wisata/makam-sunan-muria

Dragan, D., Kramberger, T., & Topolšek, D. (2015). *Supply chain integration and firm performance in the tourism sector*.

El-Gohary, H. (2016). Halal tourism, is it really Halal? *Tourism Management Perspectives*, *19*, 124–130. https://doi. org/10. 1016/j. tmp. 2015. 12. 013

Fatwa – Laman 5 – DSN-MUI. (n.d.). Retrieved July 13, 2023, from https:// dsnmui. or. id/kategori/fatwa/page/5/

Fernando, Y., Jasmi, M., Wahyuni-Td, I., Mergeresa, F., Khamis, K., Ahmad, F., & Omar, R. (2022). Supply chain integration and halal frozen meat product returns. *Journal of Islamic Marketing*, *14*. https://doi. org/10. 1108/JIMA-05-2021-0144

Frohlich, M. T., & Westbrook, R. (2001). Arcs of integration: An international study of supply chain strategies. *Journal of Operations Management*, *19*(2), 185–200. https://doi. org/10. 1016/S0272-6963(00)00055-3

Goeldner, C. R., & Ritchie, J. R. B. (2012). *Tourism: Principles, practices, philosophies* (12th edition). Wiley.

Golicic, S. (2003). An examination of interorganizational relationship magnitude and its role in determining relationship value [electronic resource] /. *An Examination of Interorganizational Relationship Magnitude and Its Role in Determining Relationship Value*.

Hall, C. M., Razak, N. H. A., & Prayag, G. (2019). *Introduction to Halal Hospitality and Islamic Tourism*. Routledge Handbooks Online. https://doi. org/10. 4324/9781315150604-1

Han, H., Al-Ansi, A., Olya, H. G. T., & Kim, W. (2019). Exploring halal-friendly destination attributes in South Korea: Perceptions and behaviors of Muslim travelers toward a non-Muslim destination. *Tourism Management*, *71*, 151–164. https://doi. org/10. 1016/j. tourman. 2018. 10. 010

Henderson, J. C. (2009). Islamic Tourism Reviewed. *Tourism Recreation Research*, *34*(2), 207–211. https://doi. org/10. 1080/02508281. 2009. 11081594

Jaelani, A. (2017). Halal Tourism Industry in Indonesia: Potential and Prospects. *MPRA Paper No. 76235*, *7*. https://doi. org/10. 2139/ssrn. 2899864

Kessler, K. (2016). Conceptualizing Mosque Tourism: A central feature of Islamic and Religious Tourism. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, *3*(2). https://doi. org/10. 21427/D7RB0G

Khan, S., Haleem, A., & Khan, M. I. (2022). Risk assessment model for halal supply chain using an integrated approach of IFN and D number.a. *rab Gulf Journal of Scientific Research*, *41*(3), 338–358. https://doi. org/10. 1108/AGJSR-09-2022-0160

Lusiantoro, L., Yates, N., Mena, C., & Varga, L. (2018). A refined framework of information sharing in perishable product supply chains. *International Journal of Physical Distribution & Logistics Management*, *48*(3),

254–283. https://doi. org/10. 1108/IJPDLM-08-2017-0250

Mashuri, I. (2020). Implementation of Sharia Compliance in The Halal Tourism Industry In Indonesia (A Study On Sharia Hotels And Beaches). *Prophetic Law Review*, *2*(2), Article 2. https://doi. org/10. 20885/PLR. vol2. iss2. art5

Mohsin, A., Ramli, N., & Alkhulayfi, B. A. (2016). Halal tourism: Emerging opportunities. *Tourism Management Perspectives*, *19*, 137–143. https://doi. org/10. 1016/j. tmp. 2015. 12. 010

Narasimhan, R., & Kim, S. (2002). Effect of Supply Chain Integration on the Relationship Between Diversification and Performance: Evidence From Japanese and Korean Firms. *Journal of Operations Management*, *20*, 303–323. https://doi. org/10. 1016/S0272-6963(02)00008-6

Nishat Faisal, M., Banwet, D. K., & Shankar, R. (2006). Supply chain risk mitigation: Modeling the enablers. *Business Process Management Journal*, *12*(4), 535–552. https://doi. org/10. 1108/14637150610678113

Prayag, G. (2020). Halal tourism: Looking into the future through the past. *Tourism Recreation Research*, *45*(4), 557–559. https://doi. org/10. 1080/02508281. 2020. 1762044

Qrunfleh, S., & Tarafdar, M. (2014). Supply chain information systems strategy: Impacts on supply chain performance and firm performance. *International Journal of Production Economics*, *147*, 340–350. https://doi. org/10. 1016/j. ijpe. 2012. 09. 018

Rasul, T. (2019). The trends, opportunities and challenges of halal tourism: A systematic literature review. *Tourism Recreation Research*, *44*(4), 434–450. https://doi. org/10. 1080/02508281. 2019. 1599532

Sadiah, H. H. (2019). Pengelolaan Hotel Syariah Menurut Fatwa DSN-MUI Nomor 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah (Studi Kasus di Hotel Ratna Syariah Kota Probolinggo). *Jurnal Justisia Ekonomika: Magister Hukum Ekonomi Syariah*, *3*(1), Article 1. http://dx. doi. org/10. 30651/justeko. v3i1. 2934

Stephenson, M. (2014). Deciphering 'Islamic Hospitality': Developments, Challenges and Opportunities. *Tourism Management*, *40*, 155–164. https://doi. org/10. 1016/j. tourman. 2013. 05. 002

Supryadi, D. I., Sudiro, A., Rohman, F., & Sumiati, S. (2023). Assessing Halal Tourism Literacy: A Conceptual Framework. *WSEAS Transactions on Business and Economics*, *20*, 789–799. https://doi. org/10. 37394/23207. 2023. 20. 73

Szpilko, D. (2017). Tourism Supply Chain–Overview of Selected Literature. *Procedia Engineering*, *182*, 687–693. https://doi. org/10. 1016/j. proeng.

2017. 03. 180

Tapper, R., Font, X., Cripps, K., & Kornilaki, M. (2022). *Tourism Supply Chains Report of a Desk Research Project for The Travel Foundation*.

Tieman, M. (2011). The application of Halal in supply chain management: In-depth interviews. *Journal of Islamic Marketing*, *2*(2), 186–195. https://doi. org/10. 1108/17590831111139893

Tieman, M. (2020). *Halal Business Management: A Guide to Achieving Halal Excellence*. Routledge. https://doi. org/10. 4324/9781003109853

Topolšek, D., & Dragan, D. (2016). Integration of Travel Agencies with other Supply Chain Members: Impact on Efficiency. *Logistics & Sustainable Transport*, *7*, 1–17. https://doi. org/10. 1515/jlst-2016-0001

VORZSÁK, M. (2009). *The Place of Religious Tourism in Romania's Tourist Industry*. *6*.

Wang, X., Lai, I. K. W., Tang, H., & Pang, C. (2022). Coordination Analysis of Sustainable Dual-Channel Tourism Supply Chain with the Consideration of the Effect of Service Quality. *Sustainability* (*Switzerland*), *14*(11). https://doi. org/10. 3390/su14116530

Wijaya, T., Nurbayah, S., Zahro, F., & Ningsih, F. (2021). Pariwisata Halal di Indonesia: Kajian terhadap Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). *TRILOGI: Jurnal Ilmu Teknologi, Kesehatan, Dan Humaniora*, *2*(3), 284–294. https://doi. org/10. 33650/trilogi. v2i3. 3078

Yagmur, Y., & Aksu, A. (2020). Destination Image of Antalya from the Perspectives of Tourists Staying in Hospitality Establishments with the Concept of Halal Tourism. *Journal of Tourism and Services*, *11*(21), 103–128. https://doi. org/10. 29036/jots. v11i21. 168

Yoni, D., Srisusilawati, P., & Nurrachmi, I. (2021). Analisis Fatwa DSN-MUI No. 108/DSN-MUI/X/2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Wisata Syariah terhadap Praktik Pemandu Wisata. *Prosiding Hukum Ekonomi Syariah*, *0*, Article 0. https://doi. org/10. 29313/syariah. v0i0. 27888

Zhang, J., & Liang, G. -Q. (2011). Remanufacturing service supply chain competitiveness evaluation based on the equivalent quality. *Proceedings - 2011 International Conference of Information Technology, Computer Engineering and Management Sciences, ICM 2011*, *3*, 345–348. https://doi. org/10. 1109/ICM. 2011. 329

Zulvianti, N., Aimon, H., & Abror, A. (2022). The Influence of Environmental and Non-Environmental Factors on Tourist Satisfaction in Halal Tourism Destinations in West Sumatra, Indonesia. *Sustainability* (*Switzerland*), *14*(15). https://doi. org/10. 3390/su14159185

13

KESESUAIAN AKAD WAKALAH BI AL-ISTITSMAR PADA SUKUK TABUNGAN ST009: DITINJAU DARI FATWA DSN-MUI NO 127/ DSN-MUI/VII/2019

Novi Indriyani Sitepu [1]*, Siti Maisyura [2]
[1, 2]*Fakultas Ekonomi dan Bisnis Universitas Syiah Kuala*
Corresponden author
(*novi_indriyani_sitepu@usk. ac. id*)

Abstract

Sukuk mulai digandrungi sebagai salah satu instrument jangka menengah. Sukuk merupakan instrument pembiayaan dalam bentuk surat berhaga negara menggunakan prinsip syariah yang digunakan sebagai alternative untuk memperoleh pembiaayaan, sukuk menggunakan beberapa akad-akad yan sesuai dalam syariah salah satunya adalah *Wakalah bi al-Istitsmar.* Implementasi *Wakalah bi al-Istitsmar* tertuang dalam fatwa DSN MUI /VII/2019. Namun fatwa ini tidak menjadi fatwa acuan untuk sukuk. Salah satu produk produk investasi syariah yang diterbitkan pemerintah kepada warga negara Indonesia yang aman, mudah, terjangkau dan menguntungkan adalah Sukuk tabungan Seri ST 009. Metode yang digunakan yaitu kualitatif dengan pendekatan studi literatur. Penelitain ini bertujuan untuk mengalisis kesesuain pengimplementasian akad wakalah bi al-istitsmar pada sukuk tabungan Seri ST 009 terhadap fatwa 127/DSN-MUI/VII/2019 mengenai Sukuk *Wakalah bi al-Istitsmar.* Hasil penelitian menunjukkan ada kesesuain dari ketentuan umum, ketentuan akad dan mekanisme penerbitan.

Kata Kunci: *Wakalah bi al-Istitsmar, Implementation No. 127/DSN-MUI/ VII/2019, Sukuk*

PENDAHULUAN

Perkembangan sukuk di Indonesia diawali dengan penerbitan obligasi syariah atau sukuk korporasi oleh PT Indosat Tbk menjadi awal mula sukuk dikenal. Sukuk mulai digemari sebagai salah satu instrumen untuk berinvestasi jangka menengah. Bahkan menurut data sukuk korporasi (ojk. go.

id). Sukuk memiliki karakteristik seperti obligasi namun strukturnya disusun agar tidak bertentangan dengan syariah. Sukuk tahun 2021 menjadi kontributor kedua dalam aset keuangan Islam dengan nilai USD 713 miliar yang naik 14% dari tahun sebelumnya. Indonesia menduduki peringkat ketiga dengan negara yang memiliki nilai sukuk *outstanding* dan nilai penerbitan sukuk tertinggi., jumlah sukuk *outstanding* hingga Desember 2022 sebanyak 221 dengan akumulasi jumlah penerbitan sukuk sebanyak 403 (*Islamic Finance Development Report* (IFDI) 2022). Sukuk negara juga telah mendapatkan penghargaan seperti Asia Pacific Green/SRI Bond Deal of the Year di tahun 2018 dan Most Innovative Debt Management Office (DMO) Issuer of Sovereign Sukuk di tahun 2019 (DJPPR Kemenkeu).

Bukan hanya sukuk korporasi, pemerintah juga menerbitkan sukuk yang dikenal dengan sukuk pemerintah atau Surat Berharga Syariah Negara (SBSN). Perkembangan awal SBSN ditandai dengan disahkannya Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara. SBSN saat ini mulai dikenal, setelah 14 tahun perkembangannya total penerbitan SBSN pada tahun 2020 sebesar 1, 597. 75 triliun dan meningkat di tahun selanjutnya sebesar 1, 919. 77 triliun. Peningkatan ini juga terjadi pada sukuk yang *outstanding*, dimana pada tahun 2021 terdapat 1, 157. 06 triliun. Angka ini naik sebesar 19, 1% dari tahun sebelumnya sebesar 971. 53 miliar (IIFM Sukuk Report: 2022). Dilansir dari website bareksa. com sebagai salah satu mitra distribusi sukuk, bahwa terdapat fenomena sukuk yang mengalami *oversubscribe* seperti misalnya SBR011. Dimana mengalami *oversubscribe* hingga 2, 78 kali dari target awal yang hanya Rp. 5 triliun. Bahkan baru-baru ini terdapat ST009 yang *sold out* lebih awal karena animo masyarakat yang mulai tertarik berinvestasi di sukuk, antaranya 1, 97% merupakan generasi z dan 53, 89% generasi y/millennial dari total investor. Persentase ini menjadi paling tinggi sepanjang penerbitan SBN ritel. (Buletin Sukuk, DJPPR Kemenkeu).

Tujuan dari diterbitkannya Surat Berharga Negara (SBN) yaitu untuk membiayai APBN, menutup kekurangan kas jangka pendek dan mengelola portofolio utang negara dengan manfaat dapat menggali sumber pembiayaan APBN yang lebih besar dari investor pasar modal, sebagai investor disediakan alternatif investasi dengan tingkat resiko minim gagal bayar serta memperkuat stabilitas sistem keuangan (DJPPR Kemenkeu). Perminatan pada sukuk dipengaruhi oleh mudahnya transaksi sukuk. Transaksi sukuk dapat dilakukan melalui mitra distribusi yang telah ditentukan seperti bank syariah, bank konvensional, Agen Penjual Efek Reksa Dana (APERD), peru-

sahaan sekuritas dan finansial teknologi. Dalam melakukan Transaksi sukuk diperlukan regulasi dan kesesuaian dengan akad-akad syariah.

OJK sebagai regulator sektor keuangan mengeluarkan POJK No. 18/POJK. 04/2015 mengenai Penerbitan dan Persyaratan Sukuk dan diperbaharui dengan POJK No. 3/POJK. 04/2018. Tinjauan kesesuaian dengan prinsip syariah, OJK bersama DSN-MUI berupaya untuk membahas regulator agar dapat dijadikan acuan dalam menjalankan produk keuangan yang sesuai hukum negara dan agama. DSN-MUI menetapkan tiga fatwa khusus mengenai sukuk yaitu: fatwa 137/DSN-MUI/IX/2020 mengenai Sukuk; 131/DSN-MUI/X/2019 mengenai Sukuk Wakaf; dan 127/DSN-MUI/VII/2019 mengenai Sukuk *Wakalah bi al-Istitsmar*. Berdasarkan UU No. 19 Tahun 2008 tentang SBSN pasal 3, SBSN dapat berdasarkan akad ijarah, mudharabah, musyarakah, istishna, dan lain-lain selama akad tersebut tidak bertentangan prinsip syariah dan dapat berdasarkan dari kombinasi dua atau lebih akad. Hal ini sesuai dengan POJK No. 53/POJK. 04/2015 mengenai aturan akad yang digunakan dalam industri pasar modal seperti ijarah, istishna, kafalah, mudharabah, musyarakah, dan wakalah.

Keuntungan dalam menggunakan akad wakalah memungkinkan penerbit sukuk untuk membangun neracanya dengan mengakuisisi investasi yang termasuk dalam portofolio. Selain itu, penerbit juga dapat menggunakan investasi sebagai aset dasar untuk penerbitan sukuk. Dalam sukuk al-wakalah, aset wakalah digunakan untuk investasi. Aset wakalah dapat diciptakan dari aset berwujud dan tidak berwujud, sepanjang 30% di antaranya merupakan aset berwujud yang sesuai penetapan AAOIFI. Oleh karena itu, sukuk wakalah akan memungkinkan originator untuk memanfaatkan aset yang tidak dapat diperdagangkan di pasar sekunder. Pengaturan hutang seperti kontrak murabahah dan istisna sebagai contoh produk yang tidak dapat diperdagangkan di pasar sekunder dan tidak cocok sebagai aset dasar untuk penerbitan sukuk untuk tujuan perdagangan. (Razak, 2019)

Penelitian Abdelrahman (2019) bahwa praktik pada sukuk mengabaikan dan memutarbalikan fungsi dan aturan esensi dari kontrak keuangan Islam. Sedangkan Bakar (2021) meneliti mengenai mekanisme dan prinsip *wakalah bi al-istitsmar* pada rekening investasi Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB) menunjukkan mekanisme dan prinsip yang dilakukan dapat diterima secara hukum dikarenakan tidak bertentangan dengan prinsip muamalah Islam dan tidak melibatkan unsur dan instrumen yang dilarang syariah sebagaimana dasar yang digunakan. Berdasarkan banyaknya akad yang ada pada sukuk, maka penelitian mengenai akad *wakalah bi al-istitsmar* ini

menjadi menarik untuk diteliti terkait sukuk terutama SBSN dan ditinjau dari fatwa 127/DSN-MUI/VII/2019 mengenai Sukuk *Wakalah bi al-Istitsmar.*

KAJIAN PUSTAKA

Wakalah

Kata wakalah berasal dari bahasa arab yaitu "*wazan wakala-yakilu-waklan*" yang artinya menyerahkan atau mewakili. Wakalah menurut Syafi'iyyah merupakan penegasan atau pelimpahan wewenang dari *muwakkil* kepada wakil (orang yang diberikan wewenang) untuk melakukan suatu perkara (*an-naqbalu an niyabah*) (Helmi, 2002). Berdasarkan pengertian tersebut wakalah dapat dipahami bahwa merupakan akad penyerahan atau perwakilan pemberian wewenang (muwakkil) kepada wakil untuk menjalankan kegiatan yang bisa digantikan dan dapat dilakukan oleh wakil. Dalam menjalankan akad wakalah, tentu memerlukan rukun dan syarat seperti yang sudah diatur dalam Fatwa DSN-MUI No. 10/DSN-MUI/IV/2000 mengenai Wakalah.

1. *Muwakkil* (pemberi kuasa), memenuhi syarat yaitu:
   a. Pemilik atas pekerjaan yang akan diwakilkan
   b. Mukallaf atau *mumayyiz* dalam batasan tertentu seperti perwakilan penerimaan sedekah, dan lain-lain
2. Wakil (penerima kuasa), memenuhi syarat yaitu:
   a. Paham hukum
   b. Dapat mengerjakan perkara yang diwakilkan
   c. Orang yang diberikan kepercayaan
3. Perkara yang dapat diwakilkan harus memenuhi syarat, yaitu:
   a. Dipahami oleh wakil
   b. Perkara tersebut tidak bertentangan dengan syariah Islam
   c. Menurut syariah Islam perkara tersebut boleh diwakilkan.

Wakalah dibagi menjadi beberapa bagian, yaitu:

1. *Al-wakalah al-khassah*, merupakan perwakilan atas suatu perkara yang bersifat spesifik, namun berbeda dengan *Al-wakalah al-'ammah* yang merupakan perwakilan atas suatu perkara yang secara umum tanpa spesifikasi.
2. *Al-wakalah al-muqayyadah* merupakan perwakilan dimana kebijakan

yang akan diambil oleh wakil dibatasi dengan syarat yang telah ditentukan namun pada *Al-wakalah mutlaqah* yang merupakan perwakilan dimana kebijakan yang akan diambil oleh wakil tidak dibatasi.

Wakalah bi al-Istitsmar

AAOIFI dalam shari'ah standard No. 46 mengenai *al-wakalah bi al istithmar* menyatakan bahwa "*Investment Agency means appointing another person to invest and grow one's wealth, with or without a fee*" yang berarti bahwa penunjukan perwakilan terhadap seseorang dalam investasi dan pengembangan kekayaan, baik dengan imbalan maupun tanpa imbalan. Dalam fatwa No. 126/DSN-MUI/VII/2019, *wakalah bi al-istitsmar* merupakan akad wakalah untuk penanaman modal dan pengembangan aset muwakkil baik dengan ujrah maupun tanpa ujrah. Pembagian akad wakalah bil-istitsmar hampir sama dengan akad wakalah, dimana wakalah bi al-istithmar dibagi menjadi 2, yaitu; *Wakalah bi al-Istitsmar al-Muqayyadah* merupakan kad wakalh dimana ada pembatasan baik dari jenis penanaman modal, tenggat waktu, dan batasan yang ditetapkan lainny; *Wakalah bil-Istitsmar al-Muthlaqah* merupakan akad wakalah tanpa batasan, pembatasan hanya berlaku jika hal tersebut mengandung kemaslahatan bagi muwakkil.

Wakalah bi al-Istitsmar pada Sukuk

Penerapan akad *wakalah bi al-istitsmar* pada sukuk diatur secara khusus pada fatwa No. 127/DSN-MUI/VII/2019. Dalam fatwa tersebut dinyatakan bahwa sukuk *wakalah bi al-istitsmar* merupakan sukuk yang diterbitkan dengan akad *wakalah bi al-istitsmar*. Dalam akad ini yang menjadi muwakkil merupakan pemegang sukuk atau para investor dan wakil merupakan penerbit sukuk. Fatwa ini juga mengatur ketentuan akad dan mekanisme penerbitan sukuk. Dalam penggunaan sukuk wakalah bi al-istitsmar mengikuti fatwa No. 126/DSN-MUI/VII/2019. Pemilihan jenis kegiatan yang dilakukan wakil tidak diperbolehkan sesuatu yang dilarang syariah. Sebelum menjalankan kegiatan wakil diwajibkan untuk memberikan pernyataan bahwa dirinya yang akan menjadi pengelola dana hasil dari sukuk yang diterbitkan. Dana dari pihak muwakkil yang dikelola oleh wakil akan mengikuti pada Fatwa DSN-MUI No. 105/DSN-MUI|X/2016 tentang Penjaminan Pengembalian Modal Pembiayaan *Mudharabah, Musyarakah*, dan *Wakalah bi al-Istitsmar*. Wakil juga wajib menginformasikan perihal sukuk kepada muwakkil melalui memorandum informasi. Dalam pengelolaan

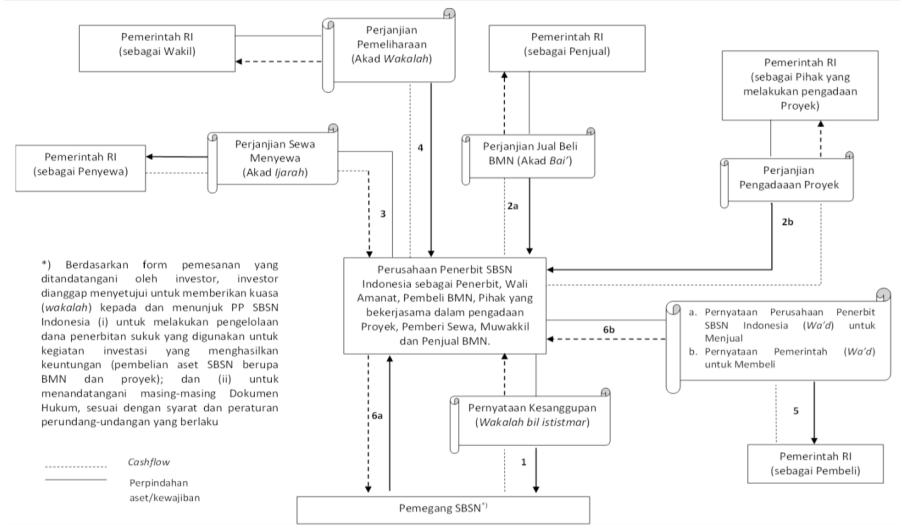
dan, wakil dilarang melakukan hal diluar wewenang dalam akad *waklaah bi al-istitismar*, mengambil keuntungan serta ujrah kecuali disepakati. Selain itu, ketentuan-ketentuan bagi wakil yaitu dapat melakukan pembelian aset sebelum jatuh tempo. Wakil diperbolehkan untuk membentuk cadangan agar memitigasi risiko yang terjadi. Pada akhir periode akad, wakil wajib mengembalikan dana kepada muwakkil baik dalam kondisi untung maupun rugi. Dan juga untuk memitigasi penyelesain sengketa dapat secara kekeluargaan dan/atau melalui lembaga seperti Badan Arbitrase Syariah Nasional dan pengadilan agama.

METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan melakukan studi literature. Data yan diunakan derasarkan data skunder berupa penelitian terdahulu, memorandum informasi, opini syariah serta fatwa yang mendukung penelitian ini terkhusus fatwa No. 127/DSN-MUI/VII/2019. Data yang diperoleh direduksi melalui kodin data dan klasifikasinya. Lieratur review ditelaah untuk diperoleh triangulasi data berdasarkan konsistensi asil temuan. Selanjutny asil disajikan dalam bentuk kualitatif research

HASIL DAN PEMBAHASAN

Dalam implementasi sukuk yang menggunakan akad wakalah memiliki skema yang telah ditetapkan sebagai berikut:



(Memorandum Informasi ST009)

Perbandingan Penerapan Akad Wakalah bi al-Istitsmar pada Sukuk dan Kesesuaiannya pada DSN-MUI

Fatwa No. 127/DSN-MUI/VII/2019	Implementasi Sukuk (ST009)	Kesesuaian
Ketentuan umum 1. Sukuk berupa sertifikat kepemilikan atas aset berwujud 2. Akad *wakalah bi al-istitsmar* merupakan akad pengembangan modal muwakkil terhadap wakil	1. Bukti kepemilikan yang dimiliki investor 2. Penerbit sukuk mengelola dana yang disetorkan investor dengan menggunakan akad *wakalah bi al-istitsmar*	Sesuai
Ketentuan hukum Sukuk dapat dilakukan jika mengikuti fatwa DSN-MUI No. 127/DSN-MUI/VII/2019	Penggunaan akad wakalah dan fatwa yang diacu yang terdapat dalam opini syariah yaitu 1. Fatwa DSN-MUI No. 10/DSN-MUI/IV/2000 tentang Wakalah; 2. Fatwa DSN-MUI No. 69/DSN-MUI/VI/2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara; 3. Fatwa DSN-MUI No. 70/DSN -MUI/VI/2008 tentang Metode Penerbitan Surat Berharga Syariah Negara; 4. Fatwa DSN-MUI No. 71/DSN-MUI/VI/2008 tentang Sale and Lease Back; 5. Fatwa DSN-MUI No. 72/DSN-MUI/VI/2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara ljarah Sale and Lease Back; 6. Fatwa DSN-MUI No. 76/DSN-MUI/VI/2010 tentang SBSN Ijarah Asset To Be Leased; 7. Fatwa DSN-MUI No. 85/DSN-MUI/XII/2012 tentang Janji (Wa'd) dalam Transaksi Keuangan dan Bisnis Syariah; 8. Fatwa DSN-MUI No. 95/DSN-MUI/VII/2014 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN) Wakalah; dan 9. Fatwa DSN-MUI No. 112/DSN-MUI/IX/2017 tentang Akad ljarah.	Belum sesuai, sepenuhnya sesuai karena pada memorandum tidak disebutkan pengacuan terhadap fatwa DSN-MUI No. 127/DSN-MUI/VII/2019

Fatwa No. 127/DSN-MUI/VII/2019	Implementasi Sukuk (ST009)	Kesesuaian
Ketentuan tentang akad dan mekanisme penerbitan sukuk 1. Akad yang digunakan sesuai dengan esensi pada fatwa 126/DSN-MUI/VII/2019 2. Bentuk usaha yang dijalankan tidak bertentangan dengan prinsip yang telah ditentukan 3. Kewajiban pernyataan kesanggupan penerbit sukuk untuk bertindak sebagai wakil 4. Jaminan dana muwakkil sesuai dengan fatwa DSN-MUI No. 105/DSN-MUI/X/2016 5. Penyampaian pada: a. Rencana penggunaan modal, b. Bentuk akad wakalah yang digunakan, c. Skema akad d. Realisasi penggunaan modal e. Permintaan penggunaan dana diluar rencana, f. Penyerahan imbal hasil sesuai yang disepakati, g. Penjagaan dana dengan menggunakannya minimal 51% dan h. Pernyataan kesesuain pada syariah terhadap sukuk yang diterbitkan 0. Larangan bagi penerbit sukuk untuk melakukan kegiatan diluar kewenangan dan pengambilan profit maupun ujrah. 1. Pembelian sebagian atau seluruh aset bagi penerbit sukuk dilakukan sebelum tenor 2. Jika hal tersebut dilakukan, pihak yang berkaitan akan hal ini melakukan mutasi akhir atas aset sukuk 3. Pembentukan dana cadangan untuk memitigasi risiko yang akan terjadi dalam investasi 4. Dalam pengembalian dana, jika mengalami keuntungan maka wakil wajib untuk memberikan pengembalian modal muwakkil berikut keuntungan yang didapatkan. Namun, apabila terjadi kerugian maka wakil wajib untuk mengembalikan sisa dana.	1. Akad yang digunakan akad wakalah terkhusus akad wakalah bi al-Istitsmar 2. Bentuk usaha yang dilakukan berupa pendanaan terhadap proyek APBN 2022 dan BMN yang berupa tanah/bangunan 3. Surat pernyataan kesanggupan menjadi wakil merupakan bagian dari dokumen hukum untuk menerbitkan sukuk Hal. 20 4. Jaminan dana muwakkil tergantung pada risiko yang dihadapi 5. a. Modal yang disetorkan akan digunakan untuk proyek dalam APBN 2022 b. Bentuk akad yang digunakan adalah wakalah terkhusu wakalah bi al-istitsmar dan adanya akad ijarah untuk menyewa aset SBSN c. Skema akad menggunakan akad wakalah bi al istitsmar d. Realisasi dan permintaan penggantian dana disepakati saat diperlukan e. Imbal hasil dilakukan di tanggal 10 di setiap bulan f. Batas maksimum untuk menggunakan dana dalam aset berwujud sebesar 50% g. Kesesuain syariah ditetapkan oleh DSN-MUI melalui opini syariah 6. Penerbit SBSN sudah menyatakan diri sanggup menjadi wakil untuk mengelola dana melalui pernyataan kesangggupan 7. Pembelian aset akan dilakukan saat jatuh tempo akan 8. Penerbit sukuk menjamin risiko gagal bayar dan risiko pasar tidak terjadi karena pembayaran imbal hasil dijamin oleh negara dan perubahan tingkatan imbal hasil sudah ditetapkan saat penerbitan 9. Pembentukan dana cadangan dengan menggunaka sebesar-besarnya 50% untuk aset berwujud dalam investasi 10. Pengembalian modal akan dilakukan pada 10 November 2024 dan imbal hasil akan dilakukan setiap bulannya.	Sesuai

Fatwa No. 127/DSN-MUI/VII/2019	Implementasi Sukuk (ST009)	Kesesuaian
Ketentuan penutup Penyelesaian sengketa dilakukan dengan musyawarah maupun lembaga	Penerbit sukuk menjamin atas terjadinya sengketa yang timbul dari risiko diuk	Sesuai

Berdasarkan table di atas, Fatwa DSN-MUI No. 127/DSN-MUI/VII/2019 dalam implementasinya pada sukuk yang menggunakan akad *wakalah bi al-istitsmar* menunjukkan bahwa;

1. Berlandaskan ketentuan umum dengan sukuk maka penerapan sudah sesuai, hal ini dikarenakan definisi yang terdapat pada Fatwa DSN-MUI No. 127/DSN-MUI/VII/2019 dan memorandum informasi bahwa sukuk merupakan bukti kepemilikan atas aset dan akad wakalah bi al-istitsmar merupakan akad dimana wakil mengelola dana muwakkil untuk investasi.
2. Berlandaskan ketentuan hukum mengenai penerbitan sukuk yang dilakukan boleh berdasarkan fatwa ini. Kesesuaian syariah pada sukuk ditetapkan oleh DSN-MUI melalui opini syariah. Namun, pada opini syariah maupun memorandum informasi yang dipublikasikan didapat bahwa fatwa yang diacu yaitu Fatwa DSN-MUI No. 10/DSN-MUI/IV/2000 tentang Wakalah; Fatwa DSN-MUI No. 69/DSN-MUI/VI/2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara; Fatwa DSN-MUI No. 70/DSN -MUI/VI/2008 tentang Metode Penerbitan Surat Berharga Syariah Negara; Fatwa DSN-MUI No. 71/DSN-MUI/VI/2008 tentang Sale and Lease Back; Fatwa DSN-MUI No. 72/DSN-MUI/VI/2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara ljarah Sale and Lease Back; Fatwa DSN-MUI No. 76/DSN-MUI/VI/2010 tentang SBSN Ijarah Asset To Be Leased; Fatwa DSN-MUI No. 85/DSN-MUI/XII/2012 tentang Janji (Wa'd) dalam Transaksi Keuangan dan Bisnis Syariah; Fatwa DSN-MUI No. 95/DSN-MUI/VII/2014 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN) Wakalah; dan Fatwa DSN-MUI No. 112/DSN-MUI/IX/2017 tentang Akad ljarah dan tidak terdapat acuan kepada Fatwa DSN-MUI No. 127/DSN-MUI/VII/2019. Maka dapat dikatakan bahwa ketentuan hukum ini belum sesuai.
3. Berlandaskan ketentuan tentang akad dan mekanisme penerbitan sukuk maka kesesuaian pada sukuk terdapat pada:
    a. Akad yang digunakan pada ST009 merupakan akad wakalah yang terkhusus *wakalah bi al-istitsmar.* Hal ini berdasarkan memorandum informasi No. 2 (Hal. 5) mengenai struktur akad wakalah.

b. Penggunaan dana modal sukuk digunakan untuk keperluan proyek Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara (APBN) 2022 dan Barang Milik Negara (BMN) dan penerbitan sukuk ini ditujukan sebagai komitmen bagi pasar keuangan syariah dan kontribusi pada perubahan iklim dikarenakan sukuk ST009 merupakan green sukuk. Dan hal ini bukan sesuatu yang menentang prinsip syariah.

c. Pernyataan kesanggupan penerbit sukuk sebagai wakil. Dokumen kesanggupan ini dinyatakan juga sebagai dokumen yang terkait penerbitan sukuk (Memorandum Informasi VIII:20)

d. Jaminan dana muwakkil. Dalam hal ini wakil dapat menjamin bahwa modal yang disetorkan investor minim risiko, yaitu risiko gagal bayar dimana sukuk ini *risk free instrumen* karena pembayaran imbalan dijamin oleh negara dan risiko pasar dimana tingkat imbalan yang didapat sudah ditetapkan saat penerbitan sukuk. Namun memiliki risiko likuiditas, dimana sukuk non *tradable*.

e. Penyampaian pada:
   - Rencana penggunaan modal yang digunakan untuk membiayai proyek APBN 2022 yang berkaitan dengan eligible green projects.
   - Bentuk akad yang digunakan adalah akad wakalah terkhusus wakalah bi al-istitsmar dengan akad yang menjadi pendukung seperti ijarah dan ba'i
   - Skema akad yang digunakan adalah wakalah bi al-istitsmar
   - Realisasi dan permintaan penggunaan dana mengikuti memorandum yang dipublikasikan
   - Penyerahan imbal hasil seperti yang disepakati akan dilakukan setiap bulan di tanggal 10 dan pengembalian modal akan dilakukan pada 10 November 2024
   - Komposisi aset berwujud yang digunakan dalam sukuk ini dimaksimalkan 50% dari total penerbitan SBSN
   - Kesesuaian syariah terhadap sukuk dibuktikan dengan terbitnya opini syariah oleh DSN-MUI

f. Larangan bagi penerbit sukuk untuk melakukan kegiatan diluar kesepakatan dapat dijamin dengan dokumen kesanggupan penerbit SBSN sebagai wakil yang mengelola modal investor.

g. Pembelian aset akan dilakukan saat jatuh tempo melalui akad ba'i oleh pemerintah senilai early redemption investor

h. Dalam memitigasi risiko dibentuk dana cadangan minimal 51%. Dalam hal ini, persentase kegiatan investasi dilakukan maksimum 50% dari total penerbitan

i. Pengembalian dana akan diberikan kepada investor dalam bentuk pengembalian modal di tanggal 10 November 2024 dan pembagian imbal hasil setiap bulan di tanggal 10

4. Berlandaskan ketentuan penutup maka jika nantinya terdapat sengketa, maka penyelesaian masalahnya akan melalui musyawarah mufakat atau lembaga. Namun, sejalannya waktu belum ditemukan sengketa dan risiko yang terjadi.

KESIMPULAN DAN SARAN

Penerapan akad *wakalah bi al-istitsmar* pada sukuk merupakan penyerahan perwakilan untuk melakukan kegiatan investasi, dimana instrumen investasi tersebut adalah sukuk. Terdapat fatwa khusus yaitu fatwa No. 127/DSN-MUI/VII/2019 mengenai Sukuk *Wakalah bi al-Istitsmar*. Berdasarkan pada analisis yang dilakukan, kesesuain ditemukan dalam ketentuan umum dan ketentuan tentang akad dan mekanisme penerbitan sedangkan ketidaksesuaian dalam ketentuan hukum hanya pada tidak adanya fatwa No. 127/DSN-MUI/VII/2019 sebagai fatwa acuan dalam memorandum informasi maupun opini syariah. Fatwa ini dapat dijadikan landasan dimasukkan akad *wakalah bi al-istitsmar* pada momerondum informasi ST009.

DAFTAR PUSTAKA

Islamic Finance Development Report (IFDI). (2022)

Statistik Sukuk Syariah Desember 2022. (2022). Otoritas Jasa Keuangan

Statistik Ekonomi dan Keuangan Indonesia Januari 2023. (2023). Bank Indonesia

International Islamic Financial Market (IIFM) *Sukuk Report*. (2022)

Bareksa. com. (2023). Jadwal Early Redemption SBR011 dan ST009 Tahun Ini, Siap-siap Borong SBN Ritel 2023 Yuk. Diakses 16 Februari 2023, dari *https://www. bareksa. com/berita/sbn/2023-01-11/jadwal-early-redemption-sbr011-dan-st009-tahun-ini-siap-siap-borong-sbn-ritel-2023-yuk*

Buletin Sukuk: Pembiayaan Hijau dan Berkelnajutan Selamatkan Masa Depan Indonesia. (2022). Direktorat Jenderal Pengelolaan Pembiayaan dan Risiko, 2(2)

Modul Pasar Modal Syariah untuk Perguruan Tinggi. (2019). Direktorat Pasar Modal Syariah, Otoritas Jasa Keuangan

POJK No. 3/POJK. 04/2018 mengenai Perubahan Atas POJK No. 18/POJK. 04/2015 mengenai Penerbitan dan Persyaratan Sukuk

Fatwa DSN-MUI No. 137/DSN-MUI/IX/2020 mengenai Sukuk

Fatwa DSN-MUI No. 131/DSN-MUI/X/2019 mengenai Sukuk Wakaf

Fatwa DSN-MUI No. 127/DSN-MUI/VII/2019 mengenai Sukuk *Wakalah bi al-Istitsmar*.

POJK No. 53/POJK. 04/2015 mengenai Akad yang Digunakan dalam Penerbitan Efek Syariah di Pasar Modal

UU No. 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN)

Razak, S. S., Saiti, B., & Dinç, Y. (2019). *The contracts, structures and pricing mechanisms of sukuk: A critical assessment.* Borsa istanbul review, 19, S21-S33.

Abdelrahman, A. Y. (2019). *Sukuk: A critique of experience, and their possible role in muslim countries development.* International Journal of Islamic Economics and Finance Studies, 5(1), 1-19.

Bakar, M. A., & Nasir, N. F. H. M. (2021). *Wakalah bi al-Istithmar: A Case Study of Wafiyah Investment Account Bank Islam Malaysia Berhad* (*BIMB*).

Fatwa DSN-MUI No. 10/DSN-MUI/IV/2000 mengenai Wakalah

Fatwa DSN-MUI No. 126/DSN-MUI/VII/2019 mengenai Akad Wakalah bi al-Istitsmar

Karim, H. (2002). Fiqih Muamalah, Jakarta: PT. *Raja Grafindo Persada, Ce-*

takan Ketiga.

Fatwa DSN-MUI No. 105/DSN-MUI|X/2016 tentang Penjaminan Pengembalian Modal Pembiayaan Mudharabah, Musyarakah, dan Wakalah bi al-Istitsmar

Memorandum Informasi Sukuk Tabungan Seri 009. (2022). Kementeterian Keuangan Republik Indonesia

Pernyataan Kesesuaian Syariah Sukuk Tabungan Ser ST009 Tahun 2022. (2022). Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia

*The Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutiion*s (AAOO IFI) Shari'ah Standard No. 46 mengenai Al-Wakalah Bi Al-Istithmar

14

THE IMPORTANCE OF FATWA IN THE ISLAMIC SOCIO-ECONOMICS DEVELOPMENT OF INDONESIA

Dr. Sulistyowati, SE., M.Si
Department of Islamic Finance and Banking, Indonesia Banking School, Jakarta, Indonesia
Mobile number: 0877 2610 1979 / 0857 7690 7591
sulistyowati@ibs.ac.id ; sulisya@yahoo.com

Abstract

the study aims to examine the role of the sharia economic fatwa of the National Sharia Council (DSN) of the Indonesian Ulema Council (MUI) on the development of Islamic economics in Indonesia. The qualitative study adopts a content analysis based on various articles from many reputable relevant journals. Data are collected in systematic steps beginning with determining the sub-topic, and research title to the final step of analyzing and conducting the report. This study resulted four urgency of the sharia economic fatwa of DSN-MUI: 1) as Regulation role; 2) as Protection Role; 3) Socio-economic, religious and political controler; and 4) as Islamic socio-economic movement. Moreover, the current development of Islamic economic in Indonesia, can not be separated from the essential role of various fatwas existed. For further study, it highlights that research should emphasize to Islamic economics fatwa that shown the ability of the Muslim world's developing knowledge economy to adapt economically and socially by following traditional Islamic ethical norms to achieve long-term growth.

Keywords: *Fatwa, Islamic Socio-economics, Development*

I. Introduction

1.1 Background

Indonesia is a large country with a population of 279,012,987 as of Saturday, May 28, 2022, or a country with a population of 3.51 per cent of the total world population. This number makes Indonesia the most populous country in the world at number 4 (fourth) after China, India and the United States ((Worldometer_PBB, 2022). The

majority of Indonesia's population is Muslim. Based on data from the Ministry of Home Affairs (Kemendagri), the total Muslim population in Indonesia is 237.53 million as of December 31, 2021. This number is equivalent to 86.9% of the country's population of 273.32 million people (see Figure 1.1).

Source: (Kemendagri, 2021)
Figure 1.1 Total Indonesian Population Based on Religion

As a country with the largest Muslim population in the world, the rapid development of the Islamic economic sector is inevitable. There are at least six aspects of the indications of the development of the Islamic economy in Indonesia that show significant growth, namely: 1) Development of the Islamic Finance Industry; 2) halal industry; 3) Islamic Social Fund (ZISWAF); 4) Islamic capital market, which shows the significant development of the Islamic economy from day to day.

The excellent development above cannot be separated from the role of the DSN MUI fatwa as the main key to the development of the Islamic economy in Indonesia. Fatwa is an important factor in the development of Indonesian economy and business. Furthermore, syariah has the potential to become a source of pride for the Indonesian economy, as well as a role model in a variety of financial products. Fatwa is the spirit or soul of sharia economics and finance. Fatwa provides a guidance and support for a particular transaction that will be carried out in accordance with the laws of the land. In-

deed, an aspect that should not be forgotten in the development of Islamic economics and finance in Indonesia is the legal aspect.

This aspect can be a way of developing Islamic economics and finance in Indonesia. In this case, Indonesia has an institution known as the National Sharia Council-Indonesian Ulema Council (DSN-MUI) as an institution that is used as a guideline for sharia economic and financial law in Indonesia. DSN-MUI was formed in order to realize the aspirations of Muslims regarding economic issues and encourage the application of Islamic teachings in the economic and financial fields carried out in accordance with the guidance of Islamic law.

1.2 Objective

Based on the background above, this study aims to identify and analyze the Importance of Fatwa in The Islamic Socio-Economic Development of Indonesia.

II. Literature Review

2.1 Concept of Fatwa

The concept of Fatwa is not novel in Islamic law. It has been declared from the Quran: Allah has commanded the Muslim faithful who are ignorant of Islam to always seek knowledge from those who have it. Many academics have emphasized this legal foundation while tracing the origins of fatwa in Islam. In fact, most Muslim scholars have used the preceding text to explain several aspects of the concept of fatwa (Chirom, 2014). Fatwa (Islamic legal verdicts) is an Arabic term connected to various compound terms and phrases given in the Qur'an such as ifta (issued Islamic judgement), istefti (request for an Islamic verdict), mufti (a person who issues Islamic verdicts), and yufti (a person who issues Islamic verdicts) (he issues an Islamic verdict) (Chirom, 2014). The almighty Allah has used the terms on various occasions throughout the Qur'an, particularly in regard to the concept of asking questions in order to provide answers (Mehmood, 2015).

Fatwa is a legal opinion issued by Islamic scholars, according to the English/Arabic Dictionary. According to the Oxford Dictionary. It has been stated that the term fatwa derives from the phrase "ifta"

(to resolve a point of law), and it can simply be defined as a ruling on a point of Islamic Law delivered by a recognized authority. Thus, a fatwa is a formal Islamic legal opinion issued by a jurist-consult (mufti) in answer to queries submitted to him by private citizens or judges (Gilani, 2011).

2.2 National Sharia Board (DSN) Indonesia Ulema Council (MUI)

The National Sharia Council - Indonesian Ulema Council (DSN-MUI) was formed in order to realize the aspirations of Muslims regarding economic issues. It has a mission 'Socializing the sharia economy and socializing the community economy' and mission 'Developing sharia economy and sharia financial/business institutions for the welfare of the people and the nation'. DSN-MUI consists of experts with scientific backgrounds in economics and Islamic fiqh, as well as LKS practitioners and representatives of regulators. This council has two main sub division namely LSP MUI and DSN-MUI Institute (MUI, 2022). One of the duty of DSN-MUI is issued the fatwas (Karim, 2020). Several topics that issued by DSN-MUI are Fatwa for Faith and Worship, Fatwa for Social Affairs, and Fatwa for Halal Products; and Fatwa for Islamic economics.

2.3 Concept of Islamic Socio-Economic

During the early Islamic period, Muslims had a proud record of providing economic and social justice to their varied community (Randeree, 2014). Socioeconomics claims that the uniqueness of their approach lies in the definition of more realistic assumptions about human behaviour, as well as the ability to adequately recognize the relevance of influences from other spheres of social life, such as culture, politics, technology, and social relations on the economy, and their relevance for explaining economic phenomena. While economic activity has a definite meaning since it pursues the actor's goal in monetary gain, it is not understood or explained in light of the complexity of human preference development and decision making (Hellmich, 2015).

Meanwhile, Socio-economic in the Islamic perspective is substantially considered waqf heritage, zakat (almsgiving), and sadaqah that drove the socioeconomic aspirations of an Islamic economy (charities) (Raimi et al, 2015) for maslahah and falah as final goal.

It strongly indicates that Islamic Socio-economic is not only about persuing the profit. However it mus be balance between Islamic commercial finance and Islamic social finance (Tamanni et al, 2022).

2.4 Previous Research

Several Previous Research regarding to fatwa in the Islamic Socio-Economics development will explained as follows. According to (Kasdi, 2018), DSN-MUI is the sole entity empowered by law to issue fatwas on Islamic economics and finance, as well as to give Islamic law provisions to Islamic financial institutions in carrying out their activities. DSN-MUI has played a significant role in setting the groundwork for the growth of Islamic economics in Indonesia since its inception in 1998. DSN-MUI issued 116 fatwas on Islamic economics and finance through the end of 2017. Even yet, DSN-MUI plays a critical and strategic role in the development and application of sharia ideals in the economic field. MUI's significant and crucial activities are demonstrated by its role as a pioneer in socialization, internalization, and initiating Islamic economic growth in Indonesia.

Moreover, (Amin, 2017) states the necessity for the Ulema to perform ijtihad or istinbat laws in order to give a fatwa on his people. Ulema as the agents of social change oriented to make continuous improvements (islahiyyah) in the social-economic order, especially in the financial industry. Considering that the circulation of money in the community is a reflection of society, if the financial flows controlled by virtuous people then so the community.

Meanwhile, (Hamzah, 2017) explain regarding the role and influence of fatwa MUI on socio-cultural change in Indonesia by referring to 47 fatwa MUI in the socio-cultural field. There are eight causes of socio-cultural change in Indonesia, namely the way of thinking, population growth, interaction with other communities and nations, new discoveries, technology, disasters, and community conflicts. Lastly, Mehmood (2015) states that fatwa is a Muslim religious practice that helps to shape the ideas and behaviors of a certain community or individual on any special topic affecting social, economic, and personal interests. In today's world, when different people and legal systems coexist, the institution of fatwa is critical. It can be used to exert social, political, and religious control.

III. Methodology

This qualitative study adopts a content analysis based on various articles from many reputable relevant journals. Data are collected in systematic steps beginning with determining the sub-topic, and research title to the final step of analyzing and conducting the report.

IV. Result and Discussion

4.1 Islamic Socio-Economics Development in Indonesia

4.1.1 Islamic Banking and Finance

Currently, a breakthrough is made by the Indonesia government in the development of the Islamic Finance Industry was the unification of three sharia banks from the sharia business units of state-owned banks, namely BNI Syariah, BRI Syariah and Bank Syariah Mandiri. The three merged into Bank Syariah Indonesia (BSI) with capital assets of IDR 214.6 trillion and core capital of IDR 20.4 trillion. BSI is expected to reach not only medium and large businesses, but also small, micro, and ultramicro businesses. Along with these strategic steps, the government also continues to encourage the development of small-scale financial institutions. The government also wants to increase the establishment of Micro Waqf Banks (BWM), Baitul Maal wa Tamwil (BMT), Sharia Microfinance Institutions (LKMS), and sharia cooperatives, including support for their development.

4.1.2 Halal Industry

One of the efforts to develop the halal industry in Indonesia is to build a halal industrial area. This is because Indonesia is a country with the largest Muslim population in the world. The formation of this halal industrial area is due to the Regulation of the Minister of Industry Number 17 of 2020 concerning Procedures for obtaining a Certificate in the context of the Establishment of a Halal Industrial Estate. In Indonesia, there are three halal industrial areas, namely Modern Cikande Industrial Estate in Serang (Banten), Safe n Lock Halal Industrial Park in Sidoarjo (East Java), and the Bintan Inti Halal Hub halal industrial area in Bintan Regency.

4.1.3 Islamic Social Finance (ZISWAF)

The government together with the Indonesian Waqf Board (BWI) and the National Sharia Economic and Finance Committee (KNEKS) are trying to make improvements to the governance of waqf institutions so that this waqf can be trusted by the public because it is an endowment of the people. Zakat, waqf, infaq and sadaqah (ZISWAF) as Islamic donation that has huge potential in Indonesia. Recently, waqf is not only in the form of mosques, madrasas or burial grounds. However, more innovative kinds of waqf such as cash waqf linked sukuk (CWLS) and waqf shares are real evidence of Islamic endowment development.

4.1.4 Islamic Capital Market

The Financial Services Authority (OJK) noted that during 2021, there was significant growth in Islamic capital market products. This can be seen from the increase in the number of sharia shares, the market capitalization value of the sharia index, the growth of corporate and state sukuk. The development of Islamic economics is growing day by day. It is a sign for those of you who want to start living better with sharia economy and feel the benefits of sharia economy for empowering people.

4.2 Importance of Fatwa in Islamic Socio-Economics Development of Indonesia

The fatwa of the National Sharia Council of the Indonesian Ulema Council (DSN-MUI) is the result of collective ijtihad. In Indonesia, fatwas issued, especially regarding Islamic financial transactions, played a very important role in the development of a financial industry based on Islamic principles. Because it will maintain public trust in sharia sharia for products and services issued by sharia financial institutions. Fatwa has several important role as follows.

4.2.1 Regulation Role

In general, the urgency of a fatwa is to keep Muslims from his behavior does not come out in the corridors of Islamic law when facing social and cultural changes in society. It is in line with the aim of MUI to create a safe and harmonious society in accor-

dance with the basis of the Indonesian state, namely Pancasila. But in the journey of MUI fatwas began to rub against various kinds interests, the friction often occurs with government programs, business interests, cultures of other religions to understandings that are not in line with the socio-cultural basis of Islam.

Furthermore, the third role of the DSN-MUI is as a catalyst that encourages and stimulates the development of the Islamic economy and finance industry in Indonesia. For example, when there were no regulations on Islamic banks, the DSN-MUI had already made them. DSN-MUI has numerous of specialist scholars in their respective fields. There are experts on hadith, fiqh, ushul fiqh, commentators, muamalat amaliyah interpretations, and others. In BPH alone there are 40 people, all of whom have different scientific specializations. The point is that DSN-MUI recruits experts with different scientific specializations, so they can see things from various points of view, and when viewed in the DSN-MUI consists of various organizations with different backgrounds as well.

4.2.2. Protection Role

In its position as an authority recognized by law, the DSN-MUI plays a role in protecting Indonesia from Islamic finance practices that are applied in other countries but are not suitable for implementation in Indonesia (Karim, 2020). DSN MUI functions to fortify Indonesia from products that good for Muslim and other costumers. Fatwa is protecting the Indonesian people who want to emigrate to the Islamic economy and finance industry. Admittedly, there are a small number of people who do not understand the map and their knowledge broadly, so they say Islamic banks are the same as conventional ones. This is what we have to protect the Indonesian people who want sharia but are disturbed by the wrong opinions. Thus, this second role, is to protect the public from such thought disturbances, which actually if they hang out more, they will also gain knowledge later.

4.2.3 Socio-economic, religious and political control

Fatwa is a Muslim religious practice which helps to mould the thoughts and actions for a particular community or person on any special issue, which effects social, economic and personal interest. The institution of fatwa plays a vital role in the contemporary society where different people and different legal regimes exist. It can be utilized as an instrument of social, political and religious control.

4.2.4 Islamic Socio-economic movement

The fatwa products from MUI represent the masive movement to the better quality of socio-economic changes to the further development. Ulema as agents of social change committed to making ongoing changes (*islahiyyah*) in the social-economic system, particularly in the banking sector. Given that the movement of fund in the community is a reflection of society, if the financial flows are governed by virtuous people, the community will be as well. If, on the other hand, the financial flows are controlled by bad people, the community suffers.

V. Conclusion and Recommendation

5.1 Conclusion

The objective of this research is to identify and analyze the Importance of fatwa in the Islamic Socio-Economic development in Indonesia. This study recapitulate four urgency of the sharia economic fatwa of DSN-MUI: 1) as Regulation role; 2) as Protection Role; 3) Socio-economic, religious and political controler; and 4) as Islamic socio-economic movement. Moreover, the current development of Islamic economic in Indonesia, can not be separated from the essential role of various fatwas existed.

5.2 Recommendation

For further study, it highlights that research should emphasize to Islamic economics fatwa that shown the ability of the Muslim world's developing knowledge economy to adapt economically and socially by following traditional Islamic ethical norms to achieve long-term growth.

References

Amin, (2017), Fatwa and The Development of Sharia Financial Industry: A Lesson From Indonesia, Al-Iqtishad: Jurnal Ilmu Ekonomi Syariah (Journal of Islamic Economics) Volume 9 (2), July 2017 P-ISSN: 2087-135X; E-ISSN: 2407-8654 Page 331 - 350

Chirom M (2014) Role of Fatwa in the Fight against Terrorism: The Relevance of the Malaysian Fatwa Model to the anti-Boko Haram Crusade. Journal of Law and Social Sciences 34-38.

Daryono, A.M. (2021), Momen-momen Penting Perkembangan Ekonomi Syariah 2021di Indonesia,

https://alamisharia.co.id/id/hijrahfinansial/perkembangan-ekonomi-syariah/#:~:text=Khusus%20untuk%20perkembangan%20ekonomi%20syariah,sebagian%20besar%20merupakan%20warga%20muslimGilani SY, Younas Gilani SM (2011) Jurists and Legislatures in Islam: Origins and clasisification of Ulama, in contemporaty issuesin In Islamic Law. Serial Publication, New Delhi.

Hamzah, M.M. (2017), Peran dan Pengaruh Fatwa Mui dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia, Millah: Jurnal Studi Agama ISSN: 2527-922X (p); 1412-0992 (e) Vol. XVII, no. 1 (2017), pp. 127-154 DOI: 10.20885/millah.vol17.iss1.art7.

Hellmich, S.N. (2015), What is Socioeconomics? An Overview of Theories, Methods and Themes in the Field, Forum for Social Economics on 15 Jan 2015, http://www.tandfonline.com/eprint/68UsbbsergnzTtHu8vkY/full

Kasdi, K. (2018), Contribution of National Sharia Council Fatwa of Indonesian Council of Ulama (DSN-MUI) in the Islamic Economic Development in Indonesia. Iqtishadia, Vol. 11(1), pp. 47-64, E-ISSN: 2502-3993 DOI: 10.21043/iqtishadia.v10i2.2863.

Mehmood MI (2015) Fatwa in Islamic Law, Institutional Comparison of Fatwa in Malaysia and Pakistan: The Relevance of Malaysian Fatwa Model for Legal System of Pakistan. Arts Social Sci J 6: 118. doi:10.4172/2151-6200.1000118.

Raimi, L., Patel, A. and Adelopo, I. (2015), Corporate social responsibility, Waqf system and Zakat system as faith-based model for poverty reduction, World Journal of Entrepreneurship, Management and Sustainable Development Vol. 10 No. 3, 2014 pp. 228-242, Emerald Group Publishing Limited 2042-5961 DOI 10.1108/WJEMSD-09-2013-0052

Randeree, K. (2014), An Islamic Perspective on Economic and Social Justice, chapter 14, Research Gate, pp. 235-244, file:///D:/Downloads/An_Islamic_Perspective_on_Economic_and_S.pdf

Tamanni, L., Indra, I., Syamlan, Y.T. and Priantina, A. (2022), «Islamic social finance and commercial finance: a marriage made in heaven?», *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, Vol. ahead-of-print No. ahead-of-print. https://doi.org/10.1108/JIABR-01-2021-0018.

https://dsnmui.or.id/

SUBTEMA

AKIDAH DAN IBADAH

15

ISTITHA'AH BADANIYYAH DALAM PELAKSANAAN HAJI: ANALISIS FIKIH TERHADAP KEPUTUSAN IJTIMA' ULAMA KOMISI FATWA SE-INDONESIA VI TAHUN 2018 DAN PERMENKES TENTANG *ISTITHA'AH*

Novi Yuspita Sari
noviyuspita09@gmail. com
Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta

A. PENDAHULUAN

Salah satu kewajiban yang harus dilaksanakan umat Muslim adalah menunaikan ibadah haji. Namun tidak semua umat Muslim wajib melaksanakan ibadah ini. Hanya muslim yang mencukupi syarat-syarat wajib haji yang diperintahkan melaksanakannya. Salah satu syarat tersebut adalah *istitha'ah.* (kemampuan) Allah SWT. berfirman:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا

> *"... (Di antara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, (yaitu bagi) orang yang mampu."* (Q. S. Ali 'Imran [3]: 97)

Berdasarkan ayat ini para ulama mensyaratkan adanya *istitha'ah* untuk menentukan wajib tidaknya seseorang melaksanakan ibadah haji. Secara etimologi, *istitha'ah* berarti kemampuan untuk melakukan sesuatu, sedangkan secara terminologi ada beberapa definisi dari para ulama yang berkonsekuensi pada perbedaan makna dan klasifikasi *istitha'ah.* Secara umum, ada tiga klasifikasi *istitha'ah,* yaitu *istitha'ah maaliyyah* (kemampuan materi), *istitha'ah badaniyyah* (kemampuan fisik) dan *istitha'ah amaniyyah* (kemampuan secara keamanan perjalanan).

Memperhatikan kesehatan fisik merupakan hal yang penting dalam ibadah haji, karena pelaksanaannya yang membutuhkan banyak aktivitas fisik. Makalah ini akan fokus membahas tentang *istitha'ah* dari sisi fisik/kesehatan (*istitha'ah badaniyyah*). *Istitha'ah badaniyyah* adalah syarat utama dalam pelaksanaan ibadah haji, yang perumusannya adalah hal mendasar yang penting diperhatikan Majelis Ulama Indonesia sebagai *khadimul ummah* (pelayan umat) dan *shadiqul hukumah* (mitra pemerintah). [1] Sebagai *khadimul ummah,* MUI harus bisa membaca detak jantung dari kehidupan dan permasalahan yang sedang dihadapi umat untuk kemudian hadir dan berupaya membantu menyelesaikan permasalahan tersebut. Sedangkan sebagai *shadiqul hukumah,* MUI berdiri sejajar dengan pemerintah, sebagai mitra strategis yang berjalan beriringan dan saling memberi masukan yang berguna. Hal ini berarti ketika pemerintah mengeluarkan suatu kebijakan atau aturan, MUI memiliki hak untuk menilai dan mengontrol kebijakan tersebut.

Berkaitan dengan *istitha'ah badaniyyah* dalam pelaksanaan ibadah haji, regulasi yang dijadikan rujukan adalah Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 15 Tahun 2016 Tentang *Istitha'ah* Kesehatan Jemaah Haji. Di dalam aturan tersebut dijelaskan bahwa *istitha'ah badaniyyah* atau yang kemudian disebut dengan *istitha'ah* kesehatan bagi jamaah haji adalah kemampuan jemaah haji dari aspek kesehatan yang meliputi fisik dan mental yang terukur dengan pemeriksaan yang dapat dipertanggungjawabkan sehingga jamaah Haji dapat menjalankan ibadahnya sesuai tuntunan Agama Islam.[2]

Dalam Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 15 Tahun 2016 Tentang *Istitha'ah* Kesehatan Jemaah Haji tersebut disebutkan bahwa secara umum ada tiga kriteria yang menyebabkan jamaah haji ditetapkan tidak memenuhi syarat *istitha'ah* kesehatan, yaitu kondisi klinis yang mengancam jiwa, gangguan jiwa berat, dan penyakit yang sulit diharapkan kesembuhannya.[3]

Sebagai *shadiqul hukumah,* Majelis Ulama Indonesia memiliki hak untuk mengontrol kebijakan yang dikeluarkan Menteri Kesehatan ini. Apalagi, regulasi yang dikeluarkan berkaitan erat dengan masalah fikih.

1 Asrorun Ni'am Sholeh, Peran MUI (Pidato Pengukuhan Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 22 Februari 2023)

2 Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 15 Tahun 2016 tentang *Istitha'ah* Kesehatan Jama'ah Haji, Pasal 1 ayat 3, h. 3.

3 Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 15 Tahun 2016 tentang *Istitha'ah* Kesehatan Jama'ah Haji, Pasal 13 huruf a-c, h. 8.

Dalam hal ini, MUI perlu meninjau, menganalisis dan membandingkan, apakah ketentuan-ketentuan dan kriteria yang ditetapkan dalam Permenkes ini sudah sesuai dengan ketentuan *istitha'ah badaniyyah* yang ada dalam fikih (hukum Islam) atau belum, mengingat ditemukannya beberapa persoalan di tengah-tengah masyarakat yang berkaitan dengan ketentuan dalam Permenkes ini, yang juga membutuhkan tanggapan dari Majelis Ulama Indonesia sebagai *khadimul ummah*.

Di antara persoalan berkaitan dengan regulasi ini adalah kekecewaan dari seorang anak bernama Ajo Wayoik disebabkan ayahnya dilarang berangkat menunaikan ibadah haji karena divonis gagal ginjal. Ia merasa gagal mewujudkan keinginan orang tuanya meski sudah menabung bertahun-tahun. Mimpi itu dihancurkan karena adanya Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 15 Tahun 2016 Tentang *istitha'ah* Kesehatan Jemaah Haji ini. Padahal menurutnya, secara fisik orang tuanya mampu melaksanakan rangkaian ibadah haji. Hal ini karena meskipun harus menjalani cuci darah 2 kali dalam seminggu, ayahnya tetap bisa menjalani aktivitas sehari-sehari dengan baik, termasuk dalam aktivitasnya sebagai seorang pendakwah. Jika memang harus menjalani cuci darah, Ajo yakin perawatan itu dapat disediakan di tempat di mana ibadah haji dilaksanakan, sebagaimana pada tahun-tahun sebelum Permenkes ini ditetapkan, perawatan hemodialisis tetap dilayani di tanah suci. Menurutnya, aturan tentang pelarangan ini harus ditinjau ulang atau bahkan dicabut.[4]

Keresahan serupa juga dialami dan disuarakan oleh Puji Lestari yang dijadwalkan berangkat haji dengan suaminya pada 2017 lalu. Namun ia menjadi galau setelah diterbitkannya Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 15 Tahun 2016 Tentang *Istitha'ah* Kesehatan Jemaah Haji, mengingat suaminya menderita penyakit gagal ginjal. Padahal menurutnya, gagal ginjal tidak dapat disamakan dengan penyakit-penyakit lainnya yang tergolong kepada kondisi klinis yang dapat mengancam jiwa (Pasal 13 huruf a). Menurut Puji, orang yang menderita gagal ginjal masih dapat melakukan kegiatan-kegiatan sebagaimana orang sehat, jika menjalani perawatan hemodialisis. Sebagaimana yang telah dan sedang dijalani saat ini, suami Puji masih tetap bisa aktif bekerja sebagai guru dan dapat menjalani aktivitas sehari-hari di rumah dengan baik. Menurutnya, pasien yang sudah bertahun-tahun menjalani perawatan cuci

4 https://www. change. org/p/kementerian-agama-dan-kementerian-kesehatan-republik-indonesia-terima-dan-layani-pasien-cuci-darah-untuk-naik-haji, diakses pada 1 Juli 2023.

darah, biasanya sudah dapat menyesuaikan diri secara fisik maupun psikologis dengan keadaan. Puji juga mempertanyakan, apakah semua pasien gagal ginjal dengan perawatan hemodialisis dapat disamakan dan dianggap tidak memenuhi syarat *istitha'ah* kesehatan haji. Hal ini karena perbedaan pasien dari segi usia, penyebab gagal ginjal, lamanya mencuci darah, dan sebagainya. Kekecewaan dan protes Puji ini juga mengingat sebelum diterbitkannya Permenkes ini, pasien hemodialisis boleh melaksanakan ibadah haji.[5]

Berkaitan dengan *istitha'ah* kesehatan haji ini, Majelis Ulama Indonesia telah melakukan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VI Tahun 2018. Dalam keputusan tersebut, MUI membahas enam poin rumusan masalah, yaitu: (1) Apakah aspek kesehatan merupakan bagian dari syarat *istitha'ah* dalam ibadah haji?; (2) Apakah seseorang yang memenuhi syarat *istitha'ah* haji, namun mengalami gangguan kesehatan, harus melaksanakan ibadah haji secara mandiri tanpa bantuan orang lain?; (3) Apa *udzur syar'i* yang menyebabkan seseorang masuk kategori wajib haji tetapi ditunda pelaksanaannya?; (4) Apa *udzur syar'i* yang menyebabkan seseorang masuk kategori wajib haji tetapi harus dibadalkan (*bi inabah al ghair*)?; (5) Apa syarat orang yang boleh menjadi badal haji untuk orang lain?; (6) Apakah pemerintah (ulil amri) memiliki kewenangan untuk tidak mengizinkan calon jamaah haji menunaikan ibadah haji karena alasan kesehatan?.

Pada makalah ini, akan dianalisis teori tentang *istitha'ah badaniyyah* dari sisi hukum Islam, untuk kemudian dijadikan pisau analisis untuk mengkaji kesesuaiannya dengan konsep *istitha'ah badaniyyah* yang diputuskan dalam Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VI Tahun 2018 dan dalam Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 15 Tahun 2016 berkaitan dengan *tagline* MUI sebagai *khadimul ummah* dan *shadiqul hukumah*.

B. *ISTITHA'AH BADANIYYAH* DALAM EMPAT MAZHAB FIKIH

1. *Istitha'ah* dalam Pelaksanaan Ibadah Haji

Secara etimologi, *istitha'ah* (استطاعة) adalah bentuk استفعال dari طوع yang bermakna kemampuan seseorang untuk melakukan sesuatu.[6]

5 https://www. kompasiana. com/pujimtsngiriloyo/58ae5c0ec223bdb10478ee32/pasien-gagal-ginjal-tidak-boleh-pergi-haji-surat-terbuka-untuk-kemenkes?page=all diakses pada 1 Juli 2023.

6 Ayub bin Musa al-Kufi, *Al-Kuliyyat Mu'jam fi al-Musthalahat wa al-Furuq al-Lughawiyyah,* (Berut: Muassasah al-Risalah, t. th.), h. 108.

Sedangkan dalam terminologi syariat, *istitha'ah* digunakan untuk mengacu kepada kemampuan sempurna, yang dengan keberadaannya mesti ada suatu perbuatan.[7]

Para ulama sepakat bahwa *istitha'ah* merupakan salah satu aspek penting yang harus ada dalam pelaksanaan ibadah haji. Namun apakah *istitha'ah badaniyyah* adalah bagian dari *istitha'ah* yang disyaratkan dalam melaksanakan ibadah haji tersebut atau tidak? Untuk menjawab pertanyaan ini, sebelumnya perlu dirincikan pengkategorian masing-masing mazhab fikih terhadap syarat-syarat dalam pelaksanaan haji. Ulama Hanafiyyah mengkategorikan syarat-syarat dalam pelaksanaan ibadah haji kepada empat klalsifikasi: syarat wajib, syarat *ada'* (pelaksanaan), syarat sah dan syarat *ijza'* (terhitungnya haji sebagai pelaksanaan ibadah fardhu). [8] Berbeda dengan ulama Hanafiyyah, ulama kalangan Malikiyyah hanya mengkategorikan syarat-syarat dalam pelaksanaan haji kepada tiga: syarat sah, syarat wajib dan syarat *ijza'*.[9]

Di antara kategori syarat dalam pelaksanaan haji, ada hal-hal yang menjadi syarat wajib dan syarat sah secara bersamaan, yaitu Islam dan berakal, ada yang menjadi syarat wajib dan syarat *ijza'* yaitu baligh dan merdeka, dan ada pula yang menjadi syarat wajib saja, yaitu *istitha'ah.*[10] Dikategorikannya *istitha'ah* sebagai syarat wajib ini merupakan konsensus empat mazhab fikih (Hanaffiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah), yang berarti jika kategori *istitha'ah* sudah ada pada diri seseorang, maka ia wajib menunaikan ibadah haji.[11] Jika seseorang tidak *istitha'ah* namun tetap melaksanakan haji, maka hajinya tetap terhitung sah dan *ijza'* (terhitung sebagai pelaksanaan fardhu haji), dengan memenuhi syarat-syarat yang lain.

Dari pemaparan di atas dapat diketahui adanya konsensus para

7 'Ali bin Muhammad al-Jurjaniy, *al-Ta'rifat,* (Berut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), cet. 1, h. 19, Muhammad 'Amim al-Ihsan al-Barakati, *al-Ta'rifat al-Fiqhiyyah,* (Pakistan: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), h. 25.

8 Ibnu 'Abidin, *Hasyiyah Ibnu 'Abidin,* (Berut: Daar al-Fikr, 1995), vol. 2, h. 458.

9 Al-Dardir, *Al-Syarh Al-Kabir,* (Kairo: Mathba'ah al-Babiy al-Halbiy, t. th.), vol. 2, h. 50.

10 Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu,* (Damaskus: Daar al-Fikr, t. th), vol. 3, h. 2076.

11 Ibnu 'Abidin, *Hasyiyah Ibnu 'Abidin,* vol. 2, h. 458, Muhammad 'Ayisy, *Manh Al-Jalil,* (Berut: Daar Al-Fikr, 1989), vol. 2, h. 191, Muhammad bin Ahmad Al-Khathib Al-Syirbiniy, *Al-Iqna' fi Hilli Al-fazh Abi Syuja',* (Berut: Daar Al-Fikr, 1415 H), h. 251, Muhammad bin Qasim, *Al-Qaul Al-Mukhtar fi Syarh Ghayah Al-Ikhtishar,* (Berut: Dar Ibn Jazm wa Al-Jaffan wa Al-Jaani, 2005), h. 1440, Ibnu Qudamah, *Al-Mughni,* (Kairo: Maktabah Al-Qahirah, 1968), vol. 3, h. 213.

ulama bahwa *istitha'ah* merupakan salah satu syarat wajib dalam pelaksanaan ibadah haji. Namun meski satu kata dalam hal ini, para ulama berbeda pandangan dalam menentukan cakupan makna *istitha'ah* dan esensinya, untuk kemudian menentukan apakah seorang mukalaf wajib melaksanakan ibadah haji atau tidak. Secara umum, seseorang dapat dikatakan memiliki *istitha'ah* jika mampu melakukan ibadah haji tanpa ada kesulitan dalam pelaksanaannya.[12] Namun secara lebih rinci, ulama Hanafiyyah berpandangan bahwa *istitha'ah* adalah ketika terdapat bekal dan kendaraan untuk melaksanakan haji, dengan syarat keduanya itu merupakan kelebihan dari kebutuhan pokok. Selain itu, keamanan dalam perjalanan dan kesehatan fisik juga merupakan kategori *istitha'ah.*[13] Sementara itu ulama Malikiyyah berpendapat secara umum bahwa *istitha'ah* adalah kemampuan untuk melakukan perjalanan pergi ke Baitullah, baik dengan berjalan kaki atau dengan kendaraan, dan tanpa ada rintangan berat yang sangat menyulitkan perjalanan, bukan kesulitan yang biasa terjadi di perjalanan pada umumnya.[14] Artinya, seseorang yang hanya mampu pergi saja ke Baitullah akan tetapi tidak mampu untuk melakukan perjalanan pulang ke negerinya, ia wajib melaksanakan haji. Ulama Malikiyyah tidak mengkategorikan *istitha'ah* kepada *istitha'ah badaniyyah, istitha'ah maaliyyah* dan *istitha'ah amaniyyah.* Menurut Malik, patokan kemampuan ini berbeda-beda tergantung kondisi seseorang.[15] *Istitha'ah* dalam mazhab Malikiy hanya disebutkan secara umum saja. Oleh karenanya, dapat dikatakan bahwa *istitha'ah badaniyyah* termasuk kepada cakupan makna *istitha'ah* dalam pelaksanaan haji, dengan artian kesehatan itu merupakan standar untuk bisa melakukan perjalanan ke Baitullah.

Ulama Syafi'iyyah membagi *istitha'ah* kepada *istitha'ah al-mubasyirah bi al-nafs* (dilakukan sendiri) dan *istitha'ah bi al-ghair* (mampu tapi dengan dibantu orang lain). Untuk kategori *istitha'ah al-mubasyirah bi al-nafs,* mereka mensyaratkan 7 hal, tiga di anta-

12 Kementerian Wakaf dan Urusan Islam, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah,* (Kuwait: Daar al-Salasil, 1427 H) vol. 3, h. 331.

13 Al-Marghinani, *al-Hidayah Syarh Bidayah al-Mubtadi,* (Berut: al-Maktabah al-Islamiyyah, t. th.), h. 135, 'Alau al-Diin Abu Bakr al-Kasani, *Badai' al-Shanai' fi Tartib al-Syarai',* (Berut: Daar al-Kutub al-'Arabi, 1986), vol. 2, h. 122.

14 Ahmad bin Turki, *al-Talqin fi al-Fiqh al-Maliki.* (Berut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), vol. 1, h. 78.

15 Ibnu 'Abd Al-Barr, *Al-Istidzkar,* (Berut: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiy, 2000), vol. 4, h. 165.

ranya adalah adanya *istitha'ah badaniyyah, istitha'ah maaliyyah* dan *istitha'ah amaniyyah.*[16] Sedangkan menurut ulama Hanabilah, *istitha'ah* yang disyaratkan dalam pelaksanaan haji adalah kemampuan dari segi bekal dan kendaraan (kemampuan finansial), berdasarkan jawaban Rasulullah Saw. ketika ditanya seorang sahabat tentang hal apa yang menyebabkan seseorang wajib melaksanakan haji, yaitu bekal dan kendaraan.[17] Bekal dan kendaraan ini harus ada untuk perjalanan pergi dan pulang.[18] Selain itu, mereka juga mensyaratkan adanya keamanan perjalanan. [19] Ulama Malikiyyah tidak menyebutkan harus ada *istitha'ah badaniyyah* secara eksplisit, akan tetapi disebutkan bahwa orang yang lemah melaksanakan haji, ia dibadalhajikan oleh orang lain.[20]

Dapat disimpulkan bahwa empat mazhab Fikih berpendapat bahwa *istitha'ah badaniyyah* termasuk dalam cakupan makna *istitha'ah* yang disyaratkan dalam pelaksanaan haji, baik diungkapkan secara eksplisit seperti yang dikatakan ulama Hanafiyyah dan Syafi'iyyah, ataupun secara implisit seperti yang terkandung dalam pendapat ulama Malikiyyah dan Hanabilah. Oleh karenanya, dapat pula disimpulkan bahwa menurut empat mazhab fikih, *istitha'ah badaniyyah* merupakan syarat wajib dalam pelaksanaan ibadah haji. Artinya, seseorang yang sakit tidak diwajibkan melaksanakan haji meskipun telah memenuhi syarat-syarat wajib haji yang lain.

2. ***Istitha'ah Badaniyyah*** dalam Pelaksanaan Haji

Istitha'ah badaniyyah atau kemampuan secara fisik diartikan oleh ulama Hanafiyyah dengan terbebasnya fisik dari penyakit-penyakit yang menghalangi seseorang dari melaksanakan hal-hal yang seharusnya dilakukan saat perjalanan haji. Oleh karenanya, ibadah haji tidak difardukan bagi orang yang lumpuh, orang yang kakinya diamputasi, orang sakit, atau orang tua yang tidak dapat melakukan perjalanan jauh. [21] Sedangkan ulama Malikiyyah, sebagaimana terdapat

16 Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu,* vol. 3, h. 2086-2088.
17 Al-Tirmidziy, *Sunan Al-Tirmidziy,* (Berut: Daar al-Ghurb al-Islamiy, 1998), vol. 2, h. 169.
18 Ibnu Qudamah, *Al-Mughniy,* vol. 3, h. 213.
19 Wahbah Al-Zuhailiy, *Al-Fiqh Al-Islamiy wa Adillatuhu,* vol. 3, h. 2091.
20 Abu Al-Najwa Al-Hijawiy, *Zaad Al-Mustaqni' fi Ikhtishar Al-Muqni',* (Riyadh: Daar Al-Wathn, t. th.), h. 86.
21 Abdurrahman bin Muhammad bin Sulaiman, *Majma' al-Anhar fi Syarh Multaqa al-Abhar,* (Berut: Daar Ihya' al-'Arabiy, t. th), vol. 1, h. 260-261, 'Alau al-Diin Abu Bakr al-Kasani, *Badai' al-Shanai' fi Tartib al-Syarai',* vol. 2, h. 121.

dalam pembahasan sebelumnya, mengartikan *istitha'ah* secara umum saja, yaitu dengan makna kemampuan untuk melakukan perjalanan pergi ke Baitullah, tanpa menghadapi rintangan yang sangat menyulitkan perjalanan. Ukuran kemampuan ini berbeda-beda pada masing-masing orang. Dapat diartikan secara implisit bahwa *istitha'ah badaniyyah* menurut ulama Malikiyyah adalah kondisi fisik yang dapat memungkinkan seseorang untuk melakukan perjalanan ke Baitullah tanpa ada rintangan yang sangat menyulitkan. Ulama Syafi'iyyah mengatakan bahwa *istitha'ah badaniyyah* adalah kondisi badan yang sehat, mampu untuk melakukan perjalanan tanpa ada mudarat atau kesulitan yang besar. Berdasarkan definisi ini, mereka mewajibkan haji kepada orang buta yang mampu melalukan perjalanan dengan bantuan pemandu, dan kepada *mahjur 'alaih* (orang yang hartanya dikelola walinya).[22] Ulama Hanabilah mengartikan *istitha'ah badaniyyah* sebagai kondisi fisik yang sehat. Haji tidak wajib atas orang yang lemah melakukan ibadah haji karena sudah tua, menderita penyakit yang tidak dapat diharapkan kesembuhannya seperti penyakit kronis, lemah fisik, atau merasa berat melakukan perjalanan.[23]

Dari data-data di atas dapat dilihat bahwa ulama dari kalangan empat mazhab fikih hanya menyebutkan beberapa jenis penyakit yang membuat seseorang dapat dikatakan tidak memenuhi kategori *istitha'ah badaniyyah,* yaitu orang yang lumpuh, orang yang kakinya diamputasi, orang sakit, atau orang tua yang tidak dapat melakukan perjalanan jauh (Hanafiyyah), kondisi fisik yang sudah tua, menderita penyakit yang tidak dapat diharapkan kesembuhannya seperti penyakit kronis, lemah fisik, atau merasa berat melakukan perjalanan (Hanabilah). Sedangkan Malikiyyah dan Syafi'iyyah tidak menyebutkan secara eksplisit. Namun ulama Syafi'iyyah mewajibkan haji kepada orang buta yang dapat melakukan perjalanan dengan bantuan pemandu, dan orang *mahjur 'alaih* yang pergi dengan walinya. Dapat ditarik kesimpulan bahwa pada intinya *istitha'ah badaniyyah* menurut empat mazhab fikih adalah kondisi fisik yang terbebas dari penyakit yang dapat menghambat dari melakukan hal-hal yang seharusnya dilakukan dalam rangkaian ibadah

22 Syihab Al-Diin Al-Ramliy, *Nihayah Al-Muhtaj bi Syarh Al-Minhaj,* (Berut: Daar al-Fikr, 1994), vol. 3, h. 251-253.

23 Manshur bin Yunus Al-Buhwatiy, *Syarh Muntaha Al-Iradat,* (Berut: 'Alam al-Kutub, 1993), vol. 1, h. 518-520.

haji. Tujuannya tidak lain adalah agar seorang mukalaf tidak mendapati kesulitan yang besar dalam pelaksanaan ibadah haji tersebut. Sehingga dapat dikatakan juga bahwa orang yang melaksanakan haji tapi dengan rintangan yang sangat menyulitkannya (dalam hal ini rintangan tersebut adalah kondisi fisik yang tidak sehat), baik dalam perjalanan haji atau dalam pelaksanaan rangkaian ibadah haji, adalah orang yang tidak memenuhi kategori *istitha'ah badaniyyah,* sehingga ia tidak wajib melaksanakan ibadah haji.

C. *ISTITHA'AH BADANIYYAH* DALAM FATWA MUI

Fatwa tentang *istitha'ah badaniyyah* terdapat dalam fatwa yang diterbitkan Majelis Ulama Indonesia dalam Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VI Tahun 2018, yang diselenggarakan di Kalimantan Selatan pada tanggal 7-10 Mei 2018, tentang Masail Fiqhiyyah Mu'ashirah (Masalah Fiqh Kontemporer), Komisi B-1.

Dalam fatwa ini ada enam rumusan masalah yang dibahas: 1. Apakah aspek kesehatan merupakan bagian dari syarat *istitha'ah* dalam ibadah haji? 2. Apakah seseorang yang memenuhi syarat *istitha'ah* haji, namun mengalami gangguan kesehatan, harus melaksanakan ibadah haji secara mandiri tanpa bantuan orang lain? 3. Apa *udzur syar'i* yang menyebabkan seseorang masuk kategori wajib haji tetapi ditunda pelaksanaannya? 4. Apa *udzur syar'i* yang menyebabkan seseorang masuk kategori wajib haji tetapi harus dibadalkan (*bi inabah al ghair*)? 5. Apa syarat orang yang boleh menjadi badal haji untuk orang lain? 6. Apakah pemerintah (*ulil amri*) memiliki kewenangan untuk tidak mengizinkan calon jamaah haji menunaikan ibadah haji karena alasan kesehatan?

Rumusan masalah ini dijawab pada ketentuan hukumnya, yaitu:

1. Kesehatan merupakan syarat ada' (pelaksanaan) haji, dan bukan merupakan syarat wajib. Seseorang yang sudah *istitha'ah* dalam aspek finansial dan keamanan, tapi mengalami gangguan kesehatan, pada dasarnyaafs tetap berkewajiban untuk berhaji.
2. Seseorang dinyatakan mampu untuk melaksanakan ibadah haji secara mandiri, bila sehat fisik dan mental untuk menempuh perjalanan ke tanah suci dan melaksanakan ibadah haji. Apabila seseorang mengalami *udzur syar'i* untuk melaksanakan ibadah haji karena penyakit yang dideritanya atau kondisi tertentu yang menghalanginya untuk tidak melaksanakan ibadah haji secara mandiri, padahal dia

memiliki kemampuan secara finansial, maka kewajiban haji atasnya tidak gugur; sedangkan pelaksanaannya ditunda atau dibadalkan (*inabati al ghoir*).

3. Seseorang dapat ditunda untuk melaksanakan ibadah haji jika: a. Menderita penyakit tertentu yang berbahaya tetapi berpeluang sembuh; b. Hamil yang kondisinya bisa membahayakan diri dan atau janinnya; c. Menderita penyakit menular yang berbahaya; d. Terhalang untuk bepergian sementara.
4. *Udzur syar'i* yang menyebabkan haji seseorang dibadalkan (*inabati al ghair*) adalah: a. Orang yang mempunyai kemampuan finansial, akan tetapi meninggal sebelum melaksanakan ibadah haji; b. Tua renta; c. Lemah kondisi fisik terus menerus akibat penyakit menahun; d. Penyakit berat yang tidak bisa diharapkan kesembuhannya; e. Terhalang untuk bepergian secara terus menerus;
5. Syarat untuk menjadi badal haji adalah: a. Akil baligh; b. Tidak berhaji untuk dirinya; c. Sudah melaksanakan ibadah haji untuk dirinya; d. Bisa dipercaya melaksanakan ibadah haji untuk orang yang dibadalkan; e. Tidak terhalang untuk melaksanakan ibadah haji; f. Satu orang yang menjadi badal haji hanya boleh melaksanakan haji untuk satu orang.
6. Pemerintah (ulil amri) memiliki kewenangan untuk tidak mengizinkan calon jamaah haji melaksanakan ibadah haji karena alasan kesehatan berdasarkan pertimbangan syar'i dan medis.

Sebelum diterbitkannya fatwa ini, telah ada Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 15 Tahun 2016 yang menyebutkan bahwa *istitha'ah* kesehatan jamaah haji adalah kemampuan jemaah haji dari aspek kesehatan yang meliputi fisik dan mental yang terukur dengan pemeriksaan yang dapat dipertanggungjawabkan sehingga Jemaah Haji dapat menjalankan ibadahnya sesuai tuntunan Agama Islam.

Selain itu, ada poin yang perlu difokuskan dalam kajian ini yaitu tentang kondisi klinis yang menyebabkan seseorang menjadi tidak *istitha'ah badaniyyah* yang terdapat pada pasal 13, yaitu:

a. Kondisi klinis yang dapat mengancam jiwa, antara lain Penyakit Paru Obstruksi Kronis (PPOK) derajat IV, Gagal Jantung Stadium IV, Chronic Kidney Disease Stadium IV dengan peritoneal dialysis/ hemodialisis reguler, AIDS stadium IV dengan infeksi oportunistik,

Stroke Haemorhagic luas;

b. Gangguan jiwa berat antara lain skizofrenia berat, dimensia berat, dan retardasi mental berat;

c. Jemaah dengan penyakit yang sulit diharapkan kesembuhannya, antara lain keganasan stadium akhir, Tuberculosis Totaly Drugs Resistance (TDR), sirosis atau hepatoma decompensata.

D. ANALISIS FIKIH TERHADAP FATWA TENTANG *ISTITHA'AH BADANIYYAH*

Istitha'ah badaniyyah dalam empat mazhab fikih merupakan bagian dari *istitha'ah* yang disyaratkan sebagai syarat wajib haji. Berbeda dengan yang diputuskan oleh MUI yang menyatakan bahwa *istitha'ah* badaniyyah adalah syarat *ada'* haji. Fatwa MUI ini menjadi catatan karena ketika seseorang tidak memiliki kondisi kesehatan yang memungkinkan untuk berangkat haji, namun memiliki kemampuan dari sisi finansial dan keamanan perjalanan, ia tetap wajib melaksanakan haji dengan cara mencari pengganti atau badal haji jika memang tidak diharapkan kesembuhannya, atau menunda keberangkatan untuk kondisi kesehatan yang masih memungkinkan sembuh. Padahal kalau mengikuti pendapat empat mazhab, orang dengan keadaan seperti ini tidak wajib menunaikan ibadah haji.

Ulama empat mazhab tidak terlalu merincikan jenis-jenis penyakit yang membuat orang yang mengidapnya dikategorikan sebagai orang yang tidak *istitha'ah badaniyyah.* Mereka hanya menyebutkan beberapa contoh penyakit saja. Sedangkan di dalam Permenkes No. 15 tahun 2016 dirincikan jenis-jenis penyakit yang membuat seseorang dikategorikan tidak *istitha'ah badaniyyah.* Hal ini seharusnya menjadi perhatian oleh MUI, apakah jenis-jenis penyakit yang ditentukan itu sudah sesuai dengan standar yang terdapat di dalam fikih? Karena kenyataannya ada jenis penyakit yang pada faktanya tidak menghalangi penderitanya untuk menjalani aktivitas normal sebagaimana biasanya, seperti penyakit gagal ginjal stadium 4 dengan perawatan hemodialisis. Jika ditelisik dengan standar *istitha'ah badaniyyah* versi empat mazhab fikih sebagaimana telah dijelaskan, maka seharusnya penderita penyakit ini tetap wajib melaksanakan ibadah haji. Tugas pemerintah adalah menyediakan fasilitas perawatan hemodialisis ketika di tanah suci. Karena pada kenyataannya banyak pengidap penyakit ini yang masih bisa melakukan

aktivitas normal sebagaimana biasanya. Kalau pun harus dikategorikan sebagai tidak *istitha'ah badaniyyah,* seharusnya diukur dan dibedakan kondisi fisik dan penyakit masing-masing penderitanya. Pada kenyataannya sebelum Permenkes ini diterbitkan, penderita gagal ginjal stadium 4 tetap dibolehkan berangkat haji dengan perawatan hemodialisis di tanah suci. Jika MUI hanya menyerahkan saja ketentuan dan keputusan soal jenis-jenis penyakit ini kepada tim medis, atau dalam hal ini menteri kesehatan, lalu di mana peran MUI sebagai *shadiqul hukumah* yang memantau dan mengkritik kebijakan pemerintah? Di mana pula peran MUI sebagai *khadimul ummah* yang melayani rakyat terlebih dalam hal kebijakan yang berkaitan dengan persoalan fikih ini.

E. KESIMPULAN

1. Keputusan MUI yang mengkategorikan *istitha'ah badaniyyah* sebagai syarat wajib tidak sesuai dengan empat mazhab fikih yang memasukkannya kepada syarat *ada'*.
2. Ulama dari kalangan empat mazhab Fikih hanya menyebutkan beberapa jenis penyakit yang membuat pengidapnya dikategorikan sebagai orang yang tidak memiliki *istitha'ah badaniyyah.* Pada intinya yang diinginkan oleh empat mazhab ini adalah jamaah haji terbebas dari penyakit yang dapat menghambat dari melakukan hal-hal yang seharusnya dilakukan dalam rangkaian ibadah haji, agar seorang mukalaf tidak mendapati kesulitan yang besar dalam pelaksanaan ibadah haji tersebut. Sementara pada Permenkes No. 15 tahun 2016 disebutkan beberapa jenis penyakit yang membuat pengidapnya menjadi tidak *istitha'ah badaniyyah.* Padahal, pada kenyataannya di antara penyakit-penyakit tersebut ada yang tidak menghalangi pengidapnya dari menjalani aktivitas sehari-hari secara normal sebagaimana biasanya, asalkan disediakan fasilitas perawatannya, yaitu gagal ginjal stadium IV dengan perawatan hemodialisis.
3. MUI sebagai *shadiqul hukumah* dan *khadimul ummah* kurang memaksimalkan perannya dalam hal ini karena tidak mengkritik jenis-jenis penyakit yang membuat seseorang menjadi dikategorikan tidak *istitha'ah badaniyyah,* padahal ia masih mampu melaksanakan haji. Pada kenyataannya, sebelum Permenkes No. 15 tahun 2016 ini diterbitkan, pengidap gagal ginjal stadium IV tetap dibolehkan berangkat ke tanah suci dan dengan disediakan perawatan hemodialisis.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman bin Sulaiman. ***Majma' al-Anhar fi Syarh Multaqa al-Abhar***. Berut: Daar Ihya' al-'Arabiy. t. th.

Ahmad bin Turki. ***Al-Talqin fi al-Fiqh al-Maliki***. Berut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2004.

Al-Barakati, Muhammad 'Amim al-Ihsan. ***Al-Ta'rifat al-Fiqhiyyah***. Pakistan: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2003.

Al-Barr, Ibnu 'Abd. ***Al-Istidzkar***. Berut: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiy. 2000.

Al-Buhwatiy, Manshur bin Yunus. ***Syarh Muntaha Al-Iradat***. Berut: 'Alam al-Kutub. 1993.

Al-Dardir.a***. l-Syarh Al-Kabir***. Kairo: Mathba'ah al-Babiy al-Halbiy. t. th.

Al-Hijawiy, Abu Al-Najwa. ***Zaad Al-Mustaqni' fi Ikhtishar Al-Muqni'***. Riyadh: Daar Al-Wathn. t. th.

Al-Jurjaniy, 'Ali bin Muhammad. ***Al-Ta'rifat***. Berut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1983.

Al-Kasani, 'Alau al-Diin Abu Bakr. ***Badai' al-Shanai' fi Tartib al-Syarai'***. Berut: Daar al-Kutub al-'Arabi. 1986.

Al-Kufi, Ayub bin Musa. ***Al-Kuliyyat Mu'jam fi al-Musthalahat wa al-Furuq al-Lughawiyyah***. Berut: Muassasah al-Risalah. t. th.

Al-Marghinani, ***Al-Hidayah Syarh Bidayah al-Mubtadi***. Berut: al-Maktabah al-Islamiyyah. t. th.

Al-Ramliy, Syihab Al-Diin. ***Nihayah Al-Muhtaj bi Syarh Al-Minhaj***. Berut: Daar al-Fikr. 1994.

Al-Syirbiniy, Muhammad bin Ahmad Al-Khathib. ***Al-Iqna' fi Hilli Alfazh Abi Syuja'***. Berut: Daar Al-Fikr. 1415 H.

Al-Tirmidziy. ***Sunan Al-Tirmidziy***. Berut: Daar al-Ghurb al-Islamiy. 1998.

Al-Zuhaili, ***Wahbah. Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu.*** Damaskus: Daar al-Fikr, t. th.

Kementerian Wakaf dan Urusan Islam. ***Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah***. Kuwait: Daar al-Salasil. 1427 H.

Muhammad bin Qasim. ***Al-Qaul Al-Mukhtar fi Syarh Ghayah Al-Ikhtishar***. Berut: Dar Ibn Jazm wa Al-Jaffan wa Al-Jaani. 2005

Qudamah, Ibnu. ***Al-Mughni***. Kairo: Maktabah Al-Qahirah. 1968.

'Abidin, Ibnu. ***Hasyiyah Ibnu 'Abidin***. Berut: Daar al-Fikr. 1995.

'Ayisy, Muhammad. ***Manh Al-Jalil***. Berut: Daar Al-Fikr. 1989.

Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 15 Tahun 2016 tentang Istitha'ah Kes-

ehatan Jama'ah Haji
Sholeh, Asrorun Ni'am. *Peran MUI* (Pidato Pengukuhan Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 22 Februari 2023)
https://www. change. org/p/kementerian-agama-dan-kementerian-kesehatan-republik-indonesia-terima-dan-layani-pasien-cuci-darah-untuk-naik-haji, diakses pada 1 Juli 2023.
https://www. kompasiana. com/pujimtsngiriloyo/58ae5c0ec223bdb10478ee32/pasien-gagal-ginjal-tidak-boleh-pergi-haji-surat-terbuka-untuk-kemenkes?page=all diakses pada 1 Juli 2023.

16

PERAN FATWA MUI DALAM PENETAPAN AWAL BULAN KAMARIAH (STUDI ATAS PEMIKIRAN *IMKÂN AL-RUKYAH* AHMAD MARZUQI AL-BATAWI)

Ahmad Ainul Yaqin, S. H., M. H. [1], Ricka Ulfatul Faza, S. Pd., M. Pd. [2]
[1] Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, [2] Universitas Negeri Semarang
Email: Ainayaqin2014@gmail. com

Abstrak

Penetapan awal bulan Kamariah terkhusus Ramadan, Syawal dan Zulhijah selalu menjadi perbincangan dan perdebatan di Indonesia. Hal ini dikarenakan belum adanya ketetapan atau kriteria yang disepakati semua pihak sehingga masih terjadi perbedaan dalam pelaksanaan ritual-ritual keagamaan seperti puasa, idul fitri dan idul adha. Majelis Ulama Indonesia sebenarnya telah mengeluarkan fatwa tentang penetapan awal Ramadan, Syawal dan Zulhijah agar ditaati oleh seluruh pihak, namun pada kenyataannya masih ditemukan jamaah al-Marzuqiyah yang masih berpegang terhadap kriteria *Imkân Al-Rukyah* Ahmad Marzuqi Al-Batawi. Asal-usul pemikiran *imkân al-rukyah* Ahmad Marzuqi al-Batawi tidak terlepas dari peran gurunya yaitu Habib Usman bin Abdullah bin Aqil bin Yahya al-Alawy, yang mengajarkan *Zîj* Ulugh Beik al-Samarqandi yang dibawa oleh Abdurrahman al-Mishri ke Betawi. Pemikiran Ahmad Marzuqi al-Batawi dalam kitab *Faḍlu ar-Raḥman* menyatakan bahwa batas minimal *imkân al-rukyah* adalah 7 derajat tanpa menggunakan alat bantu teleskop. Pemikiran *imkân al-rukyah* Ahmad Marzuqi al-Batawi tersebut sampai saat ini masih digunakan oleh jamaah al-Marzuqiyah Cipinang Muara Jakarta Timur dalam penentuan awal bulan kamariah, sehingga jika tinggi hilal kurang dari 7 derajat (berdasarkan hasil hisab kitab *Faḍlu ar-Raḥman*) seringkali menyebabkan perbedaan dengan pemerintah.

Kata Kunci: Fatwa MUI, *Imkân al-Rukyah*, Ahmad Marzuqi.

PENDAHULUAN

Imkân al-rukyah atau kemungkinan hilal dapat dirukyat yaitu suatu fenomena ketinggian hilal tertentu yang menurut pengalaman di lapangan hilal dapat dilihat (Khazin, 2005: 35). Metode ini digagas oleh pemerintah melalui Kementerian Agama RI, sebagai upaya untuk menjembatani antara metode hisab dan metode rukyat (Izzuddin, 2007: 176). Tujuannya adalah untuk meminimalisir perbedaan yang selama ini selalu menjadi buah bibir masyarakat, yaitu dalam penentuan awal Ramadan, Syawal dan Zulhijah (Hamdani, 2017: 63). Pada saat ini, pemerintah Indonesia menggunakan kriteria Neo MABIMS yang disepakati bersama pada forum Menteri Agama Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia dan Singapura tanggal 8 Desember 2021 yaitu ketinggian hilal minimal 3 derajat dan sudut elongasi minimal 6, 4 derajat.

Sebenarnya kriteria *imkân al-rukyah* pada dasarnya sudah disebutkan dalam kitab-kitab ilmu falak klasik di Betawi, seperti dalam kitab *Faḍlu ar-Raḥman* karya Ahmad Marzuqi al-Batawi yang memiliki kriteria tidak sama dengan pemerintah. Berdasarkan keterangan wawancara dengan Ustadz Amir (Cucu guru Marzuqi al-Batawi), pada 11 Agustus 2018 di Masjid al-Marzuqiyah Cipinang Muara Jakarta Timur, pemikiran *imkân al-rukyah* Guru Marzuqi al-Batawi dalam kitab *Faḍlu ar-Raḥman* ini sampai sekarang masih diikuti oleh jamaah al-Marzuqiyah Cipinang Muara Jakarta Timur.

Sehingga berdasarkan Surat Pemberitahuan Badan Hukmiyyah Syar'iyyah Masjid Jami' Al-Marzuqiyah Cipinang Muara Jakarta Timur tentang Penetapan Hari Raya Idul Fitri 1 Syawal 1438 H, seringkali terjadi perbedaan penentuan awal bulan kamariah antara pemerintah dengan jamaah al-Marzuqiyah. Sebagai contoh dalam penentuan awal bulan kamariah pada awal Syawal 1438 H, pemerintah Indonesia dalam sidang isbat menetapkan hari raya idul fitri jatuh pada hari Ahad tanggal 25 Juni 2017. Namun keputusan pemerintah tersebut tidak diikuti oleh jamaah al-Marzuqiyah yang menetapkan bahwa 1 Syawal 1438 H jatuh pada hari Senin tanggal 26 Juni 2017.

Berdasarkan gambaran latar belakang di atas, penelitian ini akan mengkaji dan menjawab rumusan maslah sebagai berikut: *Pertama,* untuk mengetahui asal-usul *imkân al-rukyah* Ahmad Marzuqi al-Batawi. *Kedua,* menjelaskan bagaimana pemikiran *imkân al-rukyah* Ahmad Marzuqi al-Batawi. *Ketiga,* menjelaskan bagaimana peran fatwa MUI dalam penetapan awal bulan Kamariah di jamaah al-Marzuqiyah.

TELAAH PUSTAKA

Sejauh pengamatan dan penelusuran penulis, belum diketahui tulisan maupun penelitian yang secara khusus dan mendetail membahas tentang pemikiran *imkān al-rukyah* Ahmad Marzuqi al-Batāwi dalam penentuan awal bulan kamariah. Namun berdasarkan pada penelusuran peneliti, kepustakaan maupun penelitian-penelitian sebelumnya, sudah banyak ditemukan tulisan maupun penelitian terkait *imkān al-rukyah* dalam penentuan awal bulan kamariah dengan kajian yang berbeda.

Pertama, penelitian M. Rifa Jamaludin Nasir (2013) dengan judul *"Imkān al-Rukyah Maksum Ali: Konsep Visibilitas Hilāl dalam Kitab Badī'ah al-Miśāl dan Aplikasinya dalam Penetapan Awal Bulan Hijriyah".* Penelitian ini menggambarkan konstruksi kriteria *Imkān al-Rukyah* Maksum Ali dalam perspektif astronomi modern. Kemudian menguraikan implementasi dan kontribusi aplikatif dari kriteria *Imkān al-Rukyah* Maksum Ali dalam penetapan awal bulan hijriah di Indonesia.

Kedua, penelitian Suhardiman (2013), yang berjudul *"Kriteria Visibilitas Hilal dalam Penetapan Awal Bulan Kamariah di Indonesia".* Dalam penelitian ini membahas tentang penerapan kriteria visibilitas hilal di Indonesia. Suhardiman menyatakan bahwa kriteria yang digunakan oleh pemerintah saat ini masih berada di bawah kriteria visibilitas hilal menurut para astronom. Meskipun demikian kriteria tersebut harus tetap dipatuhi, mengingat kriteria ini merupakan kriteria yang dapat diandalkan dan dapat menjadi solusi alternatif atas perbedaan pendapat dan pandangan yang selama ini terjadi.

Ketiga, Penelitian Ahmad Izzuddin (2015) dengan judul *"Pemikiran Hisab Rukyah Klasik: Studi Atas Pemikiran Muhammad Mas Manṣur al-Batāwi".* Penelitian ini menjelaskan bahwa pemikiran hisab rukyah Mas Manṣur al-Batāwi pada dasarnya merupakan pemikiran hisab rukyah dari hasil jaringan ulama dengan ulama-ulama Arab Saudi (Haramain) diantaranya dengan Syekh Abdurrahman al-Miṣri. Meskipun pemikiran tersebut menggunakan teori Ptolomeus yang berprinsip geosentris (yang menurut sejarah keilmuan telah tumbang oleh teori heliosentris), namun masih dipergunakan oleh sebagian masyarakat muslim Indonesia, diantaranya keluarga besar Yayasan *al-Khairiyah al-Manṣuriyyah* Jakarta dan Pondok Pesantren Ploso Mojo Kediri.

Keempat, penelitian Shofiyulloh (2018) dengan judul *"Metode Hisab Sullam al-Nayyirain dalam Perspektif Astronomi".* Pada penelitian ini Shofi-

yullah menjelaskan nalar astronomi dalam hisab awal bulan kamariah, gerhana Bulan dan gerhana Matahari pada metode *Sullam al-Nayyirain,* kemudian mencari persamaan dan perbedaan nalar astronomi dalam kitab *Sullam al-Nayyirain* dengan Ephemeris, akhirnya nalar astronomi tersebut dikoreksi untuk meningkatkan akurasi hisab *Sullam al-Nayyirain.*

Kelima, penelitian Nur Aida Athirah Sulaiman & Shahir Akram Hassan (2018), yang berjudul *"The Application of Rukyah and Hisab in Determining the Starting Dates of the Months of Ramadhan and Syawal in Thailand."* Penelitian ini menguraikan penerapan metode rukyat dan hisab dalam menentukan awal bulan Ramadan dan Syawal di Thailand. Temuan dalam penelitian ini yaitu metode rukyat hakiki digunakan untuk menentukan awal Ramadan dan Syawal di Thailand, dengan hanya mengandalkan mata manusia, tanpa dibantu oleh perangkat observasional. Selain itu, metode rukyat hakiki dipraktekkan tanpa menggunakan kriteria visibilitas hilal.

Dari beberapa telaah pustaka diatas, penulis menyimpulkan bahwa belum ada penelitian yang secara spesifik membahas tentang pemikiran *imkān al-rukyah* Ahmad Marzuqi al-Batāwi dalam penentuan awal bulan kamariah. Dengan demikian penelitian yang penulis lakukan berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya, namun masih ada keterkaitan dengan penelitian dan tulisan-tulisan yang terdahulu. Sehingga penelitian ini merupakan suatu kebaruan dengan fokus dan lokus penelitian yaitu pemikiran Ahmad Marzuqi al-Batawi.

PENENTUAN AWAL BULAN KAMARIAH

Fenomena penentuan awal bulan kamariah terkhusus Ramadan, Syawal dan Zulhijah selalu menjadi perbincangan dan perdebatan. Ada dua aspek mengapa sering diperdebatkan, *pertama,* aspek syariat atau fiqhiyah, yaitu pemahaman terhadap Hadits-Hadits rukyat. *Kedua*, aspek ilmiah-astronomis yaitu mengenai kriteria kenampakan hilal. Pada kenyataannya umat Islam tidak sama dalam memahami dua aspek tersebut. Oleh karena itu, terjadi perbedaan dalam pelaksanaan ritual-ritual keagamaan seperti puasa, idul fitri dan idul adha (Arifin, 2012: 77).

Setidaknya ada tiga metode yang biasa digunakan dalam penentuan awal bulan kamariah oleh umat Islam, yakni sebagai berikut: *Pertama,* metode hisab. Hisab berasal dari bahasa arab yaitu حسب - يحسب - حسبا yang berarti hitungan atau bilangan (Munawwir, 1997: 746-747). Kaitannya dengan penentuan awal bulan kamariah, hisab adalah memperkirakan kapan awal

suatu bulan kamariah terutama yang berhubungan dengan waktu ibadah. Hisab yang paling sederhana adalah memperkirakan panjang suatu bulan, apakah 29 atau 30 hari, dalam rangka menentukan awal bulan kamariah (Ruskanda, 1996: 29). Seiring dengan berkembangnya zaman, ilmu hisab cenderung berkembang ke arah tingkat akurasi yang tinggi.

Organisasi Islam Indonesia yang memakai metode hisab dalam penentuan awal bulan kamariah diantaranya Muhammadiyah dan Persatuan Islam, namun keduanya terjadi perbedaan dalam kriteria tinggi hilal. Persatuan Islam dulunya menggunakan kriteria tinggi hilal 2 derajat, namun sekarang mengikuti kriteria Lembaga Antariksa dan Penerbangan Nasional (LAPAN) yaitu tinggi hilal 4 derajat dan elongasi 6, 4 derajat. Sedangkan Muhammadiyah menggunakan kriteria *hisab haqiqi wujudul hilal* yakni tinggi hilal 0 derajat (Arifin, 2012: 78).

Kedua, metode rukyat. Kata rukyat berasal dari bahasa Arab رؤية - يرى - رأى yang berarti melihat (Munawwir, 1997: 460), arti yang paling umum dari kata rukyat adalah melihat dengan mata kepala (Azhari, 2008: 183). Sedangkan secara terminologi, rukyat adalah suatu kegiatan atau usaha melihat hilal atau bulan sabit setelah terjadinya ijtima di langit (ufuk) sebelah barat sesaat setelah Matahari terbenam menjelang awal bulan baru, khususnya menjelang Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah, untuk menentukan kapan bulan baru itu dimulai (Khazin, 2008: 173 dan Izzuddin, 2015: 2). *Rukyah al-hilâl* merupakan salah satu cara untuk mengetahui awal bulan kamariah (Hijriah), dikatakan salah satu cara, karena banyak upaya yang dapat dilakukan untuk mengetahui posisi hilal sudah berada di atas ufuk pada saat maghrib, baik dengan cara hisab, atau melihat dengan "software" tertentu di komputer, atau rukyat di lapangan (Jannah, 2007: 122).

Kelebihan metode rukyat (observasi) yaitu termasuk metode ilmiah yang akurat sehingga bisa menghasilkan zij atau tabel astronomi seperti zij *al-Jadid* karya Ibnu Shatir dan zij *Jadidi Sultani* karya Ulugh Beg. Selain itu, rukyat (observasi) dapat digunakan untuk membuktikan suatu kebenaran. Selanjutnya kelemahan rukyat (observasi) diantaranya hilal sangat sulit terlihat jika tingginya kurang dari 2 derajat, terdapat kendala cuaca ketika melakukan *rukyah al-hilâl*, dan memiliki potensi besar terjadinya kekeliuran subjektif dibandingkan dengan hisab (Azhari, 2007: 130-132).

Ketiga, metode *imkân al-rukyah.* Secara etimologis, *imkân al-rukyah* berasal dari dua kata yaitu *imkân* dan *al-rukyah.* Kata *imkân* berasal dari bahasa Arab أمكن يمكن - إمكانا yang berarti mungkin, boleh jadi, barangkali (Mu-

nawwir 1997: 1353), sedangkan kata *al-rukyah* berasal dari bahasa Arab yaitu رأى يرى - رؤية yang berarti melihat, menyangka, menduga, mengira, adapun arti paling umum adalah melihat dengan mata kepala. (Munawwir 1997: 460).

Dalam astronomi, istilah *imkân al-rukyah* sering disebut sebagai visibilitas hilal, yaitu suatu fenomena ketinggian hilal tertentu yang menurut pengalaman di lapangan hilal dapat dilihat (Khazin, 2005: 35). Sementara Djamaluddin mendefinisikan bahwa visibilitas hilal adalah ketampakan bulan sabit pertama, sedangkan *imkân al-rukyah* adalah kemungkinan (hilal) bisa dilihat. Djamaluddin menambahkan bahwa penggunaan *imkân al-rukyah* (visibilitas hilal) dalam menentukan awal bulan kamariah merupakan titik temu penganut kriteria hisab dan rukyat tanpa harus meninggalkan prinsip masing-masing (Djamaluddin, 2011: 10-11).

Berdasarkan lembaran sejarah pemikiran hisab rukyat, ternyata metode *imkân al-rukyah* sudah lama diperbincangkan dikalangan Ulama fikih, diantaranya al-Qalyubi, Ibn Qasim al-Ubbadi, al-Syarwani dan al-Subkhi. Hanya saja, kriteria *imkân al-rukyah* belum ada kesepakatan atau belum ada kriteria yang dapat diterima semua pihak. Sebenarnya kriteria *imkân al-rukyah* pada dasarnya sudah disebutkan dalam kitab-kitab ilmu falak klasik. Seperti kitab *Sullam Nayyirain* misalnya, walaupun tidak berprinsip *imkân al-rukyah,* Muhammad Mansur al-Batawi, pengarang kitab tersebut juga menguak deskripsi *imkân al-rukyah* dari berbagai Ulama, Sebagai berikut:

> *"Tentang batas hilal dapat di rukyat, para Ulama berbeda pendapat yang didasarkan pada tingginya, mukus* (*lama diatas ufuk*)*, dan juga kepada cuaca pada saat rukyat. Ada pendapat yang menyatakan bahwa tingginya minimal 2/3 manzilah, 1 manzilah 13 derajat, 8 derajat 40 menit atau 9 kurang 1/3 derajat, ada juga pendapat tingginya harus 7 derajat, sebagian lagi mengatakan tingginya 6 derajat"* (Mansur, t. t.: 12)

Di indonesia, metode *imkân al-rukyah* digagas oleh pemerintah melalui Kementerian Agama RI, sebagai upaya untuk menjembatani antara metode hisab dan metode rukyat (Izzuddin, 2007: 176). Adapun kriteria *imkân al-rukyah* yang digunakan Kementerian Agama RI adalah mengikuti kriteria *imkân al-rukyah* Neo MABIMS yang disepakati bersama pada forum Menteri Agama Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia dan Singapura tanggal 8 Desember 2021 yaitu ketinggian hilal minimal 3 derajat dan sudut elongasi minimal 6, 4 derajat.

Kelebihan metode *imkân al-rukyah* yaitu observasi atau pengamatan merupakan metode ilmiah yang akurat, sehingga dengan metode ini dapat

membuktikan suatu kebenaran atau kebenaran suatu sistem perhitungan (Azhari, 2007: 129-130). Adapun kelemahan metode *imkân al-rukyah* adalah sulitnya untuk melihat posisi bulan sabit (hilal) yang telah berada diatas ufuk beberapa derajat setelah Matahari terbenam, karena masih kuatnya pengaruh cahaya langit senja yang berwarna kuning kemerahan. Pantulan sinar Matahari yang mengenai permukaan Bulan saat itu, terkalahkan oleh mega merah langit senja yang menyebabkan cahaya hilal sangat lemah. Dengan adanya hal tersebut muncullah beberapa kriteria visibilitas hilal yang sampai saat ini telah terjadi beberapa kali perubahan kriteria penampakan hilal, ada yang menggunakan batasan 2 derajat diatas ufuk untuk dapat melihat hilal, hingga ada yang menggunakan batasan 5 derajat atau bahkan lebih (Mustofa, 2014: 41).

METODE PENELITIAN

Secara metodologis, penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah (*historical approach*) dengan fokus analisis terhadap pemikiran seorang tokoh yakni Ahmad Marzuqi al-Batawi. Salah satu jenis penelitian sejarah adalah penelitian biografis, yakni penelitian terhadap kehidupan seseorang dalam hubungannya dengan masyarakat, sifat-sifat, watak, pengaruh pemikiran dan idenya, serta pembentukan watak tokoh tersebut selama hayatnya (Nazir, 1988: 56).

Metode pencarian data dalam penelitian ini menggunakan metode kepustakaan (*library research*), yakni dengan membaca kitab *Faḍlu al-Raḥman* karya Ahmad Marzuqi al-Batawi sebagai sumber primer dan tulisan-tulisan yang terkait persoalan *imkân al-rukyah* sebagai sumber sekunder, serta melakukan wawancara dengan jamaah al-Marzuqiyah di Cipinang Muara Jakarta Timur.

Analisis data yang digunakan penulis menggunakan metode deskriptif analitik. Metode deskriptif analitik adalah metode analisis data dengan cara menguraikan sekaligus menganalisisnya (Ratna, 2010: 335). Metode ini digunakan untuk menggambarkan terlebih dahulu pemikiran *imkân al-rukyah* Ahmad Marzuqi al-Batawi, kemudian gambaran yang dihasilkan dijadikan fakta, dan selanjutnya dianalisis untuk diambil kesimpulan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Asal-usul Pemikiran Imkân al-Rukyah Ahmad Marzuqi al-Batawi

Ahmad Marzuqi al-Batawi atau biasa dipanggil Guru Marzuqi merupakan salah satu dari "enam pendekar" atau *"the six teachers",* Guru dari para ulama Betawi pada akhir abad ke-19 hingga awal dan pertengahan abad ke-20. Keenam ulama tersebut diantaranya Guru Marzuqi-Cipinang Muara, Guru Mansur-Jembatan Lima, Guru Mughni-Kuningan), Guru Khalid-Gondangdia, Guru Majid-Pekojan dan Guru Mahmud-Menteng (Aziz, 2002: 49, 69). Guru Marzuqi dilahirkan pada malam Ahad tanggal 16 Ramadan 1294 H bertepatan tanggal 23 September 1877 M, pukul 19. 00 waktu Isya di Rawa Bangke (Meester Cornelis, Batavia) atau sekarang dikenal Rawa Bunga, Jakarta Timur (Baqir, t. t.: 2).

Guru Marzuqi merupakan ulama yang produktif dalam menulis kitab. Karya kitab-kitab yang ditulis Guru Marzuqi diantaranya berisi tentang fikih, akhlak, akidah, dan falak, diantaranya yaitu: (1) *Zahrulbasaatin Fibayaaniddalaail Wal Baroohin,* (2) *Tamrinulazhan Al-'Ajmiyah Fii Ma'rifati Tirof Minal Alfadzil'Arobiyah,* (3) *Miftahulfauzilabadi Fi'ilmil Fiqhil Muhammadiyi,* (4) *Tuhfaturrohman Fibayaniakhlaqi Bani Akhirzaman,* (5) *Sabiluttaqlid,* (6) *Sirojul Mubtadi,* (7) *Arrisaalah Balaghah Al-Betawi Asiirudzunuub Wa Ahqaral Isaawi Wal `Ibaad,* dan (*8*) *Faḍlu Ar-Raḥman* (Kiki, 2011: 87).

Salah satu karya Guru Marzuqi yang fenomenal dalam bidang ilmu falak adalah kitab *Faḍlu ar-Raḥman* yang membahas *imkân al-rukyah* dalam penentuan awal bulan kamariah. Pemikiran *imkân al-rukyah* Guru Marzuqi yang di tulis dalam kitab *Faḍlu ar-Raḥman* ini tidak terlepas dari peran gurunya yang memberikan pengajaran ilmu falak kepadanya yaitu Habib Usman bin Abdullah bin Aqil bin Yahya al-Alawy (1822-1914 M).

Guru Marzuqi belajar kepada Habib Usman sejak berusia 16 tahun, Marzuqi muda dikenal sebagai salah satu murid yang sangat pandai dan kuat hafalannya dalam mempelajari segala bidang pelajaran, seperti ilmu tauhid, fikih, tafsir, nahwu, mantiq, bayan, ma'ani, falak hingga berbagai disiplin ilmu agama lainnya. Dalam bidang ilmu falak, Habib Usman menyusun kitab yang berjudul *Iqâdz an-Niyâm* (kitab ini secara rinci dan konvensional membahas isu-isu yang berkaitan dengan bulan baru) dan *Tamyîz al-Haqq* (kitab ini merupakan versi singkat berbahasa Melayu dari *Iqâdz an-Niyâm* yang berbahasa Arab), kedua kitab ini diajarkan kepada murid-muridnya di daerah Jakarta (Khazin, 2005: 104).

Dalam kitab *Iqâdz an-Niyâm,* Habib Usman membuat jadwal *Taqwîm al-Nayyirain* yang men*talkhis* (menyimpulkan) dari data astronomi *Zîj* Ulugh Beik al-Samarqandi yang dibawa oleh Abdurrahman al-Mishri ke Betawi (Usman, t. t.: 74-85). Sosok Abdurrahman ini berasal dari Mesir yang pada mulanya mempunyai kegiatan bisnis di Palembang dan Padang, kemudian ia membeli sejumlah tanah di Batavia dan menetap di Petamburan, dimana ia mendirikan sebuah Masjid dan mulai menggeluti topik-topik keislaman, khusunya astronomi. Dalam waktu yang tidak lama, Abdurrahman berhasil menemukan tempat rukyat yang layak di Betawi, sehingga ia melakukan penyesuaian data dengan merubah markaz bujur Samarkand menjadi bujur Betawi.

Kedatangan Abdurrahman al-Mishri ini menjadi titik awal perkembangan ilmu falak di Indonesia. Ia mengajarkan ilmu falak dengan *Zîj* yang dibawanya itu di Kota Betawi kepada beberapa ulama muda di Indonesia waktu itu, diantaranya Syekh Ahmad Dahlan Tremas (mengarang kitab *Tadzkirah al-Ikhwân, Natîjah al-Miqât, Bulûgh al-Wathar,* w. 1329 H/ 1911 M), Habib Usman bin Abdullah (mengarang kitab *Iqâdz an-Niyâm* dan *Tamyîz al-Haqq,* w. 1914 M) dan Abdul Hamid ad-Damiri.

Dalam kitab *Iqâdz an-Niyâm,* Habib Usman membuat jadwal dan hisab *Taqwîm al-Nayyirain* (dalam bentuk angka *jumali*) yang merupakan data astronomi *Zîj* Ulugh Beik al-Samarqandi yang ia dapat dari Abdurrahman al-Mishri. Kemudian salah satu muridnya bernama Abdul Majid bin Abdurrahman bin Sulaiman (Guru Majid Pekojan) menerjemahkan data tersebut dengan menulis sebuah kitab *Taqwîm al-Nayyirain* dalam bahasa Melayu oleh Ali Wardi bin Abdul Ghani, agar memudahkan masyarakat Betawi menghitung awal bulan kamariah.

Adapun model hisab *Taqwîm al-Nayyirain* yang ditulis Habib Usman dalam kitab *Iqâdz an-Niyâm* ini, hampir sama dengan kitab *Sullam al-Nayyirain* karangan Mansur al-Batawi karena sama-sama mengambil data astronomi dari *Zîj* Ulugh Beik al-Samarqandi, hanya perbedaan dalam ketentuan batas minimal hilal dapat dilihat (*imkân al-rukyah*) yakni *Iqâdz an-Niyâm* harus diatas 7 derajat dan *Sullam al-Nayyirain* bisa dibawah 7 derajat agar hilal bisa terlihat. Kitab *Iqâdz an-Niyâm* ini banyak berkembang di daerah bukit duri Puteran, Cikoko Pengadegan Jakarta Selatan, Cipinang Muara, Pisalo Basmol dan sekitar tanah delapan puluh Klender Jakarta Timur (Asadurhaman, 2000: 27-28).

Kebenaran adanya kitab *Iqadz al-Niyam* sebelum kitab *Sullam al-*

Nayyirain di Betawi, nampak dari adanya perdebatan tentang batas *imkân al-rukyah* antara Abdul Hamid bin Muhammad ad-Damiri dengan Habib Usman. Abdul Hamid menyatakan bahwa rukyat dalam kondisi hilal di bawah 7 derajat adalah sulit, bukan tidak mungkin (*istihalah*). Sedangkan Habib Usman berpendapat bahwa kondisi hilal di bawah 7 derajat tidak mungkin dapat dilihat atau *istihalaturrukyah* (Mansur, t. t.: 18). Kriteria *imkân al-rukyah* 7 derajat ini berdasarkan pendapat Syekh Ali bin Qadli dalam kitabnya yang berjudul *Taqrib al-Istidlal* (Usman, 1902: 6).

Menurut Muhammad Mansur al-Batawi dalam kitab *Mîzan al-I'tidâl* dijelaskan bahwa perbedaan pendapat ini muncul dikarenakan perbedaan dasar *zîj* yang digunakan yaitu Abdul Hamid bin Muhammad ad-Damiri menggunakan dasar *zîj* dari Syekh Abdurahman al-Mishri, sedangkan Habib Usman menggunakan dasar *zîj* dari gurunya yakni Syekh Rahmatullah al-Hindi di Mekkah. Hal ini dikarenakan Habib Usman tidak pernah bertemu dengan Syekh Abdurahman al-Mishri, karena sejak kecil Habib Usman sudah meninggalkan Betawi dan menetap di Arab. Perdebatan antara Abdul Hamid dan Habib Usman diatas diceritakan oleh Guru Mansur dalam kitab *Mîzan al-I'tidâl,* ketika terjadi persoalan persaksian rukyat yang dilakukan dalam penetapan awal Ramadan 1299 H. Pada saat itu, ketinggian hilal pada malam Ahad adalah 2, 5 derajat. Kemudian salah satu murid Syekh Abdurrahman al-Mishri yakni Muhammad Shaleh bin Syarbini al-Batawi menyatakan dapat melihat hilal (Izzuddin, 2015: 577).

Nampaknya perbedaan memahami batas *imkân al-rukyah* di Betawi tersebut terus berlanjut kepada generasi selanjutnya, meskipun kedua ulama yakni Abdul Hamid dan Habib Usman telah wafat. Perdebatan tersebut kembali terjadi dari sebuah peristiwa *rukyah al-hilâl* Zulhijah 1350 H (1931 M). Pada saat itu, ada dua orang lelaki yang berasal dari Tangerang mendatangi Muhammad Mansur, yang salah satu dari dua orang tersebut merupakan santri Mansur sendiri. Keduanya melaporkan melihat hilal Zulhijah 1350 H (1931 M) pada malam Kamis setelah terbenam Matahari, dengan ketinggian hilal 5 derajat. Selain di Tangerang, hilal dalam ketinggian 5 derajat juga terlihat oleh masyarakat Serang, Semarang dan lainnya.

Berdasarkan kesaksian dua orang yang mengaku melihat hilal tersebut, maka Muhammad Mansur meyakini kesaksian keduanya dan menyatakan rukyat mereka adalah benar. Mansur mentakwilkan apa yang dikatakan oleh Habib Usman bahwa yang dimaksud tidak mungkin hilal terlihat di bawah 7 derajat adalah benar, namun pada zaman itu saja, bukan berlaku sepanjang zaman. Hal ini dikarenakan kondisi hilal yang berubah-

ubah sesuai dengan perkembangan zaman. Dengan demikian, ketentuan *imkân al-rukyah* 7 derajat yang dikatakan Habib Usman di *nasakh* oleh Mansur menjadi 5 derajat (Mansur, t. t.: 3).

Hal demikian berbeda dengan pandangan Ahmad Marzuqi, ia menolak kesaksian dua orang yang mengaku berhasil melihat hilal pada Zulhijah 1350 H (1931 M) tersebut dikarenakan ketinggian hilal masih 5 derajat, sedangkan pendapat Habib Usman menyatakan bahwa batas *imkân al-rukyah* adalah 7 derajat. Penolakan Ahmad Marzuqi terhadap kesaksian dua orang yang melihat hilal tersebut kemudian diungkapkan dalam kitabnya yang berjudul *Faḍlu ar-Raḥman Fi Roddi Man Rodda Al-Marhum Sayid Usman.*

Pemikiran Imkân al-Rukyah Ahmad Marzuqi al-Batawi

Persoalan perbedaan penetapan awal bulan Ramadan, Syawal dan Zulhijah di tanah Betawi bukan hal yang baru. Seperti yang telah dijelaskan diatas perbedaan tersebut sudah ada sejak zaman Habib Usman dan Abdul Hamid. Pada era 1930-an bahkan sampai saat ini, orang Betawi terbagi dalam dua mazhab utama, yaitu mazhab Habib Usman (mufti Betawi), yang tokoh utamanya adalah Guru Marzuqi Cipinang Muara dan Guru Majid Pekojan dengan mazhab Abdul Hamid, yang tokoh utamanya adalah Guru Mansur Jembatan Lima. Mazhab Habib Usman ini berpedoman mustahil rukyat jika hilal di bawah 7 derajat, sedangkan mazhab Abdul Hamid berpedoman bahwa hilal bisa dirukyat meskipun kurang dari 7 derajat. Semasa mereka masih hidup, pada saat penetapan awal bulan, orang Betawi akan berbondong-bondong datang kepada mereka untuk mengetahui hasil *ngeker* bulan atau *rukyah al-hilâl* yang telah dilakukan (Kiki, 2019).

Terdapat hal yang menarik dari kasus perbedaan *rukyah al-hilâl* diantara kedua kelompok tersebut yaitu cara mereka untuk membantah metodologi dan hasil rukyat yang berbeda. Mereka menempuh tradisi para ulama terdahulu, sebuah tradisi perbantahan yang mencerdaskan umat, yaitu melalui tulisan (risalah). Salah satu risalah perbantahan ini ditulis oleh Guru Marzuqi dengan judul *Faḍlu ar-Raḥman Fi Roddi Man Rodda Al-Marhum Sayid Usman.*

Dalam kitab *Faḍlu ar-Raḥman*, Guru Marzuqi mengkritisi terhadap orang-orang yang menolak fatwa Habib Usman yang merupakan salah satu murid dan juga cucu dari Abdurrahman bin Ahmad al-Mishri. Berikut ini merupakan beberapa poin penting bantahan Ahmad Marzuqi dari kitab *Faḍlu ar-Raḥman* (Marzuqi, 1933: 2-6) adalah sebagai berikut:

Pertama, penetapan awal Ramadan, Syawal dan Zulhijah yang telah berlaku di Betawi dilakukan oleh kadi (hakim) dengan terlihatnya bulan yang *imkân al-rukyah* (kemungkinan hilal terlihat) atau dengan istikmal (menggenapkan menjadi tiga puluh hari). Menurut guru Marzuqi, jika bulan di malam 30 hari itu kurang dari 7 derajat, maka mustahil untuk dapat terlihat. Ketentuan ini sudah berlaku di Betawi sejak masa yang amat lama hingga dekat kepada 100 tahun. Guru Marzuqi menjelaskan bahwa ketetapan tersebut menurut dan mengikuti fatwa dari al-Marhum Habib Usman bin Yahya.

Kedua, sepeninggal Habib Usman, ada seorang ulama bernama al-Hajj Muhammad Mansur Kampung Sawah Betawi (Guru Mansur) mengadakan satu perkumpulan (komite) pada tahun 1933, dengan menghasilkan beberapa keputusan diantaranya: (1) Bulan (hilal) harus tetap dilihat meskipun ukuran tingginya kurang dari 7 derajat dan (2) Harus menerima saksi-saksi yang mengaku melihat bulan di malam 30 hari, meskipun bulan kurang dari 7 derajat tanpa syarat *'adalah* (adil) dan *muru'ah* (berakhlak luhur). Maka inilah pokok persoalan terjadinya perbantahan antara dua pihak ini, yaitu pada kadar *imkân al-rukyah*, dengan masing-masing kedua pihak itu memiliki *hujjah* (dalil) dan *burhan* (bukti).

Ketiga, burhan yang pertama dari pihak Habib Usman bin Yahya. Burhan ini berasal dari pendapat Penghulu Betawi yaitu Haji Muhammad Hasan dengan menyatakan 2 burhan, yaitu aqli dan naqli. Untuk burhan aqli, yaitu ketokohan dan kepakaran dari Habib Usman bin Yahya dalam bidang agama, termasuk falakiyah.

> "Habib Usman merupakan setengah dari keluarga Rasulullah SAW yang mempunyai ilmu yang luas dan karangan yang banyak sesuai dengan ahlusunnah wal jama'ah. Dan yang mana telah membenarkan akan dia oleh guru-gurunya daripada ulama-ulama besar dan membenarkan pula oleh ulama-ulama yang bukan gurunya seperti ulama Mesir, Mekkah, Beirut dan Hadramaut. Serta mereka itu memuji akan dia dan mendo'akan akan dia. Dan yang mempunyai tingkah laku yang baik dari pada *tawadu', syuja'ah, fatonah* dan *husnussiyasah* hingga almarhum itu mendapat kemuliaan dengan sebab demikian dari Raja dan diterima orang akan fatwanya dan segala hukumnya di seluruh negeri. Maka tiap-tiap orang alim yang demikian sifatnya itu tentu jauh daripada menfatwakan atau menghukumkan dengan jahil atau dengan hawa nafsu. Maka wajib atas tiap-tiap mukmin dan muslim menolong akan dia, cinta dan hormat kepadanya dan memegang dengan kukuh akan segala fatwanya dan tiada patut sekali diubah akan fatwa-fatwa dan hukum-

hukumnya. Maka orang yang menyalahkannya dan mengubah seolah-olah ia menyalahkan ulama Islam bahkan menyalahkan Rasulullah SAW dan menyalahkan Allah SWT".

Adapun burhan naqli, Muhammad Hasan menyatakan bahwa batas *imkân al-rukyah* itu minimal 7 derajat merupakan *istiqrâu tâm* yang memberi faedah yakin. Karena belum pernah bulan (hilal) dapat dilihat orang dibawah 7 derajat dan belum pernah pula dapat dilihat orang di Betawi dengan penglihatan yang sahih. Maka jika ada orang yang mendakwa, mengaku melihat bulan (hilal) padahal kurang dari 7 derajat itu semata-mata dusta belaka. Atau mungkin saja benar jika melihatnya dengan dua mata yang tajam luar biasa atau dengan perantaraan teropong, tetapi *syar'i* tidak mengiktibarkan (mengambil pengajaran) dua penglihatan itu dan juga tidak membatalkan dengan keyakinan *mustahil rukyat* bulan yang kurang dari 7 derajat yang diketahui dengan *istiqrâu tâm*. Adapun jika bulan itu kurang dari 7 derajat itu tidak diwajibkan atau disunahkan karena *'abats,* yakni sia-sia sedang *syar'i* tidak memerintahkan sesuatu yang sia-sia.

Keempat, adapun burhan yang lain adalah tentang kewajiban kadi untuk menolak saksi yang melihat bulan kurang dari 7 derajat meskipun saksi itu cukup syarat-syaratnya sebagai saksi, yaitu *'adalah* dan *muru'ah.* Ini terkait dengan jumhur ulama muhaqqiqin yang berpegang kepada qaul Tuan Syekh as-Subki yang berkata ditolak akan saksi yang mendakwakan melihat bulan di malam yang mustahil rukyat dan itulah qaul *râjih* yang wajib agar kadi menghukumkan dengan menolak saksi yang melihat hilal kurang dari 7 derajat. Begitu pula mufti, juga harus menfatwakannya. Sedangkan qaul Tuan Syekh az-Zarkasyi dan qaul tuan Syekh ar-Ramli mengatakan diterima saksi yang cukup syarat-syaratnya yang mengaku melihat bulan (hilal) di malam yang mustahil rukyat padahal *al-Hasanat al-Qath'iy,* maka qaul tersebut dianggap dhaif. Kedhaifannya diberikan oleh jumhur ulama muhaqqiqin. Maka kadi atau mufti yang menghukumkan atau menfatwakan dengan qaul Tuan az-Zarkasyi itu adalah fasik dan zalim, karena *ijma'* ulama tidak menghukumkan dan menfatwakan dengan qaul yang dhaif.

Peran fatwa MUI dalam penetapan awal bulan Kamariah di jamaah al-Marzuqiyah

Guru Marzuqi dalam kitab *Faḍlu ar-Raḥman* berpendapat bahwa hilal hanya dapat dilihat oleh mata biasa tanpa menggunakan teropong dan alat lainnya adalah tinggi hilal minimal 7 derajat. Pemikiran Guru Marzuqi al-

Batawi dalam penentuan awal bulan kamariah ini sampai sekarang masih diikuti oleh jamaah al-Marzuqiyah Cipinang Muara Jakarta Timur.

Sebelum menjadi Masjid, al-Marzuqiyah merupakan sebuah pondok pesantren yang di dirikan oleh Ahmad Marzuqi al-Batawi pada bulan Rabiul Awal 1340 H atau bertepatan bulan September 1921 M. Dengan sabar dan ikhlas, Guru Marzuqi bersama murid-muridnya yang dibawa dari Rawa Bangke mendirikan pondok pesantren dan musala sebagai tempat untuk kegiatan belajar mengajar. Sebagaimana pesantren-pesantren lainnya, awal pendirian pesantren al-Marzuqiyah banyak mendapat tantangan dan kekerasan yang dilakukan oleh penduduk setempat. Baik itu berupa kontak fisik langsung maupun pengrusakan terhadap bangunan pesantren yang digunakan sebagai tempat tinggal para santri (Khuluq, 2000: 30-31).

Pada tanggal 25 Rajab 1353 H atau bertepatan 2 November 1934 M, Guru Marzuqi dipanggil oleh Allah SWT. Sepeninggal Guru Marzuqi, berdasarkan kesepakatan para santrinya maka pembangunan pesantren dilanjutkan oleh murid sekaligus menantunya yaitu KH. Muhammad Tohir bin Ja'man (1898-1957). Dalam masa kepemimpinannya, Tohir mengedepankan aspek pembangunan musala di pesantren al-Marzuqiyah, bahkan ia sempat berpesan kepada generasi-generasi berikutnya untuk menjadikan musala tersebut menjadi masjid. Setelah wafatnya KH. Tohir, al-Marzuqiyah mengalami sedikit kemunduran, bahkan beberapa santri mulai meninggalkan pesantren. Meskipun demikian, pembangunan musala tetap berjalan sampai akhirnya pada tahun 1960, musala tersebut ditetapkan sebagai masjid yang diberi nama Masjid Jami' al-Marzuqiyah.

Meskipun Guru Marzuqi telah wafat, namun segala fatwa dan ajarannya tetap diikuti oleh jamaah al-Marzuqiyah, termasuk dalam penentuan awal bulan kamariah. Jamaah al-Marzuqiyah berpegang teguh terhadap pemikiran Guru Marzuqi dalam kitab *Faḍlu ar-Raḥman,* dan Habib Usman dalam kitab *Iqâdz an-Niyâm* dan *Tamyîz al-Haqq* mengenai batas *imkân al-rukyah* yang menyatakan bahwa hilal hanya dapat dilihat oleh mata biasa tanpa menggunakan teropong dan alat lainnya adalah 7 derajat, tidak kurang dari itu. Adapun untuk mendukung proses kegiatan rukyat, jamaah al-Marzuqiyah menggunakan hisab *Taqwîm al-Nayyirain* yang terdapat dalam kitab *Iqadz al-Niyam*.

Lukmanul Hakim (Badan Hukmiyyah Syar'iyyah Masjid al-Marzuqiyah) menambahkan bahwa jamaah Masjid al-Marzuqiyah Cipinang Muara Jakarta Timur sudah seringkali terjadi perbedaan penentuan awal bulan

kamariah dengan pemerintah RI, hal ini dikarenakan perbedaan kriteria *imkân al-rukyah* yang digunakan. Jamaah al-Marzuqiyah menggunakan kriteria *imkân al-rukyah* dari Guru Marzuqi al-Batawi, yaitu ketinggian hilal minimal 7 derajat. Sedangkan pemerintah RI pada saat itu menggunakan kriteria *imkân al-rukyah* yang disepakati pada forum MABIMS (Menteri Agama Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia dan Singapura) yaitu ketinggian hilal minimal 2 derajat, sudut elongasi minimal 3 derajat atau umur hilal dari mulai terjadi konjungsi tidak kurang dari 8 jam (Butar-Butar, 2014: 48). Pada saat ini, pemerintah Indonesia menggunakan kriteria Neo MABIMS yang disepakati bersama pada forum Menteri Agama Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia dan Singapura tanggal 8 Desember 2021 yaitu ketinggian hilal minimal 3 derajat dan sudut elongasi minimal 6, 4 derajat.

Menurut keterangan Busthomi (Pengurus Masjid Jami' al-Marzuqiyah Cipinang Muara Jakarta Timur) menjelaskan bahwasanya alasan utama jamaah al-Marzuqiyah tetap berpegang teguh terhadap kriteria *imkân al-rukyah* dari Guru Marzuqi al-Batawi adalah sebagai bentuk ketaatan dan penghormatan kepada guru Marzuqi. Guru Marzuqi merupakan ulama yang memiliki pengetahuan ilmu yang luas, sehingga segala fatwa dan ketetapannya harus diikuti, termasuk dalam penentuan awal bulan kamariah.

Sebagai contoh perbedaan antara jamaah al-Marzuqiyah dan Pemerintah RI yaitu dalam penentuan awal bulan kamariah 1 Syawal 1438 H. Pemerintah Indonesia melalui Kementerian Agama RI, dalam sidang isbat menetapkan hari raya idul fitri jatuh pada hari Ahad tanggal 25 Juni 2017. Hal ini berdasarkan data hisab pada akhir Ramadan yaitu ketinggian hilal adalah 3, 88 derajat, sudut elongasi 5, 06 derajat dan umur bulan 8 jam 15 menit 24 detik. Selain itu dilaporkan juga 6 orang berhasil melihat hilal diantaranya Muhammad Moah, Abdullah Said Sagara, Tri Umaryadi Wibowo, Rahmat Setya Yuliatmoko di Kupang NTT dan Inwanudin, Ahmad Azhar di Gresik Jawa Timur. Namun keputusan pemerintah tersebut tidak diikuti oleh jamaah al-Marzuqiyah Jakarta yang menetapkan bahwa 1 Syawal 1438 H jatuh pada hari Senin tanggal 26 Juni 2017. Keputusan ini diambil karena berdasarkan hasil perhitungan hisab bahwa ketinggian bulan pada akhir Ramadan adalah 4 derajat, sehingga belum memenuhi kriteria *imkân al-rukyah* 7 derajat.

Mengetahui perbedaan diatas, seperti yang dimuat dalam *viva. co. id* Menteri Agama RI, Lukman Hakim Saifuddin mengimbau agar jamaah al-Marzuqiyah mengikuti keputusan pemerintah dalam pelaksanaan perayaan Idul Fitri 1438. "Saya pikir sebagai menteri agama mengimbau seluruh

umat Muslim Indonesia untuk mematuhi dan menaati kesepakatan kita bersama," kata Lukman di kantor Kementerian Agama RI, Sabtu, 24 Juni 2017.

Berikut ini adalah tabel Perbedaan 1 Syawal antara al-Marzuqiyah dengan Keputusan Pemerintah melalui Kementerian Agama RI tahun 1435-1444 H:

Tabel. 1 Perbedaan 1 Syawal 1435-1444 H

No	Tanggal Hijriah	Pemerintah	Al-Marzuqiyah	Keterangan
1	Syawal 1435 1	Juli 2014 28	Juli 2014 29	Berbeda
2	Syawal 1436 1	Juli 2015 17	Juli 2015 18	Berbeda
3	Syawal 1437 1	Juli 2016 06	Juli 2016 06	Sama
4	Syawal 1438 1	Juni 2017 24	Juni 2017 25	Berbeda
5	Syawal 1439 1	Juni 2018 15	Juni 2018 15	Sama
6	Syawal 1440 1	Juni 2019 05	Juni 2019 05	Sama
7	Syawal 1441 1	Mei 2020 24	Mei 2020 24	Sama
8	Syawal 1442 1	Mei 2021 13	Mei 2021 13	Sama
9	Syawal 1443 1	Mei 2022 2	Mei 2022 2	Sama
10	Syawal 1444 1	April 2023 22	April 2023 22	Sama

Sumber: Sidang Isbat Kementerian Agama RI dan hisab *Taqwîm al-Nayyirain*

Menyikapi perbedaan dalam penentuan awal bulan kamariah tersebut, Pemerintah RI melalui Majelis Ulama Indonesia telah mengeluarkan fatwa MUI No. 2 tahun 2004 tentang penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah. Pada Fatwa tersebut direkomendasikan adanya kriteria bersama, karena sumber perbedaan adalah belum adanya kriteria tunggal. Sebelum kriteria tunggal disepakati, MUI memfatwakan wajibnya umat Islam mengikuti keputusan Pemerintah. Jadi, semestinya keputusan Pemerintah saat sidang itsbat menjadi rujukan umat Islam dalam penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah.

KESIMPULAN

Berdasarkan penjelasan-penjelasan diatas, dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama,* asal-usul pemikiran *imkân al-rukyah* Ahmad Marzuqi al-Batawi pada dasarnya merupakan hasil pemikiran dari gurunya yaitu Habib

Usman bin Abdullah bin Aqil bin Yahya al-Alawy, yang mengajarkan *Zîj* Ulugh Beik al-Samarqandi dari Abdurrahman al-Mishri di Betawi.

Kedua, pemikiran *imkân al-rukyah* Ahmad Marzuqi al-Batawi ditulis dalam kitab *Faḍlu ar-Raḥman* pada intinya mengkritisi terhadap orang-orang yang menolak fatwa Habib Usman. Guru Marzuqi menyatakan bahwa batas minimal *imkân al-rukyah* adalah 7 derajat tanpa menggunakan alat bantu teleskop, ketentuan ini sudah berlaku di Betawi sejak masa yang amat lama hingga dekat kepada 100 tahun.

Ketiga, Pemerintah RI melalui Majelis Ulama Indonesia telah mengeluarkan fatwa MUI No. 2 tahun 2004 tentang penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah, namun jamaah al-Marzuqiyah masih berpedoman terhadap pemikiran *imkân al-rukyah* Ahmad Marzuqi al-Batawi, sehingga jika tinggi hilal kurang dari 7 derajat maka seringkali menyebabkan perbedaan dengan pemerintah.

DAFTAR PUSTAKA

Arifin, Zainul. *Ilmu Falak.* Yogyakarta: Lukita, cet. I, 2012.

Asadurhaman, "Sistem Hisab dan Imkanurrukyah yang berkembang di Indonesia", (Journal Hisab Rukyah, Depag RI, 2000).

Azhari, Susiknan. *Ensiklopedi Hisab Rukyat.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Azhari, Susiknan. *Ilmu Falak: Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern.* Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007.

Aziz, Abdul. *Islam dan Masyarakat Betawi.* Jakarta: Logos, 2002.

Baqir, Muhammad. *Fathu Robbi Al-Baaqi Fi Manakibi Syekh Ahmad Marzuqi*, belum diterbitkan.

Butar-Butar, Arwin Juli Rahmadi. *Problematika Penentuan Awal Bulan Diskursus antara Hisab dan Rukyat.* Malang: Madani, 2014.

Djamaluddin, Thomas. *Astronomi Memberi Solusi Penyatuan Ummat*. Bandung: Lembaga Penerbangan dan Antariksa Nasional, 2011.

Hamdani, Fahmi Fatwa Rosyadi Satria. *Ilmu Falak.* Bandung: P2U-LPPM UNISBA, 2017.

Izzuddin, Ahmad. "Dinamika Hisab Rukyat di Indonesia", *STAIN Jurai Siwo Metro: Istinbath Jurnal Hukum Vol 12, No 2 (2015): Edisi November 2015*.

Izzuddin, Ahmad. "Pemikiran Hisab Rukyah Klasik: Studi Atas Pemikiran Muhammad Mansur al-Batawi", (JBI: Jurnal Bimas Islam Kementerian Agama RI, Vol. 8 No. 3. 2015).

Izzuddin, Ahmad. *Fiqih Hisab Rukyah.* Jakarta: Erlangga, 2007.

Jannah, Sofwan. "Urgensi Hisab dan Rukyat pasca UU No. 3 Tahun 2006", *Islamic University of Indonesia: Al-Mawarid Jurnal Hukum Islam Vol 17 (2007)* 122.

Khazin, Muhyiddin. *Ilmu Falak dalam Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Buana Pustaka, cet. III, 2008.

Khazin, Muhyiddin. *Kamus Ilmu Falak.* Yogyakarta: Buana Pustaka, 2005.

Khuluq, Latiful. *Fajar Kebangunan Ulama Biografi KH. Hasyim Asy'ari*. Yogyakarta: Lkia, 2000.

Kiki, Rakhmad Zailani. *Genealogi Intelektual Ulama Betawi*. Jakarta: Pusat Pengkajian dan Pengembangan Islam Jakarta, Jakarta Islamic Centre, 2011.

Kiki, Rakhmad Zailani. *Jakarta Islamic Center*. http://islamic-center. or. id/dua-hilal-di-langit-betawi/ diakses pada 5 Juli 2023 pukul 08. 15 WIB.

Konferensi Pers hasil Sidang Isbat awal Syawal 1438 H. https://www. youtube. com/watch?v=_qgLzO79pxo diakses pada 5 Juli 2023 pukul 22. 15 WIB.

Mansur, Muhammad. *Mîzan al-I'tidâl*. Betawi: Madrasah Nahdlatul Ulama, t. t.,

Mansur, Muhammad. *Sullam al-Nayyirain.* Jakarta: al-Mansyuriyah, t. t.

Marzuqi, Ahmad. *Faḍlu ar-Raḥman Fi Roddi Man Rodda Al-Marhum Sayyid Usman.* Batavia: Toko Kitab Harun bin Ali Ibrahim, 1933.

Marzuqi, Ahmad. *Tuhfatu Ar-Rohman Fi Bayani Akhlaqi An-Nabi Akhiri Az-Zaman*, Batavia, Toko Buku dan Kantor Cetak Harun bin Ali Ibrahim: 1351 H/1933 M.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Mustofa, Agus. *Mengintip Bulan Sabit sebelum Maghrib.* Surabaya: Padma Press, 2014.

Nazir, Muhammad. *Metode Penelitian.* Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.

Ratna, Nyoman Kutha. *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu-ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Ruskanda, Farid. *100 masalah Hisab dan Rukyat: Telaah Syariah, Sains, dan Teknologi*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Shofiyulloh, "Metode Hisab Sullam Al-Nayyirain dalam Perspektif Astronomi," (Disertasi, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2018).

Suhardiman. "Kriteria Visibilitas Hilal dalam Penetapan Awal Bulan Kamariah di Indonesia", (Jurnal Khatulistiwa, Vol. 3. No. 1. 2013).

Surat Pemberitahuan Badan Hukmiyyah Syar'iyyah Masjid Jami' Al-Marzuqiyah Cipinang Muara Jakarta Timur tentang Penetapan Hari Raya Idul Fitri 1 Syawal 1438 H.

Usman bin Abdullah, *Iqâdz an-Niyâm.* Betawi: al-Mubarakah, tt.,

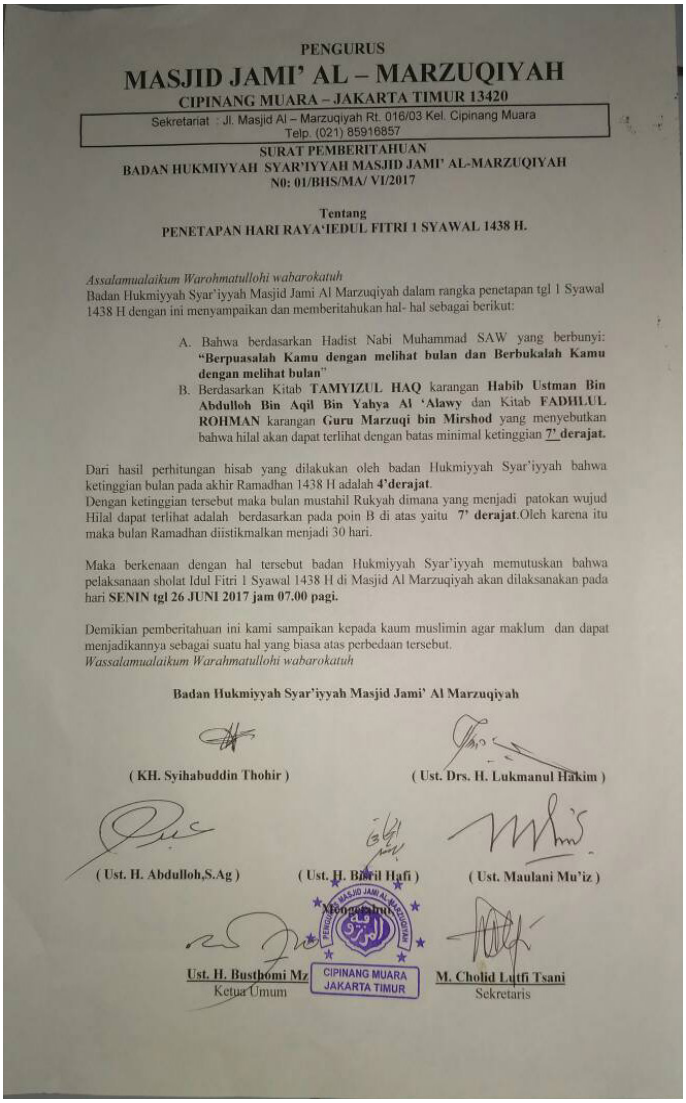
Usman bin Abdullah, *Tamyiz al-Haqq*. Betawi: Zulhijah, 1319 H/ Maret 1902.

Viva News. https://www. viva. co. id/berita/nasional/929394-ada-jemaah-masjid-lebaran-26-juni-ini-respons-menag diakses pada 5 Juli 2023 pukul 16. 25 WIB.

Wawancara dengan Ustadz Amir (Cucu guru Marzuqi al-Batawi), pada 11 Agustus 2018 di Masjid al-Marzuqiyah Cipinang Muara Jakarta Timur.

Wawancara dengan Ustadz Lukmanul Hakim (Badan Hukmiyyah Syar'iyyah Masjid al-Marzuqiyah), pada 11 Agustus 2018 di Masjid al-Marzuqiyah Cipinang Muara Jakarta Timur.

Lampiran 1 - *Surat Pemberitahuan Penetapan 1 Syawal 1438 H Masjid Jami' al-Marzuqiyah Cipinang Muara Jakarta Timur*



PENGURUS

MASJID JAMI' AL – MARZUQIYAH

CIPINANG MUARA – JAKARTA TIMUR 13420

Sekretariat : Jl. Masjid Al – Marzuqiyah Rt. 016/03 Kel. Cipinang Muara
Telp. (021) 85916857

SURAT PEMBERITAHUAN
BADAN HUKMIYYAH SYAR'IYYAH MASJID JAMI' AL-MARZUQIYAH
N0: 01/BHS/MA/ VI/2017

Tentang
PENETAPAN HARI RAYA'IEDUL FITRI 1 SYAWAL 1438 H.

Assalamualaikum Warohmatullohi wabarokatuh
Badan Hukmiyyah Syar'iyyah Masjid Jami Al Marzuqiyah dalam rangka penetapan tgl 1 Syawal 1438 H dengan ini menyampaikan dan memberitahukan hal- hal sebagai berikut:

A. Bahwa berdasarkan Hadist Nabi Muhammad SAW yang berbunyi: **"Berpuasalah Kamu dengan melihat bulan dan Berbukalah Kamu dengan melihat bulan"**
B. Berdasarkan Kitab **TAMYIZUL HAQ** karangan **Habib Ustman Bin Abdulloh Bin Aqil Bin Yahya Al 'Alawy** dan Kitab **FADHLUL ROHMAN** karangan **Guru Marzuqi bin Mirshod** yang menyebutkan bahwa hilal akan dapat terlihat dengan batas minimal ketinggian **7' derajat.**

Dari hasil perhitungan hisab yang dilakukan oleh badan Hukmiyyah Syar'iyyah bahwa ketinggian bulan pada akhir Ramadhan 1438 H adalah **4'derajat**.
Dengan ketinggian tersebut maka bulan mustahil Rukyah dimana yang menjadi patokan wujud Hilal dapat terlihat adalah berdasarkan pada poin B di atas yaitu **7' derajat**.Oleh karena itu maka bulan Ramadhan diistikmalkan menjadi 30 hari.

Maka berkenaan dengan hal tersebut badan Hukmiyyah Syar'iyyah memutuskan bahwa pelaksanaan sholat Idul Fitri 1 Syawal 1438 H di Masjid Al Marzuqiyah akan dilaksanakan pada hari **SENIN tgl 26 JUNI 2017 jam 07.00 pagi.**

Demikian pemberitahuan ini kami sampaikan kepada kaum muslimin agar maklum dan dapat menjadikannya sebagai suatu hal yang biasa atas perbedaan tersebut.
Wassalamualaikum Warahmatullohi wabarokatuh

Badan Hukmiyyah Syar'iyyah Masjid Jami' Al Marzuqiyah

(KH. Syihabuddin Thohir)	**(Ust. Drs. H. Lukmanul Hakim)**
(Ust. H. Abdulloh,S.Ag)	**(Ust. H. Bisril Hafi)**
	(Ust. Maulani Mu'iz)
Ust. H. Busthomi Mz Ketua Umum	**M. Cholid Luthfi Tsani** Sekretaris

CIPINANG MUARA JAKARTA TIMUR

17

KONSTRUKSI EPISTEMOLOGI FATWA PERKAWINAN BEDA AGAMA

Akhmad Kamil Rizani
Institut Agama Islam Negeri Palangka Raya
Kamilrizani23@gmail. com

Muchimah
Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto
Muchimah19@gmail. com

Abstract

This study discusses the identification of the epistemology of the fatwa of the Indonesian Ulema Council regarding interfaith marriages. This qualitative research, in the form of a literature study, uses a normative-philosophical approach. The primary data of this research is in the form of a fatwa document of the Indonesian Ulema Council (MUI) in the VIIth National Conference of 2005 concerning interfaith marriages. Secondary data uses various scientific literature relevant to the discussion's focus object. The theory of idealism and realism of Islamic law is the theory of this research analysis data collection through documentation. Meanwhile, data analysis goes through data reduction, presentation, and conclusion. This research shows that the epistemological construction of the fatwa of the Indonesian Ulema Council in the 7th National Conference of 2005 on interfaith marriages is not only based on the epistemology of Islamic law, which is normative idealism by referring to explanations of theological texts but also emphasizes the realism aspect of Islamic law in the form of considerations about the effectiveness of the fatwa in community life through a preventive approach and preventing the practice of interfaith marriages. The theoretical implications of this study show that there is an integration of idealism and realism of Islamic law in the MUI fatwa paradigm on interfaith marriages. This shows that MUI, in its fatwa, strives to be responsive, contextual, and dynamic in addressing societal problems.

Keywords: *Epistemology, Fatwa, Indonesian Ulema Council, Interfaith marriage*

Abstrak

Penelitian ini membahas tentang identifikasi epistemologi fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang perkawinan beda agama. Penelitian kualitatif berupa studi pustaka ini menggunakan pendekatan normatif-filosofis. Data primer penelitian ini berupa dokumen Keputusan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam MUNAS ke VII Tahun 2005 tentang perkawinan beda agama. Data sekunder menggunakan berbagai literatur ilmiah yang memiliki relevansi dengan objek fokus pembahasan. Teori idealisme dan realisme hukum Islam menjadi teori analisis penelitian ini. Pengumpulan data melalui dokumentasi. Sementara itu, analisis data melalui tahap reduksi data, penyajian data, serta penarikan kesimpulan. Penelitian ini menunjukkan Konstruksi epistemologi fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam MUNAS ke 7 tahun 2005 tentang perkawinan beda agama tidak sekedar berpijak pada epistemologi hukum Islam yang idealisme normatif dengan mengacu pada penjelasan nas teologis melainkan juga menekankan aspek realisme hukum Islam berupa pertimbangan tentang efektifitas fatwa tersebut di tengah kehidupan masyarakat melalui pendekatan kaidah prefentif dan pencegahan praktik perkawinan beda agama. Implikasi teoritik dari penelitian ini menunjukan bahwa adanya integrasi idealisme dan realisme hukum Islam dalam paradigma fatwa MUI tentang perkawinan beda agama. Hal ini menunjukkan MUI dalam fatwa-fatwanya berusaha untuk dapat responsif, kontekstual dan dinamis dalam menyikapi problem kemasyarakatan.

Kata Kunci: *Epistemologi, Fatwa, Majelis Ulama Indonesia, Perkawinan beda Agama*

A. Pendahuluan

Perkawinan merupakan sebuah ikatan suci lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. [1] Sebuah perkawinan dikatakan sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu, hal ini menunjukkan bahwa jika suatu perkawinan telah memenuhi syarat dan rukun nikah atau ijab kabul telah di laksanakan (bagi umat Islam) atau pendeta maupun pastor telah melaksanakan pemberkatan atau ritual lainnya (bagi yang non muslim), maka perkawinan tersebut adalah sah, terutama di mata agama dan kepercayaan masyarakat.[2]

Perkawinan beda agama antara muslim dan non muslim bukanlah fenomena baru tetapi sudah ada sejak zaman Nabi SAW. Bahkan beberapa sahabat mengadakan perkawinan beda agama dengan wanita

1 Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2011, h. 21.

2 Asep Saepudin Jahar, Euis Nurlaelawati, Jaenal Aripin, *Hukum Keluarga, Pidana & Bisnis*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2013, h. 25.

musyrik atau non muslim[3], wanita yahudi atau nasrani. [4] Demikian juga sebagian Tabiin dan keturunannya menikahi wanita ahli kitab. [5] Oleh karena itu, umat Islam telah mempraktekkan perkawinan beda agama dari generasi ke generasi.

Di Indonesia, negeri yang multi etnis, agama dan ragam budaya ini, perkawinan beda agama juga banyak dilakukan. Baik oleh kalangan publik figur (artis), maupun masyarakat awam. Perkawinan beda agama masih merupakan persoalan yang kompleks di Indonesia. Hal itu karena ia tidak hanya melibatkan masalah hukum melainkan masalah lain seperti tafsir, psikis, budaya, ekonomi, termasuk hak asasi manusia dan sebagainya. Dalam konteks negara Indonesia yang mayoritas penduduknya adalah muslim, pengaruh fikih Islam sangat signifikan dalam memengaruhi keputusan hukum mengenai perkawinan beda agama. Dalam hal ini Majelis Ulama Indonesia sebagai lembaga yang memiliki legalitas formal menilai fenomena yang berkaitan dengan keagamaan. MUI sendiri merupakan wadah berkumpulnya para ulama yang memiliki kredibilitas dan kapasitas keilmuan untuk memberikan penilaian terhadap fenomena perkawinan beda agama. Oleh karena itu MUI telah mengeluarkan fatwa mengenai perkawinan beda agama dalam Musyawarah Nasional MUI VII, pada 19-22 Jumadil Akhir 1426 H/ 26-29 Juli 2005 M yang memutuskan bahwa Perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah. Namun demikian, fenomena perkawinan beda agama masih banyak terjadi, seperti perkawinan staf khusus Presiden Joko Widodo, Ayu Kartika Dewi dengan Gerald Bastian yang merupakan penganut Katolik dan dilaksanakan di Gereja Katedral, Jakarta, pada Jumat, 18 Maret 2022.[6] Pengabulan permohonan pencatatan perkawinan beda agama oleh Pengadilan Negeri Surabaya[7] dan yang terbaru di Pengadilan Negeri Tangerang[8] serta masih banyak lagi terjadinya perkawinan beda agama.

Problem disparitas antara fatwa MUI dengan fenomena perkawinan beda gama yang masih marak terjadi, bahkan seakan sudah menjadi kultur keberagaman di tengah masyarakat Indonesia menarik un-

3 Ibn Ashir, *Al-Kamil Fi at-Tarikh*, Jilid II, Bairut: Dar al-Fikr, 1975, h. 206.
4 Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islamy Wa Adillatuhu*, Jilid II, Bairut: Dar al-Fikr, 1984, h. 153.
5 As-Sayyid Sabiq, *Figh as-Sunnah*, Jilid II, Kairo: Dar al Fath, 1990, h. 215.
6 CNN Indonesia, https://www. cnnindonesia. com/nasional/20220318121029-20-773049/stafsus-jokowi-ayu-kartika-menikah-beda-agama-di-katedral-jakarta Diakses 01 Juli 2023
7 Jawa Pos, https://www. jawapos. com/surabaya-raya/01398826/pn-surabaya-kabulkan-lagi-nikah-beda-agama Diakses 01 Juli 2023
8 Detik, https://news. detik. com/berita/d-6434910/pn-tangerang-juga-sahkan-nikah-beda-agama-sepasang-katolik-kristen-ini Diakses 01 Juli 2023

tuk dikaji lebih lanjut. Pada konteks inilah, dari segi idealisme fatwa, apakah basis epistemologi fatwa MUI masih hanya berkutat pada basis argumen normatif, atau juga sudah memotret dan mempertimbangkan kondisi realitas sosial yang ada.

Berdasarkan penelusuran, penulis berhasil menemukan beberapa penelitian terdahulu yang mengkaji fatwa MUI tentang perkawinan beda agama, antara lain penelitian oleh Muhammad Yusuf yang menyatakan bahwa pernikahan seorang Muslim dan non Muslimah, khususnya ahli kitab pada awalnya boleh dan legal, tetapi karena suatu pertimbangan siyasah shar'iyyah, dan demi menutup pintu munculnya fitnah dan bahaya yang lebih besar yang bertentangan dengan maqaṣid al-syar'iyyah, maka kebolehan itu diperketat, bahkan ditutup.[9] Selanjutnya oleh Fathul Mu'in, dalam penelitiannya menjelaskan bahwa fatwa MUI mengenai tidak sahnya perkawinan beda agama sangat mempertimbangkan aspek *hifdz al-din*. Apabila pernikahan antara laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab diperbolehkan sangat dikhawatirkan akan membawa mudarat berupa ketidakmampuan suami dalam menjaga agama anak-anaknya sehingga tugas menjaga keluarga dari api neraka tidak dapat dipenuhi.[10] Berikutnya, Ali Mutakin dalam penelitiannya menyebutkan bahwa perkawinan beda agama dilarang oleh agama sebagaimana yang difatwakan oleh NU, MUI dan Muhammadiyah. NU melalui metode qauli yang diambil dari kitab-kitab terpercaya (muktabarah), mengambil pendapat mayoritas bahwa ahli kitab yang diboleh dinikahi merupakan ahli kitab yang murni, sehingga ahli kitab yang ada saat ini bukanlah kategori ahli kitab yang diperbolehkan untuk dinikahi. Sebagai konsekuensinya tentu melarang perkawinan beda agama. MUI dan Muhammadiyah, semula mengikuti pendapat mayoritas yang membolehkan Muslim menikah dengan wanita ahli kitab. MUI melalui metode maslahah mursalah yaitu upaya yang menitikberatkan pada konsep maslahat (menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan) telah melarang perkawinan tersebut. Sebab menolak kerusakan pada dasarnya adalah upaya menarik kemaslahatan itu sendiri. Adapun Muhammadiyah melalui tindakan preventif (pencegahan) atau *sadd al-dzari'ah* telah menutup pintu kerusakan akibat perkawinan beda agama.[11]

9 Muhammad Yusuf, Pendekatan Al-Maslahah Al-Mursalah dalam Fatwa MUI Tentang Pernikahan Beda Agama, *Ahkam*: Vol. Xiii, No. 1, 2013, h. 107.

10 Fathul Mu'in, Analisis Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dan Undang-Undang Tentang Perkawinan Beda Agama, *Nizham*, Vol. 07, No. 01, 2019, h. 105.

11 Ali Mutakin, Fiqh Perkawinan Beda Agama Di Indonesia Kajian atas Fatwa-Fatwa NU, MUI

Berbeda dengan berbagai penelitian terdahulu di atas, penelitian ini fokus pada upaya untuk mengidentifikasi corak epistemologi fatwa MUI tentang perkawinan beda agama melalui perspektif teori idealisme dan realisme hukum Islam. Fokus dan pendekatan perspektif tersebutlah yang menjadi perbedaan dan kebaruan dari penelitian ini.

B. Metodologi Penelitian

Adapun penelitian ini dapat diklasifikasikan sebagai penelitian kualitatif yang berupa kajian pustaka. Penelitian ini menggunakan pendekatan normatif-filosofis. Sementara itu, data primer penelitian menggunakan dokumen Keputusan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam MUNAS ke VII Tahun 2005 tentang perkawinan beda agama. Kemudian data sekunder penelitian ini berupa berbagai literatur ilmiah yang memiliki relevansi dengan objek fokus pembahasan. Keberadaan teori idealisme dan realisme hukum Islam dalam penelitian ini digunakan sebagai teori analisis untuk mengidentifikasi corak epistemologi landasan (paradigma) perumusan fatwa tentang perkawinan beda agama. Sifat pendekatan penelitian ini deskriptif-analitik. Pada ranah praksisnya, penulis terlebih dahulu mendokumentasikan pelbagai data literatur yang berkaitan dengan fokus penelitian. Setelah data terkumpul, maka langkah selanjutnya berupa teknik analisa data. Pada tahap ini mencakup reduksi data, penyajian data, serta penarikan kesimpulan.

C. Idealisme dan Realisme dalam Paradigma Pemikiran Hukum Islam

Kondisi kehidupan manusia selalu dinamis, hal tersebut dapat mempengaruhi konstruksi ideologis dirinya dan individu lain bahkan kelompok masyarakat yang lebih besar di sekitarnya. Ketika paradigma sosial berkembang, ia merespons kemajuan ilmiah secara lebih terbuka. Dalam konteks ini, keberadaan norma hukum Islam diharapkan dapat memberikan solusi hukum terhadap berbagai permasalahan sosial umat Islam. Dengan demikian hukum Islam terinternalisasi ke dalam pranata-pranata sosial.[12] Potensi norma hukum Islam untuk menyelesaikan berbagai persoalan modern telah disalahpahami oleh orientalis. Beberapa orientalis mengkritisi keberadaan norma hukum Islam, mereka meyakini bahwa keberadaan norma hukum Islam bias idealis dan

Dan Muhammadiyah, *Al-Ahwal*, Vol. 14, No. 1, 2021, h. 24.

12 Rais Siswanto, Pembaharuan Hukum Islam Indonesia, Eksekusi: *Journal Of Law*, Vol. 5 No. 1 Juni 2023, h. 12.

menjauhi positivisme.[13]

Berkenaan dengan hal tersebut, konsep idealisme dan realisme dalam hukum Islam tidak terlepas dari apa yang dikatakan para orientalis tentang hukum Islam modern dan postmodern. Mereka memprakarsai wacana dikotomi paradigma idealis versus realis dalam hukum Islam.[14] Seperti gagasan Joseph Schacht yang menyajikan bahwa hukum Islam bukan sebagai seperangkat norma yang di wahyukan, namun sebagai fenomena historis yang berhubungan erat dengan realitas sosial.[15] Selain itu, Noel James Coulson dalam penelitiannya mengenai sejarah perkembangan hukum Islam, Coulson melihat adanya indikasi bahwa hukum Islam merupakan perpaduan dari dua kutub: Tuhan dan manusia. Hal itu terlihat dari kenyataan bahwa di satu sisi hukum Islam merupakan upaya memahami kehendak Tuhan, dan di sisi lain para ahli hukum Islam memiliki wewenang akan melakukan penafsiran mengenai wahyu berdasarkan atas tuntutan situasional yang mereka hadapi.[16] Hal ini memperlihatkan bahwa hukum Islam hanya solutif jika dapat dikontrol dan akomodatif terhadap kebutuhan masyarakat.

Dalam memahami idealisme dan realisme hukum Islam dalam konsep epistemologi, terdapat dua hal fundamental karakteristik hukum Islam. Pertama, hukum Islam yang bersumber dari wahyu tuhan, yaitu Al-Qur'an. Al-Qur'an sebagai sumber ajaran dan hukum merupakan acuan umat Islam dalam menjalankan kehidupan, semua hal yang terkandung dalam Al-Qur'an merupakan kebenaran yang benar dan tidak dapat diubah. Sehingga hukum Islam diyakini sebagai ajaran suci, sehingga terdapat dimensi kebenaran dogmatis.[17] Kedua, hukum Islam sebagai produk interpretasi manusia. Dalam dimensi ini hukum Islam dipahami sebagai produk pemikiran yang dilakukan dengan berbagai pendekatan yang dikenal dengan sebutan ijtihad atau pada tingkat yang lebih teknis disebut istinbath al-ahkam.[18]

---

13 Baharuddin Basettu, Konflik dan Ketenangan dalam Hukum Islam Antara Idealisme Dan Realisme, *Al-Bayyinah: Journal Of Islamic Law*, Vol. 6 No 2, 2018, h. 30-31.

14 Muhammad Ahmad Munir, Dichotomy Of Idealism And Realism: Islamic Legal Tradition Between Modern And Postmodern Discourses, *Islamic Studies*, Vol. 56, No. 1/2, 2017, h. 55.

15 Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, Yogyakarta: UII Prees, 2000, h. 16.

16 Akhwan Fanani, Perspektif Coulson Terhadap Rumusan Dialektika Hukum Islam, *Al-Ahkam Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 22, No. 2, 2012, h. 23.

17 Fitria Ma'rifat Dkk, Sumber Ajaran dan Hukum Islam, Al-Qur'an, *Jurnal Religion: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*, Vol. 1, No. 3, 2023, h. 21.

18 Anwar Sofiyudin Yusuf, Akar Pemikiran Realisme Dalam Hukum Islam, *Asy-Syari'ah* Vol. 16, No. 3, 2014, h. 180.

Corak idealisme dan realisme hukum Islam bersumber dari tradisi sejarah pemikiran hukum Islam klasik, yang tidak lepas dari pengaruh besar filsafat Yunani. Pernyataan tersebut tercermin dari kesamaan idealisme dalam pemikiran hukum Islam yang selalu mengacu pada landasan teks-teks teologis (nas) dan memungkinkan munculnya produk pemikiran hukum Islam idealis deduktif. corak pemikiran hukum Islam seringkali mengabaikan situasi problematik yang ada dalam realitas hukum. Gaya epistemologi Islam ini termasuk dalam epistemologi Bayan, yaitu gaya epistemologi yang menekankan otoritas wahyu yang berdiri sendiri tanpa penjelasan dalam produksi produk (pemikiran) intelektual Islam.[19] Meski demikian, hal ini tidak berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap harus bersandar pada teks.[20] Sedangkan Paradigma realisme hukum Islam lebih terkait dengan epistemologi Burhani. Perlu diketahui bahwa epistemologi Burhani menekankan rasionalitas akal manusia melalui berbagai argumentasi logis yang ada. Dalam hal ini, berbagai ajaran agama dalam epistemologi Burhani berlaku sepanjang tidak bertentangan dengan rasionalitas akal manusia. Secara historis, keberadaan paradigma realisme hukum Islam ini memiliki landasan paradigmatik yang bersumber dari seorang tokoh bernama Ibnu Rusyd. Ia mengatakan bahwa nalar filosofis dan nalar agama dapat dikoordinasikan.[21] Dengan demikian, pemikiran hukum Islam dalam konteks realisme hukum Islam mampu menjawab persoalan empiris dalam masyarakat yang dinamis. Atas dasar ini, realisme hukum Islam berpandangan bahwa campur tangan akal manusia merupakan bagian integral dalam pembuatan hukum Islam. Dalam pemikiran hukum Islam, paradigma realis melihat hukum Islam bersifat responsif dan solutif terhadap problem kemasyarakatan. Hal ini dikarenakan paradigma realis hukum Islam memiliki fokus pada realitas permasalahan empiris sebagai dasar penetapan hukum Islam. Oleh karena itu, para pengikut realisme hukum Islam menilai campur tangan pemikiran manusia tidak dapat diabaikan dalam perumusan hukum Islam. Dalam paradigma realisme hukum Islam ini terdapat hubungan dialektika antara teks, konteks dan hukum. Ketiga hal ini akan menjadi dimensi interpretatif yang mendalam terhadap penafsiran hukum atas teks.[22]

19 Jefry Tarantang dkk, Epistemologi Fatwa tentang Politik Uang di Indonesia, *Legalite: Jurnal Perundang-Undangan dan Hukum Pidana Islam*, Vol. 7 No. 2, 2022, h. 108.

20 Khudori Soleh, Epistemologi Bayani, *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, Vol. 10, No. 2, 2009, h. 174.

21 Sahilah Masarur Fatimah, Hubungan Filsafat dan Agama dalam Perspektif Ibnu Rusyd, *SALAM; Jurnal Sosial & Budaya*, Vol. 7 No. 1, 2020, h. 71.

22 Dwi Novaria Misdawati dan Athoillah Islamy, Idealisme Dan Realisme Dalam Paradigma Fatwa

D. Praktik Perkawinan beda Agama di Indonesia

Sebagai negara yang besar Indonesia mempunyai beragam etnis, suku, bangsa, budaya serta agama. Konstitusi menjamin setiap pemeluk agama bebas menjalankan dan mengamalkan agamanya masing-masing dengan seluas-luasnya. Setiap agama mengajarkan kebaikan kepada pemeluknya, meskipun prinsip-prinsip dasarnya berbeda-beda. Kebaikan yang diajarkan agama mempunyai dimensi yang universal, sehingga antara pemeluk agama diharuskan untuk mengamalkan ajaran agamanya agar tercipta keharmonisan antar umat beragama. Keharmonisan antar umat beragama akan melahirkan nilai-nilai positif tersendiri bagi masyarakat, namun juga terkadang dapat menimbulkan permasalahan tersendiri, sebagai contoh adalah ketika dua insan manusia yang berbeda jenis kelamin dan saling menyayangi, saling mengasihi, mereka menghendaki ikatan suci yaitu sebuah perkawinan, sementara agama mereka berbeda dan masing-masing dari mereka tetap berprinsip teguh pada keyakinan agamanya masing-masing. Hal inilah yang menimbulkan permasalahan tersendiri, karena hukum perkawinan di Indonesia menentukan bahwa perkawinan hanya sah apabila dilakukan menurut hukum agama masing-masing, sudah menjadi pengetahuan umum bahwa tiada agama yang memperbolehkan umatnya melangsungkan perkawinan dengan umat agama lain.

Indonesia adalah negara hukum berdasarkan Pancasila dan UUD 45. Menurut Pasal 1 UU No. 1 Tahun 1974, perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga atau rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Perkawinan yang sah dalam perspektif UU kita tidak cukup hanya dengan adanya ikatan lahir saja, atau hanya dengan ikatan batin saja, namun harus keduanya ada dalam perkawinan, di sebutkan "ikatan lahir batin". Ikatan lahir disebut dengan ikatan formal yaitu ikatan suami istri yang mengikat untuk hidap bersama. Sementara "Ikatan batin" dapat diartikan dengan hubungan informal, yaitu suatu ikatan yang abtrak, tidak kasat mata, dengan adanya ikatan batin ini, ikatan lahir akan semakin kokoh dan langgeng.[23]

Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 perubahan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan menempatkan agama sebagai unsur yang sangat penting dalam perkawinan. Sebuah perkawinan adalah sah apabila syarat-syarat ataupun ketentuan-ketentuan dalam hukum

Ekonomi Syariah Di Indonesia, *Jurnal Asy-Syukriyyah* Vol. 23, No. 2, 2022, h. 130.

23 Saleh K Wantjik, *Hukum Perkawinan Indonesia*, Jakarta: Ghalia, 1992, h. 14-15.

agama dan kepercayaannya masing-masing terpenuhi. Hal tersebut terdapat pada Pasal 2 ayat 1 Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 Tentang Perkawinan yang berbunyi: "Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaan itu" Dijelaskan lebih lanjut bahwa yang dimaksud dengan hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu termasuk ketentuan perundang-undangan yang berlaku bagi golongan agama dan kepercayaannya itu sepanjang tidak bertentangan dalam undang-undang ini.[24]

Meskipun UU tidak mengatur secara jelas perihal nikah beda agama, namun di dalam pasal-pasal disebutkan di atas menyatakan bahwa norma agama menjadi salah satu penentu sah atau tidaknya suatu perkawinan tersebut. Artinya, dalam UU Perkawinan norma agama dijadikan sebagai landasan untuk kesahan suatu perkawinan. Namun dalam kenyataannya masih ada orang yang melakukan perkawinan berbeda agama, yang kemudian hal ini menjadi problematika dalam kehidupan.[25]

Norma hukum yang dibangun dalam pasal 2 ayat (1) Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 Tentang Perkawinan dijelaskan mengenai penegasan peran keagamaan dan kepercayaan dari suatu perkawinan, dimana disebutkan bahwa perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya. Makna yang terkandung dalam pasal 2 ayat 1 dapat ditafsirkan secara umum bahwa untuk menilai sah atau tidaknya suatu perkawinan, negara menyerahkan kepada masing-masing agama dan kepercayaan di masyarakat untuk menilainya. Sehingga norma hukum yang terkandung dalam Pasal 2 ayat 1 Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 adalah norma yang sifatnya perintah bukan norma larangan. Negara tidak tegas melarang perkawinan beda agama akan tetapi negara memerintahkan kepada agama dan kepercayaan untuk memberikan penilaian sah atau tidak kawin beda agama.[26]

Penyelenggaraan norma hukum yang isinya berupa perintah dan larangan yang mencakup pembentukan, pelaksanaan, penegakan norma-norma hukum positif adalah tugas, kewenangan dan tanggung-jawab negara dengan pemerintah dan aparat pemerintahannya. Den-

24 Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang Perkawinan* (*UndangUndang No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Cet II Yogyakarta: Liberty, 1986, h. 63.

25 Muhammad Ashsubli, Undang-Undang Perkawinan Dalam Pluralitas Hukum Agama (Judicial Review Pasal Perkawinan Beda Agama), *Jurnal Cita Hukum*, Vol. II, No. 2, 2015, h. 293.

26 Herman M. Karim, Keabsahan Perkawinan Beda Agama Di Indonesia Dalam Perspektif Cita Hukum Pancasila, *ADIL: Jurnal Hukum*, Vol 8, No 2, 2017, h. 9.

gan kata lain, penegakan norma hukum positif yang berada pada ranah publik adalah wilayah kiprahnya negara dan pemerintah. Sedangkan pelaksanaan kelompok norma bukan norma hukum positif seperti norma agama, kesusilaan dan kesopanan adalah tugas, kewenangan, tanggung jawab dan wilayah kiprahnya para orang tua, ulama, pendeta, pendidik dan moralis. Jika terlalu banyak norma-norma bukan norma hukum dijadikan norma hukum positif dan dirumuskannya ke dalam peraturan perundang-undangan berarti otonomi dan kewenangan kiprahnya para orang tua, ulama, pendeta, pendidik dan moralis diambil alih, artinya dikooptasi, oleh negara dan pemerintah. jika norma-norma yang termasuk dalam kelompok norma-norma moral positif mau dijadikan norma hukum positif dengan mengemaskannya ke dalam suatu undang-undang dapat menyebabkannya timbulnya gejala "*legal moralisim*" (hukum yang sok moralis).[27]

Jika terjadi "*legal moralisim*", dengan memasukkan penilaian sahnya pernikahan beda agama dalam peraturan perundang-undangan dan belum terbentuk kesamaan pandangan di kalangan masyarakat tentang nikah beda agama yang disahkan menjadi norma hukum positif, maka tidak mustahil akan terjadi pemaksaan keyakinan kelompok yang berkuasa yaitu negara dan pemerintah kepada pihak-pihak yang menganut pandangan yang berbeda dengan bersaranakan hukum. Jika hal ini terjadi, maka keberadaan undang-undang yang demikian itu dengan sendirinya akan bertentangan dengan ketentuan-ketentuan Pancasila dan konstitusional tentang hak asasi manusia sebagaimana telah dirumuskan dalam Undang-Undang Dasar 1945.

Terdapat ruang kebebasan dalam pelaksanaan perkawinan beda agama di Indonesia dengan adanya Undang-Undang No. 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi Kependudukan yang secara umum berfungsi memberikan perlindungan, pengakuan, penentuan status pribadi dan status hukum setiap peristiwa kependudukan dan peristiwa penting yang dialami oleh penduduk Indonesia dan warga Negara Indonesia yang berada di luar wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia. Hal ini diharapkan berjalan sebagaimana mestinya dengan adanya pelayanan yang profesional dan kesadaran setiap penduduk warga Negara Indonesia. Faktanya, terjadi pemaksaan terhadap norma-norma yang bukan norma hukum positif dilakukan oleh negara, ditemukan dalam pasal 35 Undang-Undang No. 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi Kepen-

27 Arief Sidharta, *Ilmu Hukum Indonesia: Upaya Pengembangan Ilmu Hukum Sistematik Yang Responsif Terhadap Perubahan Masyarakat*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2013 h. 10-11.

dudukan, bahwa pencatatan perkawinan beda agama dapat dilakukan setelah mendapat izin pengadilan negeri, yang artinya jika mendapat izin maka boleh dilangsungkannya perkawinan beda agama.

E. Idealisme dan Realisme Hukum Islam dalam Konstruksi Epistemologi Fatwa MUI Tentang Perkawinan beda Agama

Melihat fenomena praktik perkawinan beda agama yang masih merajalela di tengah kehidupan masyarakat Indonesia, MUI dalam MUNAS ke 7 tahun 2005 telah membahas ketentuan hukum atas praktik perkawinan beda agama. Pada fatwa MUI tersebut dijelaskan dalam pertimbangannya bahwa di tengah-tengah masyarakat telah muncul pemikiran yang membenarkan perkawinan beda agama dengan dalih hak asasi manusia dan kemaslahatan.[28]

Kepedulian MUI dalam merespons fenomena maraknya praktik perkawinan beda agama tersebut tidaklah mengherankan. Sebab, eksistensi hukum Islam (fikih) dalam kehidupan umat Islam tidak hanya sebatas norma hukum yang berdimensi teologis, sehingga cukup diyakini, akan tetapi juga sebagai norma hukum yang berkaitan dengan aturan dalam kehidupan sosial.[29] Pada konteks inilah, ajaran sosial profetik Islam diharapkan dapat di objektifikasikan pada konteks bernegara dengan basis latar belakang kehidupan sosial dan keberagamaan warganya yang plural.[30] Kendatipun sudah terdapat fatwa MUI atas keharaman perkawinan beda agama, senyatanya fenomena ini terus terjadi bahkan semakin berani untuk diperlihatkan secara publik.

Fatwa MUI tentang perkawinan beda agama dalam MUNAS ke 7 tahun 2005 dapat dipetakan dalam dua aspek epistemologi, sebagai berikut: Pertama, argumen nas (Al-Qur'an dan Hadits). Keberadaan dalil nas yang menjadi basis argumen Fatwa MUI atas keharaman perkawinan beda agama terdapat pada Q.S.. al-Nisa [4]: 3, Q.S.. al-Rum [30]: 21, Q.S.. al-Tahrim [66]: 6, Q.S.. al-Maidah [5]: 5, Q.S.. Al-Baqarah [2]: 221, Q.S.. al-Mumtahanah [60]: 10 dan Q.S.. al-Nisa [4]: 25. Melihat dalil nas argumentasi haramnya perkawinan beda agama, terdapat juga ayat mengenai pentingnya keadilan dalam sebuah perkawinan yang merupakan

28 Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Munas Ke 7 Tahun 2005 Tentang Perkawinan Beda Agama

29 H. A. Malthuf Siroj, Eksistensi Hukum Islam dan Prospeknya Di Indonesia, *At-Turas*, Vol. V, No. 1, 2018, h. 99.

30 Husaini dan Athoillah Islamy, Harmonization Of Religion And State: Mainstreaming The Values Of Religious Moderation In Indonesian Da›wah Orientation, *Jurnal Al-Adalah: Jurnal Hukum Dan Politik Islam*, Vol. 7 No. 1, 2022, h. 52.

syarat dari poligami. Terdapat juga ayat yang tentang tujuan perkawinan yaitu sebuah keluarga sakinah mawaddah warahmah, hal ini akan menjadi sulit diwujudkan jika pasangan memiliki keyakinan keagamaan yang berbeda sehingga tidak sedikit pada akhirnya berujung dengan perceraian. Selain itu terdapat juga ayat yang menjelaskan mengenai kewajiban untuk menjaga keluarga dari api neraka. Selanjutnya, dasar Hadits yang menjadi argumen fatwa adalah "Wanita itu (boleh) dinikahi karena empat hal: (1) karena hartanya (2) karena (asal-usul) keturunan-nya (3) karena kecantikannya (4) karena agamanya. Maka hendaklah kamu berpegang teguh (dengan perempuan) yang memeluk agama Islam; (jika tidak), akan binasalah kedua tangan-mu." (Hadits riwayat Muttafaq Alaih dari Abi Hurairah RA). Hadits ini menjelaskan mengenai ketentuan memilih calon pasangan hidup. Prioritas utama dari empat kriteria yang direkomendasikan dalam memilih calon pasangan di atas adalah faktor agama, yang dapat diartikan memilih pasangan yang satu agama.[31]

Kedua, kaidah hukum Islam (*qawaid fiqhiyah*), "Mencegah kemafsadatan lebih didahulukan (diutamakan) dari pada menarik kemaslahatan." Penggunaan atas kaidah fikih di atas menunjukan bahwa dasar kaidah hukum dalam perumusan fatwa MUI atas keharaman perkawinan beda agama menekankan pada keberadaan kemaslahatan. Dalam pandangan Najamuddin alTufi menjaga kemaslahatan adalah termasuk dalil agama, maka menjaga kemaslahatan adalah yang paling kuat dan yang paling khusus. Dengan demikian, ketika mengambil kemaslahatan, ia harus didahulukan.[32] Dengan demikian, pengharaman antara laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab didasarkan pada prinsip *maslahah mursalah* yang berpijak kepada kemaslahatan dan *sad adz-dzari'ah*, mencegah lahirnya mafsadah yang lebih besar; mengingat sekalipun pada mashlahah yang akan didapat, namun mafsadat-nya lebih besar.[33] Penggunaan *sad adz-dzari'ah* sebagai langkah prefentif merupakan langkah epistemologis yang tepat. Sebab, kaidah *maslahah mursalah* dan *sad adz-dzari'ah* bersifat fleksibel dalam menyikapi problem hukum yang kompleks dan dinamis.[34] Jika melihat ayat-ayat yang dijadikan dalil

31 Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Munas Ke 7 Tahun 2005 Tentang Perkawinan Beda Agama

32 Akhmad Kamil Rizani dan Ahmad Dakhoir, Musyawarah Sebagai Alternatif Penyelesaian Sengketa Waris Beda Agama: Evidence Based Solution From Indonesia, *El-Mashlahah*, Vol. 10, No. 2, 2020, h. 57.

33 Asrorun Ni'am Sholeh, *Fatwa-Fatwa Masalah Pernikahan dan Keluarga*, Cet 2, Jakarta: Elsas, 2008, h. 124.

34 Ali Imron, Menerapkan Hukum Islam Yang Inovatif Dengan Metode Sadd Al Dzari'ah, *QISTIE* Vol. 4, No. 1, 2010, h. 65.

atas haramnya perkawinan beda agama, pada dasarnya perkawinan laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab terdapat perbedaan pendapat. Namun MUI mengambil sikap tegas mengenai haramnya perkawinan beda agama, hal ini terlihat dengan penggunaan kaidah fiqih yang digunakan, oleh karena itu perkawinan beda agama lebih besar mudharatnya daripada maslahat sebagai tujuan dari syariat Islam.

Berdasarkan dalil-dalil argumentasi tersebut, MUI melalui fatwanya mengacu pada muatan nilai etik sosial-universal pada metodologi yang berpijak pada konteks sosio-historis dan illat hukum yang di kontekstualisasikan terhadap fenomena perkawinan beda agama yang terjadi di tengah masyarakat. Hal ini juga menunjukan bahwa Islam memuat ajaran hukum yang memuat nilai universal, yakni dapat diwujudkan dalam konteks situasi, waktu dan tempat yang beragam. Dengan kata lain, universalitas ajaran hukum Islam tidak serta merta terletak pada detail ajaran hukumnya, tetapi pada berbagai prinsip yang ditekankan, seperti nilai keadilan, kemanfaatan, dan fleksibilitas.[35]

F. Kesimpulan

Munas Majelis Ulama Indonesia Ke-7 tahun 2005 menghasilkan fatwa tentang perkawinan beda agama, MUI dalam fatwanya mengonstruksi tatanan epistemologi tidak sekedar berdasarkan epistemologi hukum Islam yang bersifat idealisme normatif dengan mengacu pada penafsiran teks-teks teologis, namun juga menekankan aspek-aspek realistik yang berupa pertimbangan tentang efektifitas fatwa tersebut di tengah kehidupan masyarakat melalui pendekatan kaidah prefentif dan pencegahan praktik perkawinan beda agama.

Implikasi teoretis dari penelitian ini menunjukkan bahwa paradigma fatwa MUI tentang perkawinan beda agama mengintegrasikan idealisme dan realisme hukum Islam. Hal ini menunjukkan MUI dalam fatwa-fatwanya berusaha untuk menggunakan pendekatan kontekstual dan dinamis dalam menyikapi problem kemasyarakatan. Keterbatasan penelitian ini belum mengidentifikasi metode penafsiran yang digunakan MUI terhadap berbagai landasan teologis tentang hukum perkawinan beda agama. Hal tersebut penting untuk dikaji mendalam. Sebab, pemikiran fikih (fatwa) tidak terlepas dari metode interpretasi terhadap nas teologis yang menjadi sumber utama hukum Islam.

35 Athoillah Islamy, Landasan Filosofis dan Corak Pendekatan Abdurrahman Wahid Tentang Implementasi Hukum Islam di Indonesia, *Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam*, Vol. 6, No. 1, 2021, h. 61.

Daftar Pustaka

1. Buku dan Jurnal

Ashir, Ibn, *Al-Kamil Fi at-Tarikh*, Jilid II, Bairut: Dar al-Fikr, 1975.

Ashsubli, Muhammad, Undang-Undang Perkawinan Dalam Pluralitas Hukum Agama (Judicial Review Pasal Perkawinan Beda Agama), *Jurnal Cita Hukum*, Vol. II, No. 2, 2015.

Az-Zuhaili, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islamy Wa Adillatuhu*, Jilid II, Bairut: Dar al-Fikr, 1984.

Basettu, Baharuddin, Konflik Dan Ketenangan Dalam Hukum Islam Antara Idealisme Dan Realisme, *Al-Bayyinah: Journal Of Islamic Law*, Vol. 6 No 2, 2018.

Fanani, Akhmad, Perspektif Coulson Terhadap Rumusan Dialektika Hukum Islam, *Al-Ahkam Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 22, No. 2, 2012.

Fatimah, Sahilah Masarur, Hubungan Filsafat dan Agama dalam Perspektif Ibnu Rusyd, *SALAM; Jurnal Sosial & Budaya*, Vol. 7 No. 1, 2020.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Munas Ke 7 Tahun 2005 Tentang Perkawinan Beda Agama

Husaini dan Athoillah Islamy, Harmonization Of Religion And State: Mainstreaming The Values Of Religious Moderation In Indonesian Da'wah Orientation, *Jurnal Al-Adalah: Jurnal Hukum Dan Politik Islam*, Vol. 7 No. 1, 2022.

Imron, Ali, Menerapkan Hukum Islam Yang Inovatif Dengan Metode Sadd Al Dzari'ah, *QISTIE* Vol. 4, No. 1, 2010.

Islamy, Athoillah, Landasan Filosofis dan Corak Pendekatan Abdurrahman Wahid Tentang Implementasi Hukum Islam di Indonesia, *Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam*, Vol. 6, No. 1, 2021.

Jahar, Asep Saepudin, Euis Nurlaelawati, Jaenal Aripin, *Hukum Keluarga, Pidana & Bisnis*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2013.

Karim, Herman M., Keabsahan Perkawinan Beda Agama Di Indonesia Dalam Perspektif Cita Hukum Pancasila, *ADIL: Jurnal Hukum*, Vol 8, No 2, 2017.

Ma'rifat, Fitria dkk, Sumber Ajaran Dan Hukum Islam, Al-Qur'an, *Jurnal Religion: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*, Vol. 1, No. 3, 2023.

Minhaji, Akhmad, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, Yogyakarta: UII Prees, 2000.

Misdawati, Dwi Novaria dan Athoillah Islamy, Idealisme Dan Realisme Dalam Paradigma Fatwa Ekonomi Syariah Di Indonesia, *Jurnal Asy-*

Syukriyyah Vol. 23, No. 2, 2022.

Mu'in, Fathul, Analisis Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Undang-Undang Tentang Perkawinan Beda Agama, *Nizham*, Vol. 07, No. 01, 2019.

Munir, Muhammad Ahmad, Dichotomy Of Idealism And Realism: Islamic Legal Tradition Between Modern And Postmodern Discourses, *Islamic Studies*, Vol. 56, No. 1/2, 2017.

Mutakin, Ali, Fiqh Perkawinan Beda Agama Di Indonesia Kajian Atas Fatwa-Fatwa NU, Mui Dan Muhammadiyah, *Al-Ahwal*, Vol. 14, No. 1, 2021.

Rizani, Akhmad Kamil dan Ahmad Dakhoir, Musyawarah Sebagai Alternatif Penyelesaian Sengketa Waris Beda Agama: Evidence Based Solution From Indonesia, *El-Mashlahah*, Vol. 10, No. 2, 2020.

Sabiq, As-Sayyid, *Figh as-Sunnah*, Jilid II, Kairo: Dar al Fath, 1990.

Sholeh, Asrorun Ni'am, *Fatwa-Fatwa Masalah Pernikahan dan Keluarga*, Cet 2, Jakarta: Elsas, 2008.

Sidharta, Arief, *Ilmu Hukum Indonesia: Upaya Pengembangan Ilmu Hukum Sistematik Yang Responsif Terhadap Perubahan Masyarakat*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2013.

Siroj, H. A. Malthuf, Eksistensi Hukum Islam Dan Prospeknya Di Indonesia, *At-Turas*, Vol. V, No. 1, 2018.

Siswanto, Rais, Pembaharuan Hukum Islam Indonesia, Eksekusi: *Journal Of Law*, Vol. 5 No. 1 Juni 2023.

Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang Perkawinan* (*UndangUndang No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Cet II Yogyakarta: Liberty, 1986.

Soleh, Khudori, Epistemologi Bayani, *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, Vol. 10, No. 2, 2009.

Syarifuddin, Amir, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2011.

Tarantang, Jefry dkk, Epistemologi Fatwa tentang Politik Uang di Indonesia, *Legalite: Jurnal Perundang Undangan dan Hukum Pidana Islam*, Vol. 7 No. 2, 2022.

Wantjik, Saleh K, *Hukum Perkawinan Indonesia*, Jakarta: Ghalia, 1992.

Yusuf, Anwar Sofiyudin, Akar Pemikiran Realisme Dalam Hukum Islam, *Asy-Syari'ah* Vol. 16, No. 3, 2014.

Yusuf, Muhammad, Pendekatan Al-Maslahah Al-Mursalah Dalam Fatwa Mui Tentang Pernikahan Beda Agama, *Ahkam*: Vol. Xiii, No. 1, 2013.

2. Internet

CNN Indonesia, https://www. cnnindonesia. com/nasional/20220318121029 -20-773049/stafsus-jokowi-ayu-kartika-menikah-beda-agama-di-katedral-jakarta Diakses 01 Juli 2023

Detik, https://news. detik. com/berita/d-6434910/pn-tangerang-juga-sahkan-nikah-beda-agama-sepasang-katolik-kristen-ini Diakses 01 Juli 2023

Jawa Pos, https://www. jawapos. com/surabaya-raya/01398826/pn-surabaya-kabulkan-lagi-nikah-beda-agama Diakses 01 Juli 2023

18

PERAN MUI SUMATERA UTARA DALAM MENENTUKAN TAKARAN ZAKAT FITRAH DENGAN *QIMAH*

Ahmad Mafaid
ahmadmafaid@stain-madina. ac. id

A. Pendahuluan

Majelis Ulama Indonesia atau MUI merupakan wadah komunikasi, penghubung, dan mediator bagi pemerintah dan umat Islam. Majelis ini beranggotakan ulama, zuama, dan cendikiawan muslim. Mereka memusyawarahkan persoalan umat Islam berkaitan dengan permasalahan akidah, ibadah, dan muamalah. [1] Dalam visi MUI tercermin bahwa terciptanya kondisi kehidupan kemasyarakatan, kebangsaan dan kenegaraan yang baik, memperoleh ridlo dan ampunan Allah swt (*baldatun thoyyibatun wa robbun ghofur*) menuju masyarakat berkualitas (*khaira ummah*) demi terwujudnya kejayaan Islam dan kaum muslimin (*izzul Islam wal-muslimin*) dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai manifestasi dari rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan lil 'alamin*).

Dalam catatan sejarah perjuangan gerakan keumatan, MUI telah banyak berperan dan berjasa dalam memecahkan serta merespon permasalahan umat. Terlihat ketika MUI menerbitkan buku "Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975" yang diterbitkan pertama kalinya pada Tahun 2011. Buku tersebut disusun tematik kepada empat kelompok tema. Pertama, tentang akidah dan aliran keagamaan. Kedua, tentang masalah ibadah. Ketiga, tentang masalah sosial budaya, serta Keempat, tentang POM (Pangan, Obat-obatan, dan Kosmetika) dan Iptek (Ilmu Pengetahuan dan Teknologi). Selain itu, MUI juga merespon persoalan yang

1 Zuhroh Lathifah, *et. al.*, *Gerakan-Gerakan Islam Indonesia Kontemporer*, (Yogyakarta: Adab Pres, 2020), h. 119.

terjadi di Indonesia ketika pandemi covid-19, bagaimana *fardu kifayah* jenazah yang terpapar covid-19, pelaksanaan shalat tenaga medis, shalat Jumat, shalat tarawih, Idul Fitri, bahkan sampai pada masalah Rancangan Undang-undang (RUU) Haluan Ideologi Pancasila (HIP).

MUI merupakan organisasi Islam terbesar di Indonesia. Sebagai organisasi terbesar, MUI memiliki pedoman penyelenggaraan organisasinya sebagaimana organisasi pada umumnya yang memiliki statuta, kaidah atau tata tertib yang dikenal dengan sebutan Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga. Begitu juga dalam penetapan fatwa, MUI memiliki pedoman yang kuat dan terstuktur baik. Kendati pedoman tersebut mengalami perubahan dan penyempurnaan, tetap dipandang baik bahkan mendekati kata sempurna.

Oleh sebab itu, tulisan ini bertujuan untuk mengungkap peran MUI Sumatera Utara serta metodologi yang digunakan dalam menentukan takaran zakat fitrah dengan *qimah* dalam fatwanya.

B. MUI dan Fatwa MUI

Kedudukan fatwa dalam Islam sangatlah penting dan tidak bisa dengan mudah diabaikan, apalagi digugurkan. Karena sangat pentingnya keberadaan fatwa dalam Islam, sampai-sampai beberapa ulama berpendapat diharamkan tinggal di sebuah tempat yang tidak terdapat seorang *mufti* yang bisa dijadikan tempat bertanya tentang persoalan agama. [2]

Fatwa dan Lembaga Fatwa (MUI) merupakan kebutuhan bagi masyarakat Muslim. Masyarakat selalu membutuhkan hukum agama dari para ahli untuk dijadikan sebagai tuntunan sehari-hari. Ini terjadi di semua negara dengan populasi Muslim, baik minoritas maupun mayoritas. Lembaga Fatwa ada di negara-negara dengan konstitusi Islam atau non-Islam dan bahkan di negara-negara sekuler. Lembaga ini dibutuhkan bukan hanya oleh masyarakat, tetapi juga oleh eksekutif untuk pengambilan keputusan, oleh parlemen untuk legislasi, dan oleh yudikatif untuk memutus perkara perdata dan pidana.

Bila dihubungkan dengan konteks hari ini, otoritas fatwa lebih bersifat kelembagaan daripada individual. Jarang lagi ditemukan fatwa yang bersifat individual. Kebutuhan masyarakat selalu terpenuhi oleh institusi yang memegang kekuasaan untuk itu. Pada posisi ini, fatwa

2 Zainuddin bin Ibrahim Ibnu Nujaim, *al-Bahr ar-Raiq Syarah Kanz ad-Daqaiq,* Jilid 6 (Beirut: Daar al-Kutub al-Islami, t. th.), h. 260.

lebih komprehensif, tidak terbatas pada masalah hukum tetapi juga pada kelembagaannya.

MUI sebagai perpanjangan tangan pemerintah dalam mengambil keputusan tentunya memberikan dampak positif terhadap persatuan dan kesatuan umat Islam. Fatwa MUI terbukti menjadi rujukan utama umat Islam di Indonesia dalam menetapkan suatu hukum yang tidak ditemukan pada sumber-sumber hukum Islam yang disepakati. Walau demikian, fatwa yang dikeluarkan oleh MUI juga terkadang mendapat respon negatif.

MUI merupkan kumpulan para ulama, umara, zuama, dan intelektual muslim sebagai fatner pemerintah masih mempertahankan independensinya, memegang teguh argumentasinya ketika mengeluarkan fatwa dan tausiyahnya, serta memberi kritikan terhadap suatu hal yang tidak pantas. MUI tetap menjalankan posisinya sebagai jembatan antara kepentingan pemerintah dan umat Islam, juga merespon permasalahan sosial yang dihadapi. Berkiprah untuk bangsa dan negara sebagai penerus kenabian, demi terbentuknya Negara Kesatuan Republik Indonesia menuju *baldatun thayyibatun wa Rabbun ghafur*.

Dalam konteks tata perundangan nasional, fatwa MUI memang tidak menjadi bagian dalam sistem hukum dan perundang-undangan di Indonesia, bahkan dalam struktur kelembagaan negara juga tidak dikenal apa yang disebut dengan *mufti* ataupun lembaga fatwa. [3] Mengutip istilah Hamka, MUI ibarat "tembikar dijepit dari atas dan dari bawah". Artinya eksistensi fatwa MUI tetap dalam pengawasan pemerintah.[4]

Menurut Atho Mudzhar, MUI bukan lembaga fatwa seperti di negara Islam lainnya. Sebab, kewenangannya tidak resmi. "MUI itu bukan lembaga pemerintah. Kendati demikian fatwa yang dikeluarkan oleh para ulamanya sudah bisa mewarnai dan masuk dalam produk perundang-undangan, seperti produk hukum atau perundang-undangan perbankan". [5] Fatwa MUI yang masuk dalam perundang-undangan tersebut bukan karena dipaksakan, tetapi karena dianggap tepat. "Itulah nilai lebih dari lembaga nongoverment seperti MUI yang independen,".

Berkaitan dengan kedudukan fatwa dalam kehidupan umat Islam, fatwa ini juga menegaskan bahwa fatwa memang tidak mengikat secara hukum, akan tetapi, ia bersifat mengikat secara agama, sehingga tidak

3 Hanif Luthfi, *Mengenal Lebih Dekat MUI,* (Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2019), h. 38.

4 Abdul Azis Thaba*, Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru,* (Jakarta: Gema Insani Pres, 1996), h. 223.

5 ANTARA, "Fatwa dan Kedudukannya dalam Islam", http://www. antarasul-e tra. com/print/266339/fatwa-dan-kedudukannya-dalam-islam.

ada peluang bagi seorang muslim untuk menentangnya bila fatwa itu didasarkan kepada dalil-dalil yang jelas dan benar.[6]

C. Pedoman Penetapan Fatwa MUI

Dalam suatu lembaga, terhadap pedoman organisasinya senantiasa mengalami perubahan, hal ini dilakukan demi kesempurnaan lembaga tersebut. Melihat PO MUI Tahun 2018 Tentang Pedoman Penetapan Fatwa, terdapat penyempurnaan pedomannya sebanyak lima kali yakni, pedoman tahun 1986 disempurnakan oleh pedoman tahun 1997, pedoman ini kemudian disempurnakan pada tahun 2001, selanjutnya disempurnakan lagi pada tahun 2003, kemudian disempurnakan pada tahun 2015, terakhir disempurnakan lagi pada tahun 2018.[7]

Pada mulanya MUI belum mempunyai format (prosedur) baku perihal mekanisme penetapan Fatwa. Metodologi penetapan fatwa MUI senantiasa berubah sesuai dengan kondisi dan kebutuhan sosial dan politik pada saat itu. Bahkan di bawah kepemimpinan Ghozali, MUI tidak menetapkan fatwa apapun. Seiring berjalannya waktu, MUI mulai menerapkan format penetapan fatwa dengan menempatkan madzhab Syafi'i sebagai dominasi dalam penetapan fatwanya di Indonesia. Oleh karenanya, penetapan fatwa MUI di Indonesia lebih bercorak pada fikih Syafi'iyyah. [8] Baru pada tanggal 30 Januari 1986 sebuah buku pedoman terperinci dalam mengeluarkan fatwa yang dikeluarkan oleh MUI, yang menerangkan bahwa dasar-dasar untuk mengeluarkan fatwa, menurut urutan tingkat, adalah: al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'*, dan *Qiyas.* Hal ini masih harus disusuli dengan penelitian pendapat para imam mazhab yang ada dan *fuqoha*, yang telah melakukan penelaahan mendalam tentang masalah serupa.[9]

Dasar-dasar penetapan fatwa atau disebut dengan metode *istinbath* hukum yang digunakan oleh MUI tidak berbeda jauh dengan metode *istinbath* hukum yang digunakan oleh para ulama *salaf*. Sikap akomodatif yang digunakan dalam penetapan fatwa MUI adalah perlunya memikirkan kemaslahatan umat ketika menetapkan fatwa, di samping itu juga perlunya memperhatikan pendapat para ulama

6 Jaih Mubarak, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005), h. 201.

7 MUI, *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia: Edisi Reisi,* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2018), h. 280.

8 Syafiq Hasyim, *Council of Indonesian Ulama* (*Majelis Ulama Indonesia, MUI*) *and its Role in the Shariatisation,* (Berlin: Freie Universitat, 2013), h. 87-90.

9 Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Indonesia 1975-1988,* terj. Soedarso Soekarno, (Jakarta: INIS, 1993), h. 75.

mazhab fikih, baik pendapat yang mendukung maupun yang menentang, sehingga diharapkan apa yang diputuskan tersebut tidak cenderung pada kedua ekstrimitas, tetapi lebih mencari jalan tengah antara dua pendapat yang bertolak belakang tersebut. Solusi cemerlang yang diberikan oleh MUI dalam menetapkan fatwa adalah perlunya mengetahui pendapat para pakar di bidang keilmuan tertentu sebagai bahan pertimbangan dalam penetapan fatwanya.

Metode Penetapan Fatwa MUI, sebagaimana keterangan dalam Bab III Pasal 6 ayat 2 disebutkan: Penetapan fatwa terhadap masalah yang terjadi perbedaan pendapat (*masail khilafiyah*) di kalangan mazhab, maka:[10]

a. Penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha pencapaian titik temu di antara pendapat-pendapat yang dikemukakan melalui metode *al-jam'u wa al-taufiq*;
b. Jika tidak tercapai titik temu antara pendapat-pendapat tersebut, penetapan fatwa didasarkan pada hasil tarjih melalui metode *muqaranah* (perbandingan) dengan menggunakan kaidah-kaidah *ushul fiqih muqaran*.

Pada kasus tertentu, dalam memutuskan fatwa harus menggunakan metode dalam menarik kesimpulan hukumnya. Diantara kasusnya adalah masalah yang penulis paparkan terkait zakat fitrah denga *qimah*. Jika memutuskan fatwa dalam kasus ini tidak menggunakan metode, akan sulit mengambil keputusan akhir, atau keputusannya hanya menjelaskan dan atau mengutip pendapat para ulama saja.

Sementara fatwa bukan menerangkan suatu pendapat, tapi menjawab permasalahan. Tujuan *mustafti* atau penanya adalah untuk menjelaskan apa yang harus dilakukan dan diyakininya yang paling benar. Sebagaimana jika dalam satu putusan fatwa disebutkan "Ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, atau dua ucapan, atau dua sisi, atau dua riwayat, atau mengacu pada pendapat hakim dan sejenisnya", maka seperti ini bukanlah jawaban atau fatwa. Hal ini sesuai dengan pendapat Imam an-Nawawiy dalam kitabnya *Aadabul Fatwa wal Mufti wal Mustafti*. Beliau menyebutkan Sembilan hukum *mufti* dalam berfatwa, pada pernyataan yang ke sembilan ia sebutkan:[11]

10 MUI, *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia....,* h. 273.
11 Yahya bin Syaraf an-Nawawiy, *Aadab al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti,* (Damaskus: Daar al-Fikr, 1988), h. 43-44.

ينبغي أن لا يقتصر في فتواه على قوله: في المسألة خلاف, أو قولان, أو وجهان, أو روايتان, أو يرجع إلى رأي القاضي و نحو ذلك, فهذا ليس بجواب, و مقصود المستفتي بيان ما يعمل به, فينبغي أن يجزم له بما هو الراجح, فإن لم يعرفه توقف حتى يظهر أو يترك الإفتاء, كما كان جماعة من كبار أصحابنا يمتنعون من الإفتاء في حنث الناسي.

"Seorang mufti tidak boleh membatasi dirinya dalam fatwanya dengan mengatakan: Ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, atau dua ucapan, atau dua sisi, atau dua riwayat, atau mengacu pada pendapat hakim dan sejenisnya, yang seperti ini bukanlah jawaban, dan tujuan penanya adalah untuk menjelaskan apa yang harus dia lakukan, jadi harus ditetapkan untuknya apa yang paling benar, dan jika tidak mengetahuinya hendaklah menahan diri atau meninggalkan fatwa, sebagaimana sekelompok sahabat senior kami menahan diri untuk tidak memberikan fatwa dalam kondisi tersebut".

D. Zakat Fitrah dengan *Qimah*

Pada dasarnya dalam mazhab fiqih, hukum zakat fitrah menggunakan uang (*qimah*) ada dua pendapat: Syafi'iyah dan Jumhur (mayoritas ulama) tidak membolehkan dan tidak mengesahkan, sementara Hanafiyah membolehkan dan mengesahkan. Keterangan tersebut diperoleh dari beberapa kitab seperti, *Kitab al-Majmu' Syarah al-Muhadzzab li asy-Syirazi*, karya imam Nawawi Juz 6, Penerbit Maktabah al-Irsyad, Jeddah halaman 112. *Al-Mughni,* Ibn Qudamah, Juz IV, Penerbit Daar 'Alam al-Kutub, Riyadh tahun 1997 halaman 295-296. dan kitab *al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Arba'ah,* karya al-Jazairiy, Juz 1, diterbitkan oleh Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut tahun 2002 halaman 568.

Dalam konteks kontemporer saat ini, khususnya di Indonesia, hukum zakat fitrah menggunakan uang terdapat setidaknya 4 (empat) pendapat atau pandangan:

Pertama, tidak boleh (tidak sah) zakat fitrah menggunakan uang (*qimah*), berpegang secara konsisten pada mazhab Syafi'i yang mewajibkan zakat fitrah dengan makanan pokok, seperti beras bagi orang Indonesia, dengan kadar 1 *sha'* beras sebesar 2, 75 kilogram atau 2, 5 kilogram, atau 3, 5 liter. Pendapat pertama ini merupakan pendapat Jumhur Ulama, dan masih sangat banyak diikuti oleh masyarakat umum.

Kedua, boleh zakat fitrah menggunakan uang dengan mengi-

kuti pendapat yang membolehkan, seperti pendapat ats-Tsauri,[12] dan mazhab Hanafiyah, tetapi harus konsisten bermazab Hanafiyah secara total. Bila tetap mengikuti mazhab Syafi'i, maka zakat fitrahnya wajib menggunakan beras, dapat dilakukan dengan cara menyiapkan berasnya, atau panitia zakat menyiapkan beras 2, 7 kilogram, kemudian beras tersebut dibeli oleh calon *muzakki,* dan beras tersebut diserahkan sebagai zakatnya. Namun ini akan menimbulkan masalah.

Ketiga, boleh zakat fitrah menggunakan uang mengikuti pendapat Imam ar-Ruyani (415 H), ulama mazhab Syafii meskipun lemah, yang membolehkan zakat fitrah dengan uang. Hal ini dipandang lebih baik daripada berpindah mazhab atau mengikuti mazhab lainnya (*intiqal al-mazhab* atau *talfiq*), dengan zakatnya 2, 5 kilogram atau 3, 5 liter beras. Ini merupakan argumen tentang sahnya zakat fitrah dengan uang dalam mazhab Syafi'i, dengan berpijak pada kitab *Thabaqat al-Fuqoha asy-Syafi'iyyin* karya 'Imad ad-Din Ibn Katsir sebagai berikut:

وقد حكاه الفوران فى الإبانة قولا عن الشافعى, ومنها جواز صرف زكاة الفطر إلى فقير واحد, وإخراج القيمة عنها كمذهب أبى حنيفة. ١٣

"Al-Furaan meriwayatkan dalam Al-Ibanah mengatakan atas otoritas asy-Syafi'i, termasuk diperbolehkannya mengeluarkan zakat fitrah kepada satu orang fakir, dan mengambil nilai darinya sebagaimana pendapat mazhab Abu Hanifah".

Keempat, boleh zakat fitrah dengan menggunakan uang mengikuti pendapat Hanafiyah dan Syekh Ibn Qasim[14] seorang ulama Malikiyah, dengan mengikuti mazhab Syafii dalam menggunakan nominal harga beras sesuai kualitas layak konsumsi masyarakat sebesar 2, 75 kilogram atau 3, 5 liter beras atau versi lain 2, 5 kilogram. Tentang besaran zakatnya tersebut mengikuti mazhab Syafii, tidak mengikuti pendapat Hanafiyah, yang bila dibandingkan nominalnya justru lebih besar dan berat daripada ukuran Syafiiyah, terlebih menggunakan nominal selain beras (apalagi kurma).

12 Imam ats-Tsauri tidak menetapkan bahwa kurma, jelai, atau gandum dikeluarkan sebagai zakat fitrah, melainkan jika ia mengeluarkan nilai mereka dari apa yang lebih bermanfaat bagi orang miskin, itu diperbolehkan, karena tujuannya adalah untuk memperkaya orang miskin dari mengemis dan memenuhi kebutuhan mereka pada hari ini. Lihat Muhammad Rawas Qal'ajiy, *Mausu'ah Sufyan ats-Tsauriy,* Cetakan ke-3, (Beirut: Daar an-Nafais, 2017), h. 473.

13 'Imad ad-Din Ibn Katsir, *Thabaqat al-Fuqoha asy-Syafi'iyyin*, Juz 2, Cetakan ke-1, (Beirut: Daar al-Wafa, 2004), h. 92.

14 Abd ar-Rahman bin Zaid al-Qairawaniy, *an-Nawadir wa az-Ziyadat,* Juz 2, Cetakan ke-1, (Beirut: Daar al-Gharb al-Islamiy, 1999), h. 303.

Adapun pendapat Ibnu Qasim sebagaiman keterangan yang ditulis oleh Abd ar-Rahman bin Zaid al-Qairawaniy dalam kitab *an-Nawadir wa az-Ziyadat:*

قال مالك: ولا يجزئه أن يدفع فى الفطرة ثمنا. وقاله ابن القاسم فى رواية أبى زيد. قال عنه عيسى: فإن فعل لم أر به بأسا.

"Imam Malik berkata: Tidak cukup dia membayar fitrah dengan harga. Dan Ibnu Al-Qasim mengatakannya dalam riwayat Abi Zaid. Isa berkata tentang itu: Jika dia melakukannya, saya tidak melihat ada yang salah dengan itu".

Pendapat ini mengunakan model *intiqal al-mazhab fi ba'dh al-masa'il* (berpindah mazhab dalam sebagian masalah tidak secara utuh). Pandangan ini merujuk pada keterangan Syekh Nawawi al-Bantani, dalam kitabnya *at-Tsimar al-Yani'ah Syarh Riyadh al-Badi'ah,* [15] tentang model *intiqal* (merangkai pelaksanaan suatu perbuatan hukum dengan cara melompat dari satu pendapat ke pendapat lain). dalam hal ini ada tiga pendapat: dilarang mutlak; dibolehkan mutlak; dan *tafshil* (diperinci), boleh bila tidak tidak menyalahi *ijma'*, tetapi tidak boleh bila menyalahi *ijma'*, seperti nikah tanpa mahar, tanpa wali dan sekaligus tanpa saksi, karena ini tidak ada ulama yang membolehkan.

Selanjutnya terdapat keterangan al-Qarafiy dalam *Taqrib al-Wushul ila 'Ilm al-Ushul.* Sebagai berikut:

يجوز تقليد المذاهب فى النوازل والانتقال من مذهب إلى مذهب بثلاثة شروط: أحدها: أن يعتقد فيمن يقلده العلم والفضل. والثانى: لا يتبع رخص المذاهب. و الثالث: لا يجمع بين المذاهب على وجه يخالف الإجماع كمن تزوج بغير صداق, ولا ولي, ولا شهود. فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد. ١٦

"Dibolehkan mengikut mazhab dalam suatu perkara dan berpindah dari satu mazhab ke mazhab lainnya dengan tiga syarat: Pertama: bahwa dia percaya kepada orang-orang yang dia tiru dalam ilmu dan kemuliannya. Yang Kedua: tidak mengikuti rukhshah mazhab. Dan yang Ketiga: Dia tidak menyatukan diantara mazhab dengan cara yang bertentangan dengan kesepakatan ijma, seperti seseorang yang menikah tanpa mahar, tanpa wali, atau saksi. Karena

15 Nawawi al-Bantani, *at-Tsimar al-Yani'ah Syarh Riyadh al-Badi'ah,* (Mesir: Daar Ihya al-Turats, t. th.), h. 13.

16 Ahmad bin Juzay al-Kalabi, *Taqrib al-Wushul ila 'Ilm al-Ushul,* Cetakan ke-2, (Al-Jazair: Daar at-Turats al-Islamiy, 1990), h. 158-159.

semacam ini tidak ada satupun pendapat yang menyatakannya".

E. Metode MUI Sumatera Utara dalam Menentukan Takaran Zakat Fitrah dengan *Qimah*

Mencermati keempat model pendapat hukum tentang zakat fitrah menggunakan uang di atas terlihat ada yang kaku, lentur, semi lentur, dan dinamis seperti:

1. Pendapat pertama rigid (kaku), karena tidak membolehkan zakat fitrah dengan uang;
2. Pendapat kedua lebih lentur, tetapi ketat karena tidak membolehkan *intiqal* mazhab dalam sebagian masalah (*talfiq*);
3. Pendapat ketiga semi lentur, karena menggunakan pendapat yang lemah, tetapi tetap konsisten dalam satu mazhab, yakni mazhab Syafi'i, tidak memilih *intiqal* mazhab atau *talfiq*;
4. Pendapat keempat sangat lentur (dinamis), menggunakan *intiqal* mazhab atau *talfiq* untuk memilih model yang paling ringan dan *maslahat* dalam mengeluarkan zakat fitrah dengan menggunakan uang dengan kadar yang paling rendah (2, 5 kilogram atau 2, 7 kilogram atau 3, 5 liter beras, sekitar Rp. 35. 000, -, dengan hitungan perliter Rp. 10. 000, -).

Model yang keempat tersebut diterapkan pula dalam fatwa *Daar al-Ifta'* Mesir tahun 2021, membolehkan uang sebesar, £15 (15 EGP, Poun Mesir, setara dengan 2, 5 kilogram), sebagai ukuran nilai terkecil untuk gandum, sebagai makanan pokok negara tersebut.

Oleh karena itu, dalam dalam masalah ini lebih penulis cenderung pada pendapat yang lebih selaras dengan fikih yang bersifat dinamis dan *maslahat*. Maka penulis sepakat kepada pendapat yang keempat dengan membolehkan zakat fitrah menggunakan uang setara dengan takaran 2, 7 kilogram beras, sebagaimana fatwa MUI Sumatera Utara.

Dalam hal ini, pendapat yang membolehkan zakat fitrah dengan uang mengikuti model *intiqal* mazhab *fi ba'dh al-masa'il* atau *talfiq*, atau mengikuti pendapat yang lemah dalam mazhab Syafii lebih sesuai dengan sifat fikih yang dinamis dan *maslahat*, yang dicirikan dengan meneguhkan asas *at-taysir* yakni memberikan kemudahan, dan *raf' al-haraj* menghilangkan kesulitan terhadap *muzakki* (orang yang berzakat) serta lebih *maslahat* bagi *muzakki* juga bagi *mustahiq* (penerima zakat).

Model memilih pendapat ar-Ruyani yang dinilai lemah tersebut,

merupakan model *al-akhdz aw al-ikhtiyar bi aysar al-madzahib*, yakni mengambil dan memilih pendapat yang paling ringan di antara mazhab, yang di dalamnya lebih mengandung kemaslahatan sebagaimana pendapat Wahbah az-Zuhailiy yang mengatakan:

يختار أخف الأقوال وأيسرها, لأن ذلك أليق بالشرع الإسلامي: لأن النبي صلى الله عليه وسلم جاء بالحنيفية السمحة, وقيل: إنه يتخير, فيأخذ بأيها شاء: لأنه لا تكليف إلا بما يطاق. ١٧

"Memilih pendapat yang paling ringan dan mudah, karena itu lebih tepat menurut hukum Islam: karena Nabi saw. datang dengan konsep kemudahan yang toleran, dan dikatakan: ia memilihnya, maka dia mengambil yang mana saja dia suka, karena tidak ada kewajiban kecuali apa yang dapat dia tanggung semampunya".

Taqlid kepada pendapat ulama yang tidak lebih utama (*taqlid al-mafdhul*), ada tiga pendapat, di antaranya adalah pendapat yang diunggulkan oleh Ibnu Hajib, beliau membolehkan karena pernah terjadi pada masa sahabat dan selainnya secara nyata dan tanpa adanya pengingkaran.[18]

Dalam putusan MUI Sumatera Utara, sifat dinamis dan maslahatnya tampak dalam memberikan kemudahan (solusi) dengan mendasarkan kebolehan *intiqal al-mazhab* atau lebih tepatnya *talfiq* dalam hal mengeluarkan zakat fitrah dengan menggunakan uang, serta dengan mengikuti ukuran yang lebih ringan menurut ukuran Syafi'iyah yaitu lebih kurang 2, 7 kilogram beras, tidak mengikuti ukuran Hanafiyah yang lebih berat, sebesar 3, 8 kilogram kurma, anggur, dan atau gandum.

Sesungguhnya para ulama berbeda pendapat tentang kebolehan *talfiq,* diantara mereka ada yang membolehkan dan ada yang tidak membolehkannya. Sekalipun perbedaan teresebut terjadi, namun di setiap mazhab tersebut ada juga pendapat yang membolehkannya, dan secara umum dapat dinilai bahwa mereka membolehkannya. Sebagaimana pendapat asy-Syanqithiy dari golongan Malikiyah, [19] Abd al-

17 Wahbah az-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh,* Juz 1, Cetakan ke-2, (Damaskus: Daar al-Fikr, 1985), h. 60.

18 Al-Bannaniy, *Hasyiyah al-'Allamah al-Bannaniy,* Juz 2, (Mesir: Daar al-Kutub al-'Arabiyah al-Kubro, t. th), h. 255.

19 "Maksudnya adalah, barangsiapa yang membolehkan keluar dari mengikut mazhab satu ke mazhab yang lain dalam beberapa masalah, maka kebolehannya itu dibatasi pada tiga syarat.... syarat yang kedua adalah: keluarnya dari salah satu mazhab itu tidak boleh pada sesuatu yang menyalahi *ijma*, seperti *talfiq* diantara mazhab."
ومن أجاز للخروج قيدا بأنه لابد أن يعتقدا: فضلا له وأنه لم يبتدع بخلف الإجماع وإلاّ يمتنع. يعني أن من

'Adzim ar-Rumiy al-Mauruwiy pengikut Hanafiyah,[20] az-Zarkasyi dari Syafiiyah,[21] dan Ahmad as-Safariniy bermazhab Hanbali.[22]

Dengan demikian, ini merupakan bentuk *talfiq* yang diperbolehkan oleh para ulama. *Talfiq* semacam itu diperbolehkan karena tidak termasuk dalam kategori *talfiq mamnu'* (dilarang) karena batal demi hukum (*bathil li-dzatih*) atau karena faktor eksternal (*al-'awaridh*), yang mengakibatkan penentangan terhadap *ijma'* atau rusaknya tatanan hukum.

Justru *talfiq* semacam ini lebih selaras dengan prinsip atau asas kemudahan dalam beragama (*mabda' aw asas al-yusr* atau *at-taysir,* al-Qur'an)[23] dan menghilangkan kesulitan atas masyarakat (*raf' al-haraj*)

أجاز خروج مقلد مذهب إلى مذهب آخر في بعض المسائل قد قيَّد ذلك الجواز بثلاثة شروط. . . . ثانيها: أن لا يكون المنتقِل مبتدِعا بما يخالف الإجماع كالتلفيق بين المذاهب.

Lihat Muhammad al-Amin asy-Syanqithiy, *Syarh Maraqiy as-Su'ud,* Juz 1, Cetakan ke-1, (Makkah: Daar 'Ilm al-Fawaid, 1426 H), h. 682-683.

20 "Orang-orang saleh pada zaman itu telah menguraikan larangan *talfiq* dalam *taqlid,* dengan melakukan beberapa tindakan misalnya dalam bersuci dan shalat, atau salah satunya menurut mazhab seorang imam, dan dalam beberapa tindakan ibadah lain menurut mazhab imam lain. Saya tidak menemukan dalil atas larangan itu, melainkan beliau menunjukkan bahwa penulis kitab *at-Tahrir* tidak mencegahnya, dan bahwa beliau tidak menemukan (apa yang dilarang), adapun larangan *talfiq* itu muncul dari sebagian ulama mutaakhkhirin".

قد استفاض (عند فضلاء) العصر منع التلفيق في للتقليد وذلك بأن يعمل مثلا في بعض أعمال الطهارة والصلاة أو أحدهما بمذهب إمام, وفي بعض العبادات بمذهب إمام آخر. لم أجد على امتناع ذلك برهانا, بل قد أشار إلى عدم منعه المحقق في التحرير, وأنه لم يرد (ما يمنع), ونُقل منع التلفيق عن بعض المتأخرين.

Lihat Muhammad bin Abd al-'Adzim ar-Rumiy al-Mauruwiy, *al-Qaul as-Sadid fi Ba'd Masail al-Ijtihad wa at-Taqlid,* Cetakan ke-1, (Kuwait: Daar ad-Da'wah, 1988), h. 79-85.

21 "Dan Ibnu Daqiq al-'Aid memilihnya: bahwa hal itu diperbolehkan dengan syarat: (salah satuıı nya) adalah tidak bertemu dalam bentuk *ijma'* yang batal, seperti jika menyentuh kemaluannya kemudian shalat".

واختاره ابن دقيق العيد الجواز بشروط: (أحدها) أن لا يجتمع في صورة يقع الإجماع على بطلانها, كما إذا اقتصد ومسّ الذكر وصلى.

Lihat Az-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhith,* Juz 6, Cetakan ke-2, (Kairo: Daar ash-Shofwah, 1992), h. 322.

22 "Dan apa yang saya lihat dan katakan berdasarkan apa yang telah diputuskan oleh para syekh, serta akal dan nash juga membantunya: yakni ketidakabsahan semua itu, karena mengandung banyak kerusakan, dan banyak bencana, dan pintu ini jika dibuka, akan merusak syariat, dan akan mengizinkan sebagian besar hal-hal yang dilarang".

والذي أراه وأقول به معتمدا على ما قرره الأشياخ, والعقل والنقل يساعده: ببطلان ذلك كله, لأن فيه مفاسد كثيرة, وموبقات غزيرة, وهذا باب لو فُتِح لأفسد الشريعة االغراء, ولأباح جُلَّ المحرمات.

Lihat Muhammad bin Ahmad as-Safariniy, *at-Tahqiq fi Buthlan at-Talfiq,* Cetakan ke-1, (Riyadh: Daar ash-Shamai'iy, 1998), h. 171.

23 Al-Baqarah ayat 185,

شَهرُ رَمَضَانَ لَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ القُرءَانُ هُدى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰت مِّنَ الهُدَىٰ وَالفُرقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ لشَّهرَ فَليَصُمهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَو عَلَىٰ سَفَر فَعِدَّة مِّن أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ وَلِتُكمِلُواْ العِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ اللهَ عَلَىٰ مَا هَدَيٰكُم وَلَعَلَّكُم تَشكُرُونَ

"Beberapa hari yang ditentukan itu ialah bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan

serta toleran (*as-samahah*) yang merupakan tujuan dan substansi hukum Islam (*maqashid as-syari'ah*) dalam rangka memberikan perlindungan dan kemaslahatan bagi manusia (*mashalih al-'ibad*).

Talfiq dan memilih pendapat hukum yang ringan (*al-akhdz aw al-ikhtiyar bi-aysar al-mazahib*), merupakan model hukum dengan paradigma *at-taysir*, memberikan kemudahan (bukan *tasydid*, memberatkan), menjadi solusi hukum, karena lebih sejalan dengan tujuan dan substansi hukum Islam, dan telah diterapkan di berbagai negara di belahan benua: Afrika, Eropa, Amerika, Australia dan Asia.

Menolak *talfiq* ataupun mengambil pendapat yang lemah atau ringan yang lebih dinamis dan *maslahat* merupakan bentuk kekakuan atau kebekuan (*jumud*) dalam beragama yang justru menyusahkan manusia itu sendiri, karena tidak selaras dengan prinsip dan asas Islam, yakni memberikan kemudahan, kemaslahatan dan kerahmatan.

Selain itu, dalam Pedoman Penetapan Fatwa MUI pada Bab II Pasal 3 dijelaskan bahwa dasar yang digunakan oleh Komisi Fatwa MUI dalam menetapkan fatwa adalah al-Qur'an, Hadits, *Ijma'*, *Qiyas* dan dalil-dalil lain yang *mu'tabar*. Pasal ini menunjukkan bahwa MUI masih memegangi dalil yang dipegangi jumhur *fuqaha'* (*muttafaq alaih*) sebagai rujukan utama. Menarik juga untuk diperhatikan, selain menggunakan dalil-dalil tersebut, dalam pasal 4 (2) disebutkan bahwa penetapan fatwa harus argumentatif, kontekstual (*waqi'iy*), aplikatif, dan moderat. Hal ini menunjukkan bahwa dalam menetapkan fatwa, MUI tidak boleh semata-mata hanya berpegangan terhadap *nas* an sich, tetapi juga harus didasarkan atas nalar atau logika yang kuat. Kekuatan argumentasi nalar atau logika tersebut antara lain ditunjukkan sejauh mana produk fatwa tersebut memperhatikan situasi dan kondisi di mana produk fatwa tersebut akan diterapkan. Prinsip kontekstual (*waqi'iy*) juga penting, karena dengan prinsip tersebut akan berakibat pada efektif atau tidaknya fatwa, dan sekaligus menghindari kesan ekstrim terhadap sebuah fatwa. Fatwa yang tidak memperhatikan konteks akan mengalami kesulitan dalam pelaksanaannya, dan fatwa yang tidak moderat, akan re-

---

(*permulaan*) *al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda* (*antara yang hak dan yang batil*). *Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir* (*di negeri tempat tinggalnya*) *di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan* (*lalu ia berbuka*), *maka* (*wajiblah baginya berpuasa*), *sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur".*

sisten terhadap kontradiktifitas.

Jika mengikut pendapat Imam Hanafi, misalkan zakat fitrah dibayarkan dengan harga gandum, maka nominal terendah yang harus dikeluarkan adalah sebesar RP. 125. 400 perorang, dengan perkalian 3. 8 kilogram gandum kualitas sedang dikali dengan harga Rp. 33. 000.[24] Seandainya dalam satu keluarga terdapat lima orang yang harus membayar zakat, maka uang yang harus dikumpulkan sebanyak Rp. 627. 000, itupun perkiraan pada tahun 2018. Sebagaimana kita ketahui, harga-harga kebutuhan pokok setiap tahunnya terus meningkat, sekiranya harga gandum mencapai Rp. 50. 000 atau lebih, sulit dibayangkan bagaimana masyarakat akan menunaikan zakat fitrah.

Selanjutnya dalam bab yang sama pada pasal 5 ayat 2 dijelaskan tentang yang dimaksud kajian komprehensif yang ada pada ayat 1 di atas yaitu dalam mengkaji suatu persoalan hukum, komisi fatwa harus memperhatikan pendapat atau pandangan *fuqaha'* masa lalu, pendapat para imam mazhab, fatwa-fatwa yang terkait, dan para ahli fikih yang terkait dengan masalah yang difatwakan. Poin penting dari ayat yang ada pada pasal ini adalah dalam menetapkan fatwa terhadap persoalan-persoalan yang muncul, MUI masih mencari rujukan pendapat-pendapat *fuqaha'* yang ada dalam kitab-kitab fikih, dan pendapat (fikih) yang digunakan sebagai rujukan dalam menetapkan fatwa tidak terikat pada satu mazhab, tetapi boleh dengan menggunakan pendapat beberapa mazhab. Metode ini dalam *usul al-fiqh* dikenal dengan istilah *talfiq* (eklektik).

Keputusan fatwa dengan metode eklektik (*talfiq*) ini antara lain dapat dilihat dalam fatwa MUI Sumatera Utara. Metode inilah yang ditempuh oleh MUI Sumatera Utara dalam menetapkan keputusannya yang dikeluarkan pada tanggal 22 Juli 2008 tentang "Hukum mengeluarkan zakat fitrah dengan uang (*qimah*) dan jumlahnya". [25] Dalam keputusan fatwanya MUI Sumatera Utara menetapkan jumlah uang yang dikeluarkan untuk zakat fitrah setara dengan harga 2, 7 kilogram beras.

Keputusan ini sesuai dengan pasal 6 ayat 2 bagian huruf "a" disebutkan, apabila pendapat yang dijadikan dasar fatwa terdapat perbedaan maka diupayakan pencapaian titik temu, sedapat mungkin keluar dari perbedan pendapat, melalui metode *al-jam'u wa at-taufiq.* Prinsip

24 Harga rata-rata tepung gandum kualitas sedang di bulan Ramadan 1439 H. Lihat fatwa MUI DKI Jakarta Tahun 2018.

25 Fatwa MUI Sumatera Utara Nomor: 19/Kep/MUI-SU/VII/2008 tantang Hukum Mengeluarkan Zakat Fitrah dengan Uang (Qimah) dan Jumlahnya.

menghindari perbedaan pendapat ini dalam konteks *qawa'id fiqhiyyah* terdapat dalam kaidah الخروج من الخلاف مستحب.[26] Kaidah ini memberikan jalan keluar apabila terjadi perbedaan dan sekaligus memberikan peluang kepada mujtahid atau mufti untuk menemukan hukum baru atau menetapkan fatwa dengan tidak merujuk pada berbagai macam pendapat yang berbeda-beda tersebut, apabila pendapat baru tersebut dianggap lebih rasional dan relevan. Hal ini juga sesuai dengan ketentuan terakhir yang ditetapkan dalam metode penetapan fatwa yakni berdasarkan kemashlahatan umum dan *maqashid al-syari'ah*. Kemudian pada bagian "b" disebutkan, apabila tidak tercapai titik temu maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjih* (memilih pendapat yang dianggap lebih kuat) melalui metode *muqaranah* (perbandingan) dengan menggunakan kaidah-kaidah *usul al-Fiqh muqaran*.

F. Kesimpulan

Mengeluarkan zakat fitrah dengan *qimah* termasuk permasalahan *khilafiayah* yang diperdebatkan oleh imam mazhab, mereka berberda pendapat atas kebolehannya, dari keempat imam mazhab tersebut hanya Hanafi yang membolehkannya. Dalam mengambil pendapat imam mazhab MUI juga mengaturnya di dalam metode penetapan fatwa. Ketentuan tersebut dapat ditemukan pada pedoman penetapan fatwa di setiap tahun keluarnya pedoman tanpa ada perubahan.

Metode yang dimaksud adalah *al-jam'u wa at-taufiq*. Metode ini digunakan jika dalam putusan fatwa mengutip pendapat imam mazhab dan terjadi perselihan dalam pendapatnya. Perbedaan pendapat seharusnya dihindari, untuk menghindarinya terdapat prinsip "keluar dari khilaf adalah *mustahab*". Kaidah ini sekaligus memberikan jalan keluar yang lebih relevan dalam konteks sekarang dengan mengelurakan pendapat baru. *Mufti* tidak lagi merujuk pada berbagai macam pendapat yang berbeda-beda tersebut, namun mengambil jalan yang lebih *mashlahat* yakni dengan menggunakan *talfiq*.

Metode inilah yang dikembangkan oleh MUI Sumatera Utara dalam keputusannya. Sehingga dalam hasil fatwanya sesuai dengan metode yang ditetapkan dalam pedoman fatwa MUI, juga menghasilkan putusan maksimal dan lebih *ashlah*. Dengan demikian MUI Sumatera Utara telah melaksanakan perannya sebagai pemberi fatwa yang sesuai dengan metode penetapan tafwa yang telah ditetapkan oleh MUI.

26 Sa'ad bin Abdul Aziz asy-Syatsri, *al-Qawaid al-Ushuliyah wa al-Fiqhiyah al-Muta'alliqah bi al-Muslim ghair al-Mujtahid,* (Riyadh: Daar Isybiliya, 2003), h. 52.

Daftar Pustaka

'Imad ad-Din Ibn Katsir, *Thabaqat al-Fuqoha asy-Syafi'iyyin*, Cetakan ke-1, Beirut: Daar al-Wafa, 2004.

Abd ar-Rahman bin Zaid al-Qairawaniy, *an-Nawadir wa az-Ziyadat,* Cetakan ke-1, Beirut: Daar al-Gharb al-Islamiy, 1999.

Abdul Azis Thaba*, Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru,* Jakarta: Gema Insani Pres, 1996.

Ahmad bin Juzay al-Kalabi, *Taqrib al-Wushul ila 'Ilm al-Ushul,* Cetakan ke-2, Al-Jazair: Daar at-Turats al-Islamiy, 1990.

Al-Bannaniy, *Hasyiyah al-'Allamah al-Bannaniy,* Juz 2, Mesir: Daar al-Kutub al-'Arabiyah al-Kubro, t. th.

ANTARA, "Fatwa dan Kedudukannya dalam Islam", http://www. antarasul-e tra. com/print/266339/fatwa-dan-kedudukannya-dalam-islam.

Az-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhith,* Cetakan ke-2, Kairo: Daar ash-Shofwah, 1992.

Hanif Luthfi, *Mengenal Lebih Dekat MUI,* Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2019.

Jaih Mubarak, *Ijtihad Kemanusiaan*, Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005.

Muhammad al-Amin asy-Syanqithiy, *Syarh Maraqiy as-Su'ud,* Cetakan ke-1, Makkah: Daar 'Ilm al-Fawaid, 1426 H.

Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Indonesia 1975-1988,* terj. Soedarso Soekarno, Jakarta: INIS, 1993.

Muhammad bin Abd al-'Adzim ar-Rumiy al-Mauruwiy, *al-Qaul as-Sadid fi Ba'd Masail al-Ijtihad wa at-Taqlid,* Cetakan ke-1, Kuwait: Daar ad-Da'wah, 1988.

Muhammad bin Ahmad as-Safariniy, *at-Tahqiq fi Buthlan at-Talfiq,* Cetakan ke-1, Riyadh: Daar ash-Shamai'iy, 1998.

Muhammad Rawas Qal'ajiy, *Mausu'ah Sufyan ats-Tsauriy,* Cetakan ke-3, Beirut: Daar an-Nafais, 2017.

MUI, *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia: Edisi Reisi,* Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2018.

Nawawi al-Bantani, *at-Tsimar al-Yani'ah Syarh Riyadh al-Badi'ah,* Mesir: Daar Ihya al-Turats, t. th.

Sa'ad bin Abdul Aziz asy-Syatsri, *al-Qawaid al-Ushuliyah wa al-Fiqhiyah al-Muta'alliqah bi al-Muslim ghair al-Mujtahid,* Riyadh: Daar Isybiliya,

2003.

Syafiq Hasyim, *Council of Indonesian Ulama* (*Majelis Ulama Indonesia, MUI*) *and its Role in the Shariatisation,* Berlin: Freie Universitat, 2013.

Wahbah az-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh,* Cetakan ke-2, Damaskus: Daar al-Fikr, 1985.

Yahya bin Syaraf an-Nawawiy, *Aadab al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti*, Damaskus: Daar al-Fikr, 1988.

Zainuddin bin Ibrahim Ibnu Nujaim, *al-Bahr ar-Raiq Syarah Kanz ad-Daqaiq,* Beirut: Daar al-Kutub al-Islami, t. th.

Zuhroh Lathifah, *et. al.*, *Gerakan-Gerakan Islam Indonesia Kontemporer*, Yogyakarta: Adab Pres, 2020.

19

PERAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA DALAM MENGATASI PROBLEMATIKA *WAITING LIST* CALON JAMAAH HAJI INDONESIA (STUDI TERHADAP FATWA MUI NOMOR: 002/ MUNAS X/ MUI/XI/2020 TENTANG PENDAFTARAN HAJI SAAT USIA DINI)

Ahmad Muzakki, S. Sy, M. H
Dosen Universitas Islam Zainul Hasan Genggong dan
Ma`had Aly PP Zainul Hasan Genggong Probolinggo

Abstrak

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki peranan penting dalam mengawal kehidupan beragama masyarakat Indonesia. Tujuan artikel ini adalah memberikan pemahaman kepada pembaca berkenaan dengan peran fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang pendaftaran haji saat usia dini dalam mengatasi problematika waiting list pada penyelenggaraan ibadah haji di Indonesia. Penelitian ini berbentuk penelitian kepustakaan (library research), dimana Fatwa MUI Nomor: 002/Munas X/ MUI/XI/2020 Tentang Pendaftaran Haji Saat Usia Dini sebagai sumber data utama data. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa istitho`ah memiliki hubungan sebab akibat dengan waiting list. Pendaftaran haji pada usia dini hukumnya boleh, dengan syarat uang yang digunakan untuk mendaftar haji diperoleh dengan cara yang halal, tidak mengganggu biaya-biaya lain yang wajib dipenuhi, tidak melakukan pelanggaran ketentuan peraturan perundang- undangan dan tidak menghambat pelaksanaan haji bagi mukallaf yang sudah memiliki kewajiban 'ala al-faur dan sudah mendaftar.a. pabila pendaftaran haji pada usia dini ini tidak memenuhi syarat maka hukumnya adalah haram. Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang kebolehan mendaftar haji pada usia dini memiliki peran yang sangat vital. Fatwa ini mengajak umat Islam agar sejak dini mulai menyiapkan diri untuk merencanakan pelaksanaan rukun islam yang kelima. Apabila pendaftaran haji pada usia dini berjalan secara masif, maka pada masa-masa yang akan datang para jamaah haji Indonesia adalah orang-orang yang lebih memiliki kesiapan fisik. Selain itu, fatwa MUI ini jika ditindak lanjuti secara serius oleh pemerintah dengan pembuatan regulasi dan aturan-aturan teknis, maka dapat meminimalisir calon jamaah haji lansia.

Kata Kunci: *Pendaftaran Haji, Usia Dini, Fatwa Majelis Ulama Indonesia*

A. PENDAHULUAN

Ibadah haji merupakan rukun Islam yang kelima. Orang islam yang memiliki kemampuan diwajibkan untuk melaksanakannya. Namun mayoritas umat Islam bercita-cita agar bisa menunaikannya. Hal ini diantaranya disebabkan oleh meningkatnya kesadaran untuk berhaji, rela mengorbankan harta dan meningkatnya kemampuan ekonomi.

Umat Islam Indonesia memiliki minat tinggi untuk dapat melaksanakan ibadah haji. Peningkatan minat untuk menjalankan rukun Islam kelima ini meningkatkan pula jumlah pendaftar ibadah haji. Hal ini berakibat pada semakin lamanya daftar tunggu (*waiting list*) di Indonesia. Menurut data yang telah dirilis di website resmi Kementerian Agama RI pada juli 2023 daftar tunggu pemberangkatan ibadah haji terlama adalah 47 tahun yaitu kabupaten Bantaeng. Adapun daftar tunggu tercepat yaitu 11 tahun di kabupaten Maluku Barat Daya. [1]

Melihat *waiting list* dengan antrian cukup panjang dengan usia saat mendaftar rata-rata berada pada umur 35-50 tahun, maka pada masa menunggu hingga waktu keberangkatan akan banyak kemungkinan terjadi. Kemungkinan tersebut diantaranya adalah fisik yang mulai lemah, meninggal pada waktu penantian, serta jemaah lansia dengan risiko tinggi karena telah memasuki usia lanjut ketika waktu keberangkatan. Padahal pada dasarnya ibadah haji dilakukan bagi meraka yang memiliki kemampuan secara finansial sekaligus secara fisik. [2]

Sebagai konsekwensi dari waktu tunggu haji yang begitu lama, Majelis Ulama Indonesia memberikan respon dan solusi dengan mengeluarkan Fatwa MUI Nomor: 002/Munas X/ MUI/XI/2020 tentang Pendaftaran Haji Saat Usia Dini. Pendaftaran haji diusia muda dapat mengantisipasi keberangkatan haji pada usia lanjut dan mengurangi risiko tinggi. Pendaftaran haji diusia muda berkisar pada usia 12-15 tahun atau bisa sejak masih bayi hingga akil baligh sesuai fatwa MUI tentang pendaftaran haji saat usia dini, sehingga pada tahun keberangkatannya, calon jemaah haji diharapkan dapat menunaikan ibadah haji dengan kondisi yang baik dan semakin menambah kualitas perjalanan ibadah haji.

Majelis Ulama Indonesia merasa perlu menetapkan fatwa tentang pendaftaran haji saat usia dini, untuk dijadikan sebagai pedoman

1 https://haji. kemenag. go. id/v4/waiting-list

2 Harimurti, H. 2022. *Waiting List Nasional Upaya Memperkecil Kemudharatan Masa Penantian Keberangkatan Haji* dalam buku Dinamika dan Perspektif Haji Indonesia. Jakarta, 220-254.

karena banyak diantara umat Islam yang bertanya terkait persoalan ini. Oleh karena itulah pada artikel ini ada tiga persoalan penting yang akan dibahas yaitu apakah *waiting list* berpengaruh terhadap *istithoah* dalam pelaksanaan haji? bagaimanakah fatwa MUI terkait pendaftaran haji saat usia dini? Bagaimanakah peran fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang pendaftaran haji saat usia dini dalam mengatasi problematika *waiting list* pada penyelenggaraan ibadah haji di Indonesia?

B. PEMBAHASAN

1. Haji Antara *Istitho`ah* Dan *Waiting List*

a. Fatwa MUI dan Fuqoha Madzhab Empat Tentang *Istitho`ah*

Pada tanggal 2 Februari 1979 Majelis Ulama Indonesia melalui rapat komisi fatwa telah memberikan batasan tentang pengertian *istitha'aH.R.* umusan *istitha'ah* MUI adalah bahwa orang Islam dianggap mampu melaksanakan ibadah haji apabila memiliki kemampuan jasmaniah, ruhaniah, bekal serta tanpa menelantarkan kewajiban terhadap keluarganya. [3]

Sedangkan rumusan *istitha'ah* sesuai Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia tahun 2018[4] memberikan ketentuan hukum bahwa kesehatan merupakan syarat pelaksanaan haji, dan bukan merupakan syarat wajib. Oleh karena itulah, bagi seseorang yang sudah *istitha'ah* dalam aspek keuangan dan keamanan, namun bermasalah kesehatannya,

Sedangkan rumusan *istitha'ah* sesuai Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia tahun 2018 memberikan ketentuan hukum bahwa kesehatan merupakan syarat pelaksanaan haji, dan bukan merupakan syarat wajib. Oleh karena itulah, bagi seseorang yang sudah istitha'ah dalam aspek keuangan dan keamanan, namun bermasalah kesehatannya, orang tersebut pada dasarnya tetap berkewajiban untuk berhaji. Dari ketentuan ini nampaknya para musyawwirin ijtima` ulama lebih memilih pendapat Imam Syafi`i.

Ketentuan hukum kedua menyatakan bahwa orang islam dikatakan mampu melaksanakan ibadah haji secara mandi-

3 Departemen Agama RI, Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Jakarta: Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal, 2003, 44

4 Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia ke VI, tahun 2018, 34

ri, bila sehat fisikdan mental untuk menempuh perjalanan ke tanah suci dan melaksanakan ibadah haji. Apabila seseorang mengalami udzur syar'i untuk melaksanakan ibadah haji karena penyakit yang dideritanya atau kondisi tertentu yang menghalanginya untuk tidak melaksanakan ibadah haji secara mandiri, sedangkan dia dalam kondisi mampu secara finansial, maka kewajiban haji atasnya tidak gugur; sedangkan pelaksanaannya ditunda atau dibadalkan (*inabati al ghoir*). Ketentuan yang kedua ini juga condongkepada madzhab Syafi`i.

Jika ditelusuri berkaitan dengan badal haji, maka ditemukan beberapa hadits Nabi yang dijadikan landasan hukum diantaranya yaitu

وَعَنْ إبن عباس رضي الله عنه – أَنَّ اِمْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ جَاءَتْ إِلَى اَلنَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ, فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ, أَفَأَحُجُّ عَنْهَا قَالَ: « نَعَمْ », حُجِّي عَنْهَا, أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ, أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ اِقْضُوا اَللَّهَ, فَاَللَّهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ – رَوَاهُ اَلْبُخَارِيُّ

Diriwayatkan oleh Ibnu Abbas bahwa sesungguhnya ada seorang wanita Bani Juhainah datang kepada Nabi. Dia bertanya, Ibuku punya nadzar berhaji, namun hingga meninggal dia belum sempat haji. Apakah saya boleh berhaji untuknya? Nabi menjawab ia boleh. Berhajilah untuk ibumu. Bukankah jika ibumu punya hutang harus dibayar? Bayarlah hutang Allah, karena lebih berhak untuk dibayar. [5]

Dalam persoalan badal haji, ada persyaratan bahwa yang menjadi pengganti harus sudah melaksanakan haji untuk dirinya sendiri. Hal ini sebagaimana dalam penjelasan hadits Nabi riwayat Abdullah Ibn Abbas,

السنن الصغرى للبيهقي – (ج ١/ص ٤٤٦)

أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الرُّوذْبَارِيُّ ، أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ دَاسَةَ ، حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ ، وَهَنَّادُ بْنُ السَّرِيِّ الْمَعْنَى ، واحد ، قَالَ إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ ، عَنِ ابْنِ أَبِي عَرُوبَةَ ، عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ عَزْرَةَ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ، أَنّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم سَمِعَ

5 Ibnu Hajar al-Asqolani, *Bulughul Maram,* Al-Hidayah, Surabaya, 2010, Juz 1, 263

رَجُلا يَقُولُ: لَبَّيْكَ عَنْ شُبْرُمَةَ ، قَالَ: مَنْ شُبْرُمَةَ ؟ قَالَ: أَخٌ لِي ، قَالَ: حَجَجْتَ عَنْ نَفْسِكَ ؟ قَالَ: لاَ قَالَ: حُجَّ عَنْ نَفْسِكَ ، ثُمَّ حُجَّ عَنْ شُبْرُمَةَ

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa sesungguhnya Nabi Muhammad SAW mendengar seorang berkata labbaik (*aku datang memenuhi panggilanmu*) *dari* (*untuk*) *Syubrumah. Nabi bertanya; Siapakah Syubrumah itu, ia menjawab; saudaraku. lalu Nabi bertanya apakah engkau telah berhaji untuk dirimu? Ia menjawab; Belum. Lalu Nabi bersabda; Berhajilah untuk dirimu* (*terlebih dahulu*) *kemudian kamu berhaji untuk Syubrumah.*

Kemudian kembali kepada pembahasan *istitha'ah*. Agar lebih komprehensif penulis akan memaparkan pendapat-pendapat lintas madzhab terkait *istitho`ah*. Fuqoha madzhab empat berbeda pendapat mengenai kriteria *istithoah*. Abu Hanifah berpendapat bahwa *istitha'ah* harus *bil badan wal maal.* Imam Malik mencukupkan *istitha'ah bil badan* saja. Sedangkan Imam Syafi`i mencukupkan *istitha'ah bil maal* saja. [6] Dari beberapa pendapat ini, muncul beberapa implikasi hukum.

Implikasi dari pendapat Imam Malik, memunculkan pemikiran bahwa orang yang memiliki kemampuan berjalan, maka ia wajib berhaji. [7] Karena dalam pandangan madzhab Imam Malik *istitha`ah badaniyah* sudah cukup untuk mewajibkan seorang muslim untuk melaksanakan haji. Orang dengan fisik yang kuat, misalnya bisa haji menuju Mekkah dan Madinah dengan berjalan kaki, maka harus dilaksanakan.

Adapun implikasi pendapat Imam Syafi`i, memunculkan pemikiran bahwa *istitha'ah* dalam melaksanakan haji adalah tersedianya biaya perjalanan serta biaya hidup bagi yang akan melaksanakannya selama mengerjakan ibadah haji, baik bagi dirinya dan bagi keluarga yang ditinggalkan yang nafkahnya menjadi tanggungannya. Seseorang yang secara ekonomi dan keuangan memiliki kemampuan finansial yang mencukupi, namun dirinya sudah lansia atau sakit sehingga tidak mampu melaksanakannya, ia tetap wajib melaksanakan ibadah haji dengan menyuruh orang lain. [8]

6 Mahmud al-Alusi, *Tafsir Ruhul Ma`ani*, Beirut, Darul Ihya` Turats Arobi, 2010, Juz 4, 7-8.
7 Ibid, Juz 4, 7-8.
8 Nashiruddin Al-Baidhawi, *Tafsir al-Baidhawi*, Beirut: Darul Kutub 'Ilmiyah, 2009 M, 1/172

Sedangkan implikasi pendapat Imam Abu Hanifah adalah meskipun memiliki kemampuan finansial yang mumpuni, namun ada problem berkaitan dengan fisik dan keamanan dalam perjalanan, maka melaksanakan ibadah haji tidak diwajibkan. Alasan ketidakwajibannya karena tidak memenuhi kriteria *istitha'ah.*

Jika dikaitkan dengan *waiting list, istitho`ah* memiliki hubungan sebab akibat. Semakin lama waiting list, maka akan dapat mempengaruhi *istitho`ah* calon jamaah haji, khususnya dalam aspek kesehatan dan umur yang semakin tua. [9] Contoh mudahnya adalah ketika *waiting list* sudah mencapai 30-40 tahun misalnya, maka orang yang baru mendaftar haji pada umur 50 tahun lebih biasanya akan mengalami banyak kendala berkaitan dengan kesehatan dan kebugaran fisik. Bahkan yang memprihatinkan, ada beberapa calon jamaah haji dengan umur lumayan tua atau lebih 60 tahun meninggal dunia sebelum waktunya berangkat. Padahal kerja kerasnya untuk mengumpulkan uang agar dapat berangkat ke tanah suci Makkah dan Madinah sudah maksimal.

Oleh karena itulah fatwa MUI berkaitan dengan mendaftar haji pada umur usia dini perlu diapresiasi dan disosialisasikan bersama-sama demi kemaslahatan bersama. MUI juga perlu mengawal agar mendaftar haji pada umur usia dini tidak hanya dimonopoli orang-orang kaya. Dengan adanya aturan yang bijak, maka semua lapisan masyarakat dapat mengambil keesempatan ini.

b. Waiting List Haji

Waiting list haji adalah daftar jamaah haji yang telah selesai melakukan pendaftaran haji, kemudian mendapatkan nomor antrian dan menunggu waktu pemberangkatan untuk melaksanakan ibadah haji. Ada beberapa hal yang dianggap sebagai penyebab terjadinya waiting list yang cukup panjang di Indonesia. Diantara penyebab tersebut adalah:

9 Nazra Hafizatul Hasana. "Istitha'ah dalam Ibadah Haji serta Implikasinya terhadap Penundaan Keberangkatan Jamaah Haji di Sumatera Barat." *Ijtihad* 34. 1 (2018): 11-26.

1) Tingginya Minat Muslim Indonesia Untuk Berhaji

Mayoritas umat Islam memiliki semangat dan keinginan agar dapat berangkat melaksanakan ibadah haji ke tanah suci dan berkunjung ke maqbarah Nabi Muhammad SAW. Bahkan orang-orang yang sudah pernah melaksanakan haji, ingin untuk kembali melaksanakan haji. Hal ini perlu dibuatkan aturan agar semua warga negara Indonesia mendapatkkan hak yang sama dalam melaksanakan ibadah haji. Hasil kesepakatan negara-negara Islam diputuskan bahwa tiap-tiap negara mendapatkan porsi sesuai dengan kesepakatan bersama. Ini merupakan salah satu upaya meminimalisir menumpuknya jamaah saat pelaksanaan ibadah haji. Namun pada kenyataannya, jumlah jamaah yang ingin melaksanakan perjalanan haji selalu bertambah setiap tahunnya. [10]

Namun meskipun demikian, pertambahan kenaikan angka calon jemaah haji Indonesia tidak berbanding lurus dengan kouta yang diberikan oleh Kerajaan Arab Saudi. Hal ini menjadi salah satu penyebab munculnya *waiting list* haji di Indonesia. Di samping karena banyaknya warga muslim di negara Indonesia, kesadaran dan pengetahuan agama mereka untuk melaksanakan rukun islam yang kelima sangat tinggi. Selain itu, adanya peningkatan kesejahteraan masyarakat juga merupakan salah satu penyebab meningkatnya minat daftar haji.

2) Tidak Ada Batasan Waktu Pendaftaran Haji

Diantara penyebab lain terjadinya waiting list bagi jamaah haji yang sangat lama adalah adanya kelonggaran dalam pendaftaran haji, dimana muslim Indonesia bisa setiap saat mendaftarkan diri untuk menjadi anggota calon jamaah haji. Tentunya kondisi ini dapat menyebabkan meludaknya pendaftar calon jamaah haji di Kementrian Agama RI. Dalam penjelasan di buku petunjuk teknis penyelenggaraan haji dipaparkan bahwa pendaftaran haji dibuka sepanjang tahun. Prinsip yang menjadi pegangan adalah orang yang datang

10 Qomarul Huda dan Ilham Dwitama Haeba. "*Hajj, Istita'ah, and Waiting List Regulation in Indonesia.*" *Al-'Adalah* 18. 2 (2021): 193-212.

pertama, maka dilayani pertama pula. Ini disesuaikan pada daftar nomor urut porsi yang telah tercantum di sistem informasi dan komputerisasi haji terpadu Kementerian Agama. [11]

3) Mudahnya Memperoleh Dana Talangan Haji dari Bank Syariah

Dalam rangka memudahkan untuk pendaftaran haji, maka muncul gagasan tentang pengunaan dana talangan haji. [12] Namun yang terjadi adalah malah membuat penumpukan calon jamaah haji dan menciptakan waiting list cukup panjang untuk keberangkatan calon jamaah haji. Melihat kondisi semacam ini, maka perlu dilakukan studi dan evaluasi yang mendalam sehingga aturan-aturan yang akan diberlakukan memang mengandung maslahat bagi sistem kelala haji di Indonesia.

Haji adalah ibadah yang berkaitan dengan fisik dan harta. Karena itulah, kewajiban melaksanakan ibadah ini hanya diperuntukan bagi seseorang yang mempunyai kesanggupan melaksanakannya. Kemampuan harta berhubungan dengan biaya kebutuhan selama pelaksanaan ibadah haji dan biaya hidup orang yang menjadi kewajibannya. Bagi yang belum memiliki kemampuan, belum masuk dalam kategori orang yang wajib untuk melaksanakan haji.

2. Fatwa MUI Tentang Pendaftaran Haji Saat Usia Dini

Fatwa tentang pendaftaran haji pada usia dini ini ditetapkan oleh Komisi Fatwa MUI pada musyawarah nasional MUI ke-10 pada tanggal 25-27 November 2020. Adapun yang menandatangani Fatwa ini adalah pimpinan sidang komisi fatwa tertangal 26 November 2020. Dalam fatwa ini terdapat beberapa ketetapan sebagai berikut,

Pertama, ketentuan umum yang menjelaskan beberapa istilah penting. Misalnya usia dini diartikan usia sejak kelahiran sampai usia akil- baligh. Dengan demikian bayi yang beberapa hari lahir bisa didaftarkan haji apabila memenuhi syarat. Namun ternyata me-

11 Mariani, Regulasi Kriteria Bagi Calon Jamaah Haji Waiting List di Indonesia. (Banjarmasin, Antasarii Press, 2020), 35-37

12 Nida Farhan, "Problematika Waiting List Dalam Penyelenggaraan Ibadah Haji Di Indonesia." *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat* 12. 1 (2016): 57-80.

kanisme yang berjalan tidak demikian. Menteri Agama telah membuat Peraturan Menteri Agama (PMA) Nomor 13 Tahun 2018 tentang batas usia minimal bisa mendaftar haji yaitu umur 12 tahun. Meskipun demikian, peraturan ini dianggap sebagai salah regulasi inovatif dari pemerintah dalam menghadapi *waiting list* haji di Indonesia. [13]

Peraturan tentang usia minimal mendaftar haji ini belum banyak diketahui masyarakat, sehingga sosialisasi yang massif perlu dilakukan oleh pemerintah dan pemerhati haji serta fatwa MUI agar masyarakat dapat mempersiapkan lebih dini dan mendaftar haji diusia muda. Sosialisasi pendaftaran haji pada usia muda bertujuan untuk menyadarkan masyarakat tentang berbagai dampak negatif dan resiko tinggi yang akan dialami jika menunaikan ibadah haji dalam usia lanjut.

Kemudian yang dimaksud dengan mukallaf dalam fatwa MUI di atas adalah orang islam yang telah mendapatkan beban hukum. Dalam artian segala tindakannya dapat dinilai benar jika melakukan kebenarandan dinilai salah, jika melakukan kesalahan. *Istitha'ah* haji dalam fatwa tersebut dimaknai kemampuan melaksanakan ibadah haji dari berbagai aspek, baik aspek kesehatan, ekonomi, transportasi, dan keamanan. Kemudian pengertian wajib *'ala al-faur* adalah suatu kewajiban yang pelaksanaannya mesti segera dilaksanakan.

Kedua, berupa ketentuan hukum yang di dalamnya terdapat hokum-hukum terkait dengan pendafaran haji di usia dini. Dalam ketentuan hukum pada fatwa MUI di atas tertulis bahwa pendaftaran haji pada usia dini diperbolehkan, dengan syarat uang pendaftaran harus halal, tidak melakukan pelanggaran yang berkaitan dengan peraturan perundang-undangan, tidak memiliki tanggungan biaya-biaya lain yang wajib dipenuhi, dan tidak menghambat pelaksanaan haji bagi mukallaf yang sudah memiliki kewajiban *'ala al-faur* dan sudah mendaftar. Kemudian apabila pendaftaran haji tersebut tidak memenuhi syarat yang ditentukan dalam fatwa ini maka hokum pendaftaran haji usia dini tersebut adalah haram.

Ketiga, konsideran berupa rekomendasi fatwa. MUI memberikan tiga rekomendasi terkait fatwa ini. Intisari dari rekomen-

13 Rizki Khairun Nisa. "Urgensi Sosialisasi Pendaftaran Ibadah Haji Diusia Muda Sebagai Upaya Pemerintah Menghadapi Waiting List Haji Di Indonesia." *Tadbir: Jurnal Manajemen Dakwah* 5. 1 (2020): 75-86.

dasi MUI adalah berkenaan dengan rekomendasi terhadap pemerintah. MUI memberikan rekomendasi agar pemerintah membuat kebijakan untuk mengutamakan calon jamaah yang sudah masuk kategori segera wajib haji, mengimplementasikan prinsip keadilan terhadap manfaat dari setoran awal haji yang disetorkan oleh para calon jamaah haji dan hendaknya pemerintah membuatkebijakan untuk perbaikan pengelolaan haji agar dapat memperpendek *waiting list* haji.

Keempat, ketentuan penutup yang terdiri dari dua poin penting yaitu fatwa Majelis Ulama Indonesia ini mulai berlaku pada tanggal ditetapkan, dengan ketentuan jika di kemudian hari ternyata terdapat kekeliruan, akan diperbaiki dan disempurnakan sebagaimana mestinya. dan Agar setiap muslim dan pihak-pihak yang memerlukan dapat mengetahuinya, semua pihak diminta untuk menyebarluaskan fatwa ini. [14]

Dalam fatwa ini, MUI menguatkan keputusannya dengan beberapa dalil, baik berupa Al-Qur'an, Hadits maupun pendapat-pendapat fuqoha. Ayat Al-Qur'an yang menjadi landasan MUI tidak secara langsung membahas haji anak usia dini, tapi lebih mengarah kepada perintah pelaksanaan haji. secara umum.

Salah satu ayat al-Qur'an yang menjadi landasan fatwa MUI ini adalah ayat 97 surat *Ali Imran,*

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ [آل عمران/٩٧]

> *Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu* (*bagi*) *orang yang sanggup* (*istitha'ah*) *mengadakan perjalanan ke Baitullah. Barangsiapa mengingkari* (*kewajiban haji*)*, maka sesungguhnya Allah Maha Kaya* (*tidak memerlukan sesuatu*) *dari semesta alam.* (Q.S. Ali Imran [3]: 97)

Begitu pula dengan landasan fatwa berupa hadits, lebih banyak mengarah kepada perintah untuk menyegerakan haji. Namun ada satu hadits pada fatwa tersebut yang secara spesifik menjelaskan pahala haji bagi anak kecil. [15] Haditsnya diriwayatkan oleh Jabir

14 Komisi Fatwa MUI, Fatwa MUI No. 002/MUNAS X/MUI/XI/2020 *Tentang Pedaftaran Haji Pada Usia Dini*, 2020.

15 Komisi Fatwa MUI, Fatwa MUI No. 002/MUNAS X/MUI/XI/2020, 3

bin Abdillah,

> عن جابر بن عبد الله قَالَ رَفعتْ امرأةٌ صبيًّا لها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالتْ يا رسول الله ألهذا حجٌ قال نَعمْ ولك أجرٌ رواه مسلم.
>
> *Diriwayatkan dari Jabir Ibn Abdillah, ia berkata: Seorang perempuan membawa anaknya kepada Nabi Saw. dan bertanya, Wahai Rasulullah, apakah anak ini dapat melaksanakan haji? Nabi menjawab, Ya, dan engkau mendapat pahala.* (H.R. al-Turmudzi)

Untuk pendapat ulama yang kutip oleh MUI diantaranya berkaitan dengan *istithoah* haji. Salah satu kitab yang menjadi rujukan adalah Tafsir Ruhul Ma`ani karya dari Mahmud Al-Alusi. Berikut sedikit kutipan teksnya,

> القدرة إما بالبدن أو بالمال أو بهما وإلى الأول ذهب الإمام مالك فيجب الحج عنده على من قدر على المشي والكسب في الطريق وإلى الثاني ذهب الإمام الشافعي ولذا أوجب الإستنابة على الزمن إذا وجد أجرة من ينوب عنه وإلى الثالث ذهب إمامنا الأعظم رضي الله تعالى عنه
>
> *Kemampuan itu ada kalanya berupa kemampuan badan, kemampuan materi, atau kemampuan badan dan materi sekaligus. Imam Malik memilih pendapat kemampuan badan. Menurutnya, haji wajib bagi orang yang mampu berjalan dan kasab* (*mencari bekal*) *dalam perjalanannya. Imam Syafi'i memilih pendapat kemampuan harta. Oleh karena itu, Imam Syafi'i mewajibkan orang lumpuh untuk mencari pengganti* (*yang menghajikannya*) *jika ia mempunyai biaya untuk mengupahnya. Imam kami yang agung* (*Abu Hanifah*) *memilih pendapat kemampuan badan sekaligus kemampuan harta.* [16]

3. Peran Fatwa MUI Nomor: 002/Munas X/ MUI/XI/2020 Dalam Mengatasi Problematika *Waiting List* Pada Penyelenggaraan Ibadah Haji Di Indonesia

Bertambahnya minat umat islam Indonesia untuk berangkat ibadah haji membuat meningkatnya jumlah pendaftar calon jamaah haji. Akibatnya daftar tunggu di Indonesia semakin lama. Data terupdate di website Kemenag bahwa daftar tunggu (waiting list) haji di Indo-

16 Mahmud al-Alusi, *Tafsir Ruhul Ma`ani*, Beirut, Darul Ihya` Turats Arobi, 2010, Juz 4, 7.

nesia paling cepat sekarang adalah 11 tahun yaitu di di kabupaten Maluku Barat Daya dan yang terlama di Bantaeng yaitu 47 tahun. [17]

Terlihat dari daftar tunggu yang tergolong sangat lama dan usia calon jamaah haji yang pada saat mendaftar rata-rata berada pada usia 36-50 tahun, maka akan banyak kemungkinan terjadi pada masa penantian hingga pemberangkatan. Kemungkinan gangguan kesehatan, ingatan, bahkan kematian menjadi bayang-bayang yang muncul pada masa penantian untuk keberangkatan haji. Sebagai dampak dari waktu tunggu haji yang begitu lama, maka penting untuk menyiapkan atau mendafartar haji di usia muda. [18]

Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang kebolehan mendaftar haji pada usia dini dengan beberapa ketentuan yang telah difatwakan dapat mengatasi problematika-problematika yang berkaitan dengan *waiting list.* Daftar haji di usia muda dapat meminimalisir keberangkatan haji pada usia yang telah udzur. Dengan mendaftar haji pada usia muda, maka kemungkinan besar pada saat keberangkatan calon jamaah haji masih dalam keadaan bugar dengan stamina yang kuat. [19] Misalnya, jika saat mendaftar berusia 12 tahun dan *waiting list* 34 tahun, maka calon jamaah haji ini akan berangkat ketika berusia 46 tahun. Pada umur 46 tahun ini, kebugaran fisik dan stamina tubuh masih tergolong cukup baik, sehingga dapat menunjang lancarnya pelaksanaan ibadah haji.

Pada pelaksanaan ibadah haji terdapat perpaduan antara ibadah hati dan badan, antara ruhaniyah dan jasadiyah. Niat yang kuat dan kesungguhan harus hadir dalam sanubari, agar semua rangkaian ibadah haji dapat berjalan dengan lancar. Selain itu, kekuatan fisik juga sangat diperlukan untuk semua rukun haji agar dapat berjalan dengan sempurna. Kekuatan fisik misalnya diperlukan saat pelaksanaan tawaf, sa`i antara bukit Shofa dan Marwah, wukuf di Arafah, bermalam di Mina dan bermalam di Muzdalifah. Melempar jumrah juga membutuhkan kekuatan fisik yang prima.

Melaksanakan Ibadah haji pada saat usia dini bisa memberikan dampak positif. Hal ini dikarenakan pada saat sebelum melakukan ibadah haji akan berusaha untuk dapat memperbaiki diri, me-

17 https://haji. kemenag. go. id/v4/waiting-list

18 Abdullah Sani, Muhammad Hizbullah, dan Arda, *Analisis Hukum Islam tentang Pendaftaran Haji Saat Usia Dini* (*Kajian Terhadap Fatwa MUI dan Teori Sosial Ekonomi*, *Al-Fikru: Jurnal Ilmiah* 16. 1 (2022): 136-147.

19 Harssilah, Rafhensyi, and Nurul Hak. *Urgensi Haji Di Usia Muda*. CV. Sinar Jaya Berseri, 2022.

nyiapkan fisik supaya layak untuk berkunjung ke tanah suci Mekah dan Madinah serta dapat melaksanakan ibadah secara sempurna. Usaha untuk dapat memperbaiki diri ini akan membuat dampak yang positif bagi calon jamaah haji. [20]

Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang kebolehan mendaftar haji pada usia dini memiliki peran yang sangat vital. Fatwa ini mengajak umat Islam agar sejak dini mulai menyiapkan diri untuk merencanakan pelaksanaan rukun islam yang kelima. Apabila pendaftaran haji pada usia dini berjalan secara masif, maka pada masa-masa yang akan datang para jamaah haji Indonesia adalah orang-orang yang lebih memiliki kesiapan fisik. Selain itu, fatwa MUI ini jika ditindak lanjuti secara serius oleh pemerintah dengan pembuatan regulasi dan aturan-aturan teknis, maka dapat meminimalisir calon jamaah haji lansia.

C. KESIMPULAN

Istitho`ah memiliki hubungan sebab akibat dengan *waiting list*. Pendaftaran haji pada usia dini sesuai Fatwa MUI Nomor: 002/Munas X/ MUI/ XI/2020 hukumnya boleh, dengan syarat uang yang digunakan untuk mendaftar haji diperoleh dengan cara yang halal, tidak mengganggu biaya-biaya lain yang wajib dipenuhi, tidak melakukan pelanggaran ketentuan peraturan perundang- undangan dan tidak menghambat pelaksanaan haji bagi mukallaf yang sudah memiliki kewajiban 'ala al-faur dan sudah mendaftar.a. pabila pendaftaran haji pada usia dini ini tidak memenuhi syarat maka hukumnya adalah haram. Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang kebolehan mendaftar haji pada usia dini memiliki peran yang sangat vital. Fatwa ini mengajak umat Islam agar sejak dini mulai menyiapkan diri untuk merencanakan pelaksanaan rukun islam yang kelima. Apabila pendaftaran haji pada usia dini berjalan secara masif, maka pada masa-masa yang akan datang para jamaah haji Indonesia adalah orang-orang yang lebih memiliki kesiapan fisik. Selain itu, fatwa MUI ini jika ditindak lanjuti secara serius oleh pemerintah dengan pembuatan regulasi dan aturan-aturan teknis, maka dapat meminimalisir calon jamaah haji lansia.

20 Tarmizi M. Jakfar, Muji Mulia, and Yusrizal Yusrizal. "Kewajiban Penyegeraan Pendaftaran Haji: Analisis Fatwa MUI Nomor 5 Tahun 2019." *Legitimasi: Jurnal Hukum Pidana dan Politik Hukum* 11. 2 (2022): 302-320.

DAFTAR PUSTAKA

Departemen Agama RI, Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Jakarta: Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal, 2003.

Farhan, Nida. "Problematika Waiting List Dalam Penyelenggaraan Ibadah Haji Di Indonesia." Jurnal Studi Agama dan Masyarakat 12. 1 (2016).

Komisi Fatwa MUI, *Fatwa MUI No. 002/MUNAS X/MUI/XI/2020 Tentang Pedaftaran Haji Pada Usia Dini*, 2020.

Harimurti, H, *Waiting List* Nasional Upaya Memperkecil Kemudharatan Masa Penantian Keberangkatan Haji dalam buku Dinamika dan Perspektif Haji Indonesia. Jakarta, 2022,

Harssilah, Rafhensyi, and Nurul Hak. Urgensi Haji Di Usia Muda. CV. Sinar Jaya Berseri, 2022.

https://haji. kemenag. go. id/v4/waiting-list

Huda, Qomarul, and Ilham Dwitama Haeba. "Hajj, Istita'ah, and Waiting List Regulation in Indonesia." Al-'Adalah 18. 2 (2021).

Jakfar, Tarmizi M., Muji Mulia, and Yusrizal Yusrizal. "Kewajiban Penyegeraan Pendaftaran Haji: Analisis Fatwa MUI Nomor 5 Tahun 2019." Legitimasi: Jurnal Hukum Pidana dan Politik Hukum 11. 2 (2022).

Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia ke VI, tahun 2018.

Mahmud al-Alusi, Tafsir Ruhul Ma`ani, Beirut, Darul Ihya` Turats Arobi, 2010, Juz 4.

Mariani, Regulasi Kriteria Calon Jmaah Haji Waiting List di Indonesia. (Banjarmasin, Antasari Press, 2020).

Nashiruddin Al-Baidhawi, Tafsir al-Baidhawi, Beirut: Darul Kutub'Ilmiyah, 1988 M, 1/172

Nazra, Hafizatul Hasana. "Istitha'ah dalam Ibadah Haji serta Implikasinya terhadap Penundaan Keberangkatan Jamaah Haji di Sumatera Barat." Ijtihad 34. 1 (2018).

Nisa, Rizki Khairun. "Urgensi Sosialisasi Pendaftaran Ibadah Haji Diusia Muda Sebagai Upaya Pemerintah Menghadapi Waiting List Haji Di Indonesia." Tadbir: Jurnal Manajemen Dakwah 5. 1 (2020).

Sani, Abdullah, Muhammad Hizbullah, dan Ardat, *Analisis Hukum Islam tentang Pendaftaran Haji Saat Usia Dini* (*Kajian Terhadap Fatwa MUI dan Teori Sosial Ekonomi*), Al-Fikru: Jurnal Ilmiah 16. 1 (2022).

20

THE ROLE OF THE MUI FATWA IN THE POLEMIC OF THE SIRRI POLYGAMY CONTROVERSY IN INDONESIA

Andre Afrilian
(*Master's student of Sharia Science at UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*)
Email:andreafrilian4498@gmail. com

Abstract

The provisions of marriage law that apply in various Muslim countries regarding marriage registration, polygamy and inheritance law are a big leap of thought in the discourse of family law in the contemporary Islamic world. In other words, there has been a departure that is not only in the form of format development, but more than that, the enactment of the provisions of marriage registration, polygamy and limiting the minimum age of marriage has brought marriage law to an ideal and appreciable surge. It can be concluded that most Islamic countries have made reforms in the provisions of polygamy, marriage registration and the minimum age of marriage, this when viewed from various sides is very positive and relevant to modern life, in addition to maintaining security and justice for women and for legal order in society so as to minimize conflicts and even bigger problems such as the rampant practice of polygamy and free marriage if not recorded and early child marriage if the minimum age of marriage is not determined.

In the midst of this, the Indonesian Ulema Council issued a fatwa specifically on the issue of the permissibility of polygamy by stating that polygamy is an Islamic teaching that cannot be denied, but its implementation in the present is certainly not easy because it must meet the criteria that have been sisyariatkan and other administrative requirements that have been regulated by positive law in Indonesia. These provisions are still considered ambiguous and open opportunities for the permissibility of polygamy considering that currently no one can emulate the Prophet in terms of polygamy, especially in terms of justice. However, seeing the social problems that arise due to the lack of firmness of these provisions, raises new problems that are increasingly confusing to many parties, including the rampant practice of polygamy and almost all of them are illegal (unrecorded), the rise of underhand marriages (sirri) and a combination of the two that are currently rife, namely sirri polygamous marriages.

This paper is a literature review that examines legal issues by relying on

secondary materials, in this paper the author will try to review the MUI Fatwa on the permissibility of polygamy and positive law in Indonesia and its relevance to the fulfillment of the rights of women victims of sirri polygamy, whose rights and honor are generally mortgaged if brought to the realm of law.

Keywords: *MUI Fatwa, Legal Methodology, Sirri Polygamy.*

Introduction

Talking about Islamic teachings certainly does not escape the two main pillars that are used as sources of Islamic law, namely the Qur'an and Hadith. However, in understanding and finding the laws referred to by the two *naṣ, it is* not enough just to read the naṣ but several legal tools are needed, such as the science of interpretation, hadith, tarikh, philosophy, Sufism, fiqh, science of usul fiqh and so on. Because in terms of legal products issued through a *naṣ* or what is called fikh, it is also empirical-historical-inductive which requires a second, third and so on scientific approach to understand the true meaning of the text which is then called fiqh. Although we are obliged to believe that the truth of the teachings is absolute because it comes down from God, the understanding obtained is not absolute but relative according to the circumstances, place, situation and human nature itself. The religion of Islam as we believe in its truth, we also believe that the teachings in it come from God, which is called revelation in the form of the Qur'an and the traditions of the Prophet Muhammad ﷺ for the good and welfare of humanity itself.

The Qur'an as the main source of Islamic law always responds and provides solutive conclusions to human problems because the miracle of the Qur'an will continue to be maintained until the Day of Judgment, Allah Ta'ala says in holy quran:

إِنَّا أَنزَلنَا إِلَيكَ لكِتٰبَ بِـلحَقِّ لِتَحكُمَ بَينَ لنّاسِ بِمَا أَيٰكَ لّ ہُ وَلَا تَكُن لِّلخَائِنِينَ خَصِيما ٥٠١.

"Verily We have sent down the Book to you with right, that you may judge between men by what Allah has sent down to you, and that you may not be the challenger of the innocent for the sake of the traitor."[1]

In the study of Islam there is also an approach that is only seen in

1 Q. S an-Nisa' (4): 105.

terms of truly original and basic teachings from God, namely teachings that do not get any interference or reasoning from human thought. The normative approach in Islamic studies is a study conducted through problems from a legal-formal or normative angle. What is meant by legal-formal is everything related to halal-haram, permissible-not permissible and the like, while normative is all the teachings contained in *naṣ* both al-Qur'an and hadith. [2] From this understanding, it can be understood that the scope of Islamic studies through a normative approach has a very broad scope because if studying Islamic studies from a normative approach, it will undoubtedly include the problem of usul fiqh, fiqh, tafsir and hadith as done by previous scholars in studying Islamic studies with a normative approach. If it is based on the context of the Indonesian state today, of course the role is in the Indonesian Fatwa Institute of the Indonesian Ulema Council (MUI).

Discussion

Fatwa Commission of the Indonesian Ulema Council (MUI)

The term fatwa is defined as an opinion about a law in Islam that is a response or answer to a question posed by a fatwa applicant and does not have binding force. In the science of ushul fiqh, fatwa means an opinion expressed by a mujtahid or fakih as an answer to a fatwa requestor in a matter that is fitrah. The term fatwa is defined as an opinion about a law in Islam that is a response or answer to a question posed by a fatwa applicant and does not have binding force. In the science of Islamic fiqh, fatwa means an opinion expressed by a mujtahid or fakih as an answer to a fatwa requestor in a particular case. other legal arguments such as qiyas and so on. Methodologically, the basis and procedures for determining MUI fatwas follow what is called the *insyā'ī* ijtihad method and the *intiqā'ī* method. *The* provisions in paragraphs 1 and 2 regarding the basis and procedure for determining fatwas offer the ijtihad *insya'ī method.*

While verse 3 offers the *Intiqā'ī* method, namely; by referring to and studying the opinions of the previous Imams of the school of thought. The study of the opinions of the Imams of this madhab is carried out comprehensively, thoroughly and thoroughly. Thus, the issue that will be decided by the MUI fatwa commission will accommodate all opinions then examine the arguments submitted by each and then decide which opinion will

2 M. Rozali, *Islamic Studies Methodology in Multidisciplinary Perspectives* (Depok: PT Rajawali Buana Pusaka, 2020), p. 16.

be determined as a fatwa. The opinion that has the strongest evidence and provides the benefit of the people is the opinion that is used as a fatwa. This method is known as the *muqāranah al-mażāhib* approach. [3] This approach is mentioned in article 3 paragraph 3. This shows that the *ijtihad intiqā'ī* carried out by MUI does not only choose which opinion will be given a fatwa, which is in accordance with the situation and conditions, through the *muqāranah* process so that the opinion chosen as a fatwa really has strong evidence validity and is also supported by benefits. In addition, the provision in paragraph 3 requires that before making a fatwa, experts must first be heard about the area on which the fatwa will be heard. Information from experts is needed if the issue is related to current problems, such as health problems, economics and so on. After the experts' explanations are presented, ijtihad is then carried out to determine the law. This method will make the fatwa issued have a correct scientific basis and foundation and can be accounted for.

1. Brief History of Indonesian Ulema Council and MUI Fatwa Commission

   The Indonesian Ulema Council is a forum that accommodates ulama and zu'ama from every social organization in Indonesia, which was formed in July 1975 through the MUI National Conference I in Jakarta. The mission of MUI is to move the leadership of Muslims effectively by making ulama as role models so that they are able to direct and foster Muslims in instilling and cultivating Islamic aqidah and carrying out Islamic shari'at, carrying out Islamic da'wah amar makruf nahi munkar in developing noble morals in order to realize a quality society in various aspects of life, developing ukhwah Islamiyah and togetherness in realizing the unity and integrity of Muslims in the Unitary State of the Republic of Indonesia. [4] MUI aims to realize a quality society that is safe, peaceful, just and prosperous spiritually and physically that is blessed by Allah.

   After MUI is formed, the hierarchy is also formed up to sub-district level which is coordinative, aspirational, and administrative structural. While the relationship between MUI with mass organizations in Indonesia and the government is partnership and consultative. In terms of

3 Al Fakhri Zakirman, Fatwa Methodology of the Indonesian Ulema Council, *Journal of Da'wah Al-Hikmah* Vol 10, No 2 (2016), pp. 12.

4 Mashudi, *Legal Construction and Public Response to Halal Product Certification,* (Yogyakarta, Student Library: 2015) p. 34

its position, MUI is the parent of Islamic mass organizations in Indonesia and the fatwa issued is a very important center because MUI is a gathering place for scholars from mass organizations in Indonesia. In contrast to the fatwa issued by Islamic organizations that are binding only within the organization, MUI's fatwa actually applies to all organizations in Indonesia, although in its implementation the fatwa does not become part of the legal system and positive legislation in force in Indonesia and is only a non-binding legal opinion, but people still need references and guidelines in the implementation of Islamic teachings in daily life considering that Indonesia is a country with the largest Muslim population in the world.

In terms of fatwas issued by the Indonesian Ulema Council, there are three types of fatwas as follows:

1) Fatwas on the halalness of food, beverage, medicine, and cosmetics products are reviewed directly by the fatwa commission together with the Indonesian Ulema Council's Institute for Food, Drug, and Cosmetic Studies or LP-POM MUI. The meeting process is carried out after research is carried out on companies or factories that have applied for a halal certificate.
2) Fatwas on issues of worship and issues related to religious and social systems such as the development of religious thought and sects, health issues, state issues and so on. And it is determined directly by the MUI fatwa commission.
3) Fatwas related to Islamic economic issues and the activities of Islamic financial institutions stipulated by the National Sharia Council (DSN-MUI).
4) As for crucial issues, the fatwa is done through the forum of ijtima' ulama and Musyarawah Nasinal (MUNAS) which is the highest fatwa session and involves ulama nationally. [5]

Basis and Method of Fatwa Stipulation of MUI Fatwa Commission

The determination of fatwas made by the MUI Fatwa Commission is based on the Qur'an, Hadith, Ijma' and Qiyas in accordance with what is agreed upon by the majority of scholars as an argument in determining the law, be-

5 Mashudi, *Legal Construction and Public Response to Halal Product Certification,* (Yogyakarta, Student Library: 2015) pp. 41

sides that other mu'tabar arguments are also used and other studies such as *istiḥsan, maṣlahaḥ mursalah, sadd al-żarī'ah and* so on are also used as well as examining the opinions of previous scholars related to the problems that will be considered as fatwa decisions.

The MUI Fatwa Commission in issuing fatwas always pays attention to the public good and *maqashid syarī'ah* so that it can really be an answer to legal problems faced by Muslims and become an alternative to be used as a guide in every step and legal action. The method used by the MUI Fatwa Commission in the process of determining fatwas is reviewed through three approaches, namely the *naṣ qaṭ'i* approach, the *qauli* approach and the *manhāji approach.* [6]

1) *The naṣ qaṭ'i* approach is carried out by adhering to the naṣ of the Qur'an and hadith and only applies to legal issues that are qaṭ'*i* or clear, while if the naṣ is not clear, the qauli manhaji approach is used.

2) *The naṣ qaṭ'i* approach is carried out by adhering to the naṣ of the Qur'an and hadith and applies only in legal issues that are qaṭ'*i* or clear, but if the *naṣ is* not clear, the qauli manhaji approach is used.

3) The qauli approach is an approach that is taken based on the opinions of the madzhab imams in their leading fiqh books (*al-kutub al-mu'tabarah*), but in its application, the answer taken from the scholars is only one opinion (*qaul*). If there are many opinions (*qaul*) and the answer is deemed unsuitable because it is difficult to implement or because the reason for the illat changes, then it is considered insufficient to be taken and needs to be re-examined (*i'ādatu al-nadzar*) as was done by previous scholars.

4) *The manhāji* approach is used when the answer to the problem has not been found and cannot be fulfilled by the two approaches above. The *manhāji* approach itself is a method of finding legal fatwas through the use of basic rules (*al-qawā'id al-usuliyyah*) and is carried out through collective ijtihad. While the method used is by bringing together different opinions, choosing the opinion that is stronger in evidence, analogizing the problems that arise with problems that have been determined by law in fiqh books and istinbati.

6 Mardani, *Ushul Fiqh* (Jakarta, PT Raja Grafindo Persada: 2016) pp. 383

Legal Products of MUI Fatwa Commission

One example of fatwa product issued by MUI fatwa commission is about interfaith marriage, fatwa of Indonesian Ulema Council (MUI) number 4/ MUNAS VII/MUI/8/2005 in the National Deliberation dated 19-22 Jumadil Akhir 1426 H/26-29 July 2005 M stipulates that the law of interfaith marriage is haram and invalid, as well as the marriage of Muslim men and women according to Ahlul Kitab according to *qaul mu'tamad* is haram and invalid. The legal provisions of this interfaith marriage are based on several texts of the Qur'an, traditions, and strengthened by the principles of fiqh. [7] The foundations in question are:

1) Some of the Quranic *texts* include:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتّٰى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللّٰهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.

"And do not marry polytheist women until they believe. And a believing female slave is better than a polytheist, though she may please you. And do not marry polytheist men [*to your women*] *until they believe. And a believing slave is better than a polytheist, though he may please you. They invite* [*you*] *to Hell, but Allah invites to Paradise and forgiveness, with His permission. And He explains His verses to men that they may remember.* [8]

2) Hadiths of the Prophet include:

حدثنا زهير بن حرب ومحمد بن المثنّى وعبيد الله بن سعيد. قالوا حدثنا يحي بن سعيد عن عبيد الله. أخبرني سعيد بن أبي سعيد، عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (تُنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك

"A woman may be married for four reasons: for her wealth, for her descent, for her beauty, and for her religion. So cling to the woman who emr braces Islam; otherwise your hands will perish. [9] «

7 Ma'ruf Amin et al, *Set of Fatwas of the Indonesian Ulema Council,* (Jakarta: Erlangga Publisher, 2015) pp. 242-248

8 Q. S Al-Baqarah (2): 221.

9 Muslim, Ṣaḥīḥ *Muslim,* (Lebanon, Dar Al-Kotob Al-Islamiyah: 2013)lm. 379, Hadith number 1815, "Kitāb al-Raḍā'," "Bāb Istiḥbāb nikāḥ żāt al-dīn."

3) As well as the fiqh rules that are used as a reference, namely:

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح

"Preventing harm takes precedence over attracting benefit."

4) The rule of sadd al-żarī'ah

Sadd means closing and lafaz *al-żarī'ah* as defined by scholars as an intermediary to an intended action as formulated by Ibn Qayyim and quoted again by Wahbah Zuhaili. [10] Therefore, it can be concluded that the meaning of *sadd al-żarī'ah* is to close every path that leads to something, which in this context is something that can cause harm and misfortune for the people. In the MUI fatwa regarding the prohibition of interfaith marriage, it can be clearly identified what will be a mafsadat for Muslims in terms of *maqashid syarī'ah* in terms of protecting religion and faith, therefore it is considered necessary to be avoided based on the *sadd al-żarī'ah* rule *in this* case.

MUI Fatwa on Polygamy

Polygamy is one of the things in marriage that often becomes a prolonged problem. Polygamy is also usually seen by society with great controversy, some see it as a natural thing and some see it as a problem. Those who are pro-polygamy usually answer that polygamy is the sunnah of the Prophet Muhammad ﷺwhich has the essence of worship, while those who are against it usually consider polygamy as something that is considered discriminatory and harassing women. Here are the views of the North Jakarta MUI board on polygamy: the legal provisions of polygamy according to the North Jakarta MUI board on the Terms and Procedures of Polygamy in Indonesia. "According to Mr. Drs. KH. Sodikin Makui (Chairman of the Fatwa Commission) MUI North Jakarta, polygamy is not something that is obligatory but only permissible (halal) but with or through a process of consent or permission from the wife, the husband does not immediately leave the first wife just like in Surah An-Nisa:

. . وَإِن خِفتُم أَلَّا تُقسِطُواْ فِي لِيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ لنِّسَآءِ مَثنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِن خِفتُم أَلَّا تَعدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَو مَا مَلَكَت أَيمَٰنُكُم ذَٰلِكَ أَدنَىٰ أَلَّا تَعُولُواْ. . *And"*

10 Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh,* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group: 2009) p. 424. 424.

if you fear that you will not be just to orphan girls, then marry [*other*] *women whom you please, two or three or four. But if you fear injustice, then* [*marry only*] *one or those on your right hand, so that you may not* .[*be inclined* [*to injustice* 11

The Indonesian Ulema Council, as we know, has previously explained the permissibility of polygamy for Muslims as long as the marriage is carried out in accordance with religious rules with the conditions and pillars. Through the Fatwa of the Indonesian Ulema Council Number 17 of 2013 concerning Marrying More Than Four at the Same Time, the MUI Fatwa Commission stipulated:[12]

1. Being married to more than four women at the same time is forbidden.
2. If the marriage with the first wife up to the fourth wife is carried out according to the terms and conditions, then she is valid as a wife and has the legal consequences of marriage. But the fifth wife and so on, even if she has had sexual intercourse, is not a valid wife.
3. The fifth woman and so on must be separated because they are not in accordance with the provisions of sharee'ah.

Based on the arguments of the Qur'an, hadith and the opinion of the scholars, MUI decided that polygamy is permissible and has the legal effect of marriage as long as it is not more than four and is carried out according to the terms and conditions, and if more than four then it is prohibited and must be released and repent seriously not to repeat it again. The view of the majority of scholars and the MUI fatwa allows polygamy although many modernists and reformers do not share the same view through new changes to family law and even contradict it due to changes in situations and conditions both culturally and sociologically as a result of advances in science and technology. The prohibition of polygamy is considered a form of new interpretation of the Qur'an because the text in the Qur'an contains a message that the principle of marriage is monogamy, therefore polygamy must be prohibited. The new interpretation of the *naṣ* on polygamy is not only evident in the existing laws of some Muslim countries, but also in the views of contemporary scholars such as Muhammad Abduh, M. Quraisy Shihab, Mahmud Shaltut and Yusuf al-Qardawi. [13]

11 Q. S An-Nisa' (4): 3.

12 Fatwa of the Indonesian Ulema Council Number 17 of 2013 on Marrying More than Four at the Same Time on April 17 and 19, 2013.

13 Zainut Tauhid Sa'adi, *The Role of MUI Fatwa in the Life of the Nation and State, MUI Fatwa in the View of Academics* (Jakarta: Indonesian Ulema Council, 2017) p. 634. 634.

As for the process through legislation, he knows the conditions and procedures for polygamy stipulated in the law. Number 1 Year 1974 Article 4 paragraph 2 and 5 paragraph 1, which are as follows: Article 4 paragraph 2; the court only gives permission to a husband to have more than one wife if:

a) The wife is unable to perform her duties as a wife;

b) The wife has a physical disability or incurable disease;

c) The wife is unable to bear children.

Regarding the issue of the 1974 Marriage Law and the MUI fatwa on the permissibility of polygamy and sirri marriage above, it still leaves confusion in various aspects, including the comfort in the household so that in this case there are many cases of polygamous marriages that are carried out sirri and then problems arise in it. Regarding siri polygamy, the legal opinion or fatwa submitted by the Indonesian Ulema Council No. 10 of 2008 concerning Underhand Marriage in its fatwa decided that siri marriage (underhand marriage) is actually permitted as long as all the terms and conditions of marriage are carried out in accordance with fiqh (Islamic law). [14]

Although siri marriage is declared legal, MUI emphasizes that marriage under the hand is said to be haram if there is *madharrat*. In addition, MUI also appealed that although siri marriage (marriage under the hand) is declared valid according to fiqh, but as a preventive measure in overcoming the negative impact/madharrat (*saddan lidz-dzari'ah*) which if examined more deeply the reason someone does a polygamous marriage sirri is to escape the requirements needed by religion and the state for the validity of polygamy, it needs to be emphasized not to do marriage with a polygamous pattern sirri. When looking at the Constitutional Court Decision No. 56/PUU-VIII/2010 and the Supreme Court Circular Letter (SEMA) No. 03/2018, it is stated that siri marriages that are not registered with the marriage registration officer are considered invalid according to the law (in this case the Marriage Law). This is understandable because both the Constitutional Court Decision and the Supreme Court Circular Letter (SEMA) emphasize the aspect of legal certainty in marriage as well as the observance of marriage procedures and practices in accordance with the Marriage Law. [15] Therefore, it can be concluded that the Constitutional Court Decision and

14 Indonesian Ulema Council No. 10 of 2008 on Underhand Marriage.

15 *Edi Darmawijaya, Polygamy in Islamic Law and Positive Law* (*A Review of Turkish, Tunisian and Indonesian Family Law*). *International Journal of Child and Gender Equality, Vol 1, No 1* (2015). *Page. 12.*

the Supreme Court Circular Letter (SEMA) focus more on the observance of marriage procedures in state law.

The Impact of Sirri Polygamous Marriages

The negative effects arising from siri marriages are a clash of two interests between the perpetrators of siri marriages who do not want to register their marriages on the one hand and the interests of the state to bring order to population administration on the other hand so that marriages that are not registered are not recognized by the state. One form of this recognition is a marriage certificate as authentic evidence that a marriage has occurred. With this marriage certificate, his marriage has legal force, his rights are protected by law. In addition, a woman who becomes the wife of a man in a siri marriage must indeed accept the fact that she is bound unilaterally in a pseudo-bond, not a solid bond (*mitsaqan ghalidzan*) *which is* actually in the formulation of Islamic Law and marriage law. A wife can be abandoned or divorced by her husband at any time without being able to take legal action because there is no authentic evidence. That is why in all cases of siri marriage, the woman is always the victim while the man can be free from resistance and easily leave her without a trace. [16]

Based on the description, if it is related to the legal protection of women in the practice of siri marriage, then women can be said to be a weak party if the marriage is carried out without being recorded at the authorized officer, especially if the marriage is a siri polygamy. As explained earlier, even in the context of polygamy that is registered with the marriage registration officer, a woman must also have a 'heavy heart' to let her beloved husband share his love with another woman. Moreover, if the practice of polygamy is carried out in a siri manner, it is potential that women's rights may be 'deemed non-existent' because state law (in this case the Marriage Law) only guarantees protection and legal certainty for women if the practice of polygamy is recorded at the marriage registrar, whereas when the practice of polygamy is carried out in a siri manner, women's rights (including the right to get fair treatment from the husband) include the potential not to get the status of inheritance rights for husbands, wives, and their children.

Legal protection for women in the practice of siri polygamy can actually be prevented by the issuance of a fatwa from the Indonesian Ulema Council and a new law that expressly prohibits couples who perform siri

16 Ferdiansyah, Polygamy Through Nikah Sirri as a Form of Legal Smuggling, *Journal of Responsive Law,* Vol. 14, No. 1, February 2023. Page. 35.

marriages (including siri polygamy) of course with a more intense social-religious approach. This is based on the fact that when Islamic religious law (*fiqh*) elaborated in the fatwa of the Ulema Council and the marriage registrar should provide solutions that can bring benefits to the people in terms of marriage and in this practice of siri polygamy can provide guarantees of protection and certainty, especially for women. In this case, the state must be present to protect women in the practice of siri polygamy while protecting the Indonesian people to practice their religion and beliefs in accordance with the mandate of Article 29 of the 1945 Constitution.

Conclusion

Sirri polygamous marriage practices are currently rampant in Indonesian society. Sirri polygamy is a marriage that is carried out with the status of still having a legal marriage bond and is carried out secretly without any marriage registration at the local Religious Affairs Office as a state institution authorized to register marriages. Basically, the law of sirri polygamous marriage is valid according to Islamic law as long as it is carried out in accordance with the terms, pillars and conditions, but it is not valid when reviewed through positive law in Indonesia and as a result the marriage has no legal force and harms several parties.

The factors behind the rampant practice of marriage with this pattern vary, but in essence the perpetrators only want to legalize marriage by ignoring the applicable laws in Indonesia, therefore the practice of polygamous sirri marriage is considered to bring a lot of harm to the perpetrators and the families concerned. In this case, if examined through the fatwa that has been issued by MUI, as the fatwa of the Indonesian Ulema Council No. 10 of 2008 concerning Nikah di Bawah Tangan in its fatwa decided that in fact siri marriage (marriage under the hand) is permissible as long as all the terms and conditions of marriage are carried out in accordance with fiqh (Islamic law). Then through the Indonesian Ulema Council Fatwa Number 17 of 2013 concerning Marrying More than Four at the Same Time, MUI also allows the practice of polygamy if it is carried out in accordance with the teachings of the terms and conditions. From this, it can be seen that MUI has not explicitly issued a fatwa regarding the practice of polygamous siri marriage, therefore the author feels that in the future there needs to be a fatwa of the Indonesian Ulema Council and a new law that strictly prohibits couples who practice polygamous siri marriage because it causes a lot of harm in the community. of course with a more intense socio-religious approach.

References

Abdullah, Amin. 2007. Restructuring the Methodology of Islamic Studies, (Yogyakarta, Suka Press).

Al Fakhri Zakirman, Fatwa Methodology of the Indonesian Ulema Council, Journal of Da'wah Al-Hikmah Vol 10, No 2 (2016).

Amin, Ma'ruf et al, 2015. Set of Fatwas of the Indonesian Ulema Council, (Jakarta: Erlangga Publisher).

Syarifuddin, Amir. 2009. *Ushul Fiqh,* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group).

Edi Darmawijaya, Polygamy in Islamic Law and Positive Law (A Review of Turkish, Tunisian and Indonesian Family Law). International Journal of Child and Gender Equality, Vol 1, No 1 (2015).

Fatwa of the Indonesian Ulema Council Number 17 of 2013 on Marrying More than Four at the Same Time on April 17 and 19, 2013.

Ferdiansyah, Polygamy Through Nikah Sirri as a Form of Legal Smuggling, Renponsive Law Journal, Vol. 14, No. 1, February 2023.

M. Rozali, Methodology of Islamic Studies in Multidisciplinary Perspectives (Depok: PT Rajawali Buana Pusaka, 2020).

Indonesian Ulema Council No. 10 of 2008 on Underhand Marriage.

Mardani, Ushul Fiqh (Jakarta, PT Raja Grafindo Persada: 2016).

Mashudi, 2015. Legal Construction and Public Responses to Halal Product Certification, (Yogyakarta, Student Library).

Muslim, Ṣahīḥ Muslim. 2013, Lebanon, (Dar Al-Kotob Al-Islamiyah).

Said bin Ali al-Qahthani, 1420, Nur as-Sunnah wa Zhulumat al-Bid'ah fi Dho'i al-Kitab wa as-SunnaH.R. iyadh: Mu'assasah al-Juraisi.

Septi Aji Fitra Jaya, 2019, al-Qur'an and hadith as sources of Islamic law, Journal of the Institute of al-Qur'an Science College. 10. 15408/idi. v9i2. 17542

Zainut Tauhid Sa'adi, The Role of MUI Fatwa in the Life of the Nation and State, MUI Fatwa in the View of Academics (Jakarta: Indonesian Ulema Council, 2017).

21

ANALISIS PENGGUNAAN *QAWA'ID FIQHIYYAH* SEBAGAI DALIL FATWA MUI DALAM BIDANG IBADAH

Ansori dan Marwadi
Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri
Prof. KH. Saifuddin Zuhri Purwokerto

A. Pendahuluan

Salah satu lembaga kajian hukum Islam yang intens menggunakan *qawa'id fiqhiyyah* sebagai landasan dalam menyelesaikan problematika hukum (Islam) adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sejak tahun 1975 sampai 2023 MUI melalui Komisi Fatwa dan Dewan Syariah Nasional (DSN) telah mengeluarkan ratusan fatwa. Dari fatwa yang telah ditetapkan tersebut sebagian besar mencantumkan *qawa'id fiqhiyyah* sebagai dalil, di antara dalil-dalil yang lain (al-Qur'an, as-Sunnah, atau pendapat-pendapat *fuqaha'*). MUI dalam menggunakan *qawa'id fiqhiyyah* sebagai landasan dalam menyelesaikan problematika hukum tersebut tidak terbatas pada wilayah ibadah, akidah, sosial budaya, tetapi juga dalam masalah-masalah kontemporer yang muncul akibat perkembangan teknologi yaitu pangan, obat-obatan, dan kosmetika serta keuangan. Dalam fatwa bidang keuangan, melalui Dewan Syariah Nasional (DSN), hampir seluruhnya menyertakan *qawa'id fiqhiyyah* sebagai dalil.

Penggunaan *qawa'id fiqhiyyah* sebagai dalil untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum yang muncul di tengah-tengah masyarakat, sebagaimana dilakukan oleh MUI tersebut, tidak dilakukan oleh lembaga-lembaga serupa yang ada pada organisasi sosial-keagamaan di Indonesia seperti NU dan Muhammadiyah. NU melalui Lembaga Bahtsul Masail (LBM), dalam menetapkan hukum terhadap persoalan-persoalan yang muncul, baik di tingkat pusat, wilayah, maupun cabang, sangat minim (untuk mengatakan tidak ada) dalam menggunakan *qawa'id fiqhiyyah* sebagai dalil. Lembaga Bahtsul Masail (LBM) lebih banyak

merujuk pada pendapat "jadi" dari para imam Madzhab atau pengikutnya (khususnya *Syafi'iyyah*). Hal ini berarti metode *qauliy* yaitu mencari pendapat para ulama yang sudah ada dalam kitab-kitab lebih dominan digunakan dari pada *qawa'id fiqhiyyah* sebagai landasan metodologis (*manhajiy*) dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum yang dihadapi. Akibatnya apabila persoalan tersebut tidak ditemukan dalam pendapat para ulama dalam kitab-kitab fikih, sikap atau keputusan yang diambil terhadap persoalan yang dihadapi adalah *mauquf* (ditangguhkan). Demikian juga Muhammadiyah. Pembahasan-pembahasan hukum yang dilakukan oleh Majlis Tarjih, sangat minim dalam menggunakan *qawa'id fiqhiyyah* sebagai dalil.

Intensitas penggunaan *qawa'id fiqhiyyah* sebagai dalil dalam fatwa-fatwa MUI, yang hal itu tidak dilakukan oleh lembaga-lembaga kajian hukum Islam yang lain (di Indonesia), menarik untuk dikaji. Adapaun kajian yang ada dalam makalah ini terbatas pada fatwa-fatwa bidang ibadah.

B. Posisi Qawa'id Fiqhiyyah dalam Fatwa MUI

Secara normatif, penggunaan dalil secara umum termasuk di dalamnya penggunaan *qawa'id fiqhiyyah* sebagai bangunan legitimasi dalam berfatwa, MUI mengaturnya dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI. Di Bab V tentang Format Fatwa disebutkan, keputusan fatwa dirumuskan dengan bahasa hukum yang mudah dipahami oleh masyarakat luas (pasal 12). Format fatwa harus memuat: *Pertama,* nomor dan tema fatwa (pasal 13 ayat 1). *Kedua,* kalimat *basmalah* (pasal 13 ayat 2). *Ketiga,* konsideran (pasal 13 ayat 3) yang terdiri atas; a). Menimbang; yang memuat latar belakang dan alasan serta urgensi penetapan fatwa. b). Mengingat; memuat dasar-dasar hukum (*'adillah al-ahkam*) yang berbentuk *nass syari',* terjemah dalam bahasa Indonesia, dan penjelasan terkait pemanfaatan dalil sebagai argumen (*wajh ad-dilalah*). c). Memperhatikan; memuat pendapat para ulama, peserta rapat, para ahli, dan hal-hal lain yang mendukung penetapan fatwa (walaupun tidak semua fatwa mencantumkannya). *Keempat,* Diktum (pasal 13 ayat 4) yang memuat; a). Ketentuan Umum; yang berisi tentang definisi dan batasan pengertian masalah yang terkait dengan fatwa, jika dipandang perlu. b). Ketentuan hukum; yang berisi tentang substansi hukum yang difatwakan. c). Rekomendasi dan atau solusi masalah jika dipandang

perlu. Dan *kelima,* lampiran-lampiran terkait masalah yang difatwakan, jika dipandang perlu.

Dalam keputusan fatwa MUI, *qawa'id fiqhiyyah* dituangkan dalam frasa "mengingat" pada bagian konsideran. Frasa "mengingat" memuat dasar-dasar hukum (*'adillah al-ahkam*) yang digunakan sebagai dalil untuk menentukan hukum atas suatu permasalahan tertentu. *Qawa'id fiqhiyyah* berada dalam satu hirarki dengan *nass* yaitu dalam frasa "mengingat" dan peletakannya setelah al-Qur'an dan Hadits (as-Sunnah), dan berada di atas hirarki pendapat para ulama, peserta rapat, para ahli, dan hal-hal lain yang mendukung penetapan fatwa, yang ada dalam frasa "memperhatikan". Dengan diletakkannya *qawa'id fiqhiyyah* dalam satu hirarki dengan al-Qur'an dan Hadits dalam frasa "mengingat", menunjukkan bahwa *qawa'id fiqhiyyah* menempati posisi penting sebagai dalil fatwa.

C. Penggunaan Kaidah Fikih (*Qawa'id Fiqhiyyah*) dalam Fatwa Bidang Ibadah

Ada 10 (sepuluh) macam kaidah fikih (*qawa'id fiqhiyyah*) yang digunakan sebagai dalil dalam fatwa MUI bidang ibadah. MUI dalam menggunakan *qawa'id fiqhiyyah* sebagai dalil tersebut, ada yang hanya mencantumkan 1 (satu) kaidah fikih dan ada yang lebih dari 1 (satu) kaidah fikih. Selain itu, ada kaidah fikih yang digunakan sebagai dalil fatwa dalam beberapa kasus atau persoalan hukum yang berbeda. Ini yang menunjukkan bahwa prinsip-prinsip yang ada pada *qawa'id fiqhiyyah* sangat universal, mempunyai daya jangkau yang luas. Kaidah-kaidah tersebut adalah:

١ . اَلأَصْلُ فِي الْعِبَادَةِ اَلتَّوْقِيْفُ وَالإِتِّبَاعُ

Kaidah fikih ini digunakan sebagai dalil fatwa tentang (1) Pelaksanaan Salat Jumat Dua Gelombang, [1] (2) Doa Bersama, [2] (3) Salat Disertai Terjemah Bacaannya, [3] (4) Wanita Menjadi Imam Salat, [4] dan (5) Penyembelihan Hewan *Dam* Haji *Tamattu'* Di Luar Tanah Haram. [5] Lima per-

1 Fatwa MUI No. 5/MUNAS VI/MUI/2000 tanggal 28 Juli 2000.
2 Fatwa MUI No. 3/MUNASVII/MUI/7/2005 tanggal 28 Juli 2005.
3 Fatwa MUI No. 3 Tahun 2005 tanggal 7 Mei 2005.
4 Fatwa MUI No: 9/MUNASVII/MUI/13/2005 tanggal 28 Juli 2005.
5 Fatwa MUI No. 41 Tahun 2011 tanggal 24 Oktober 2011.

soalan ini menurut MUI merupakan wilayah ibadah murni yang harus diikuti apa adanya, oleh karena itu berdasarkan kaidah fikih di atas tidak boleh melakukan perubahan baik penambahan atau pengurangan.

Pelaksanaan salat Jumat dua gelombang, do'a, bacaan salat, imam salat, dan *dam* (denda) haji menurut MUI merupakan ibadah yang telah ditentukan tata cara, waktu, dan tempatnya oleh Rasul. Oleh karena itu terkait dengan 5 (lima) hal tersebut, tidak boleh menyimpang dari yang telah dituntunkan oleh Rasul dan umat Islam harus mengikuti apa adanya sebagai mana prinsip kaidah fikih di atas.

Dengan demikian dapat dijelaskan bahwa logika yang digunakan oleh MUI untuk menetapkan fatwa terhadap lima persoalan di atas adalah *pertama,* pengkategorisasian bahwa lima persoalan tersebut merupakan wilayah ibadah murni. *Kedua,* ketika masuk dalam kategori ibadah murni, maka semua ketentuan harus mengikuti sesuai yang dilakukan oleh Rasul, tidak boleh merubah, mengurangi atau menambah. Apabila ada perbuatan atau pelaksanaan terhadap ibadah murni tersebut tidak sesuai atau tidak mengikuti Rasul, berarti bertentangan dengan prinsip kaidah di atas, oleh karena itu hukumnya tidak sah, haram, atau *bid'ah.*

٢. لَا اِجْتِهَادَ مَعَ النَّصِ

Kaidah ini digunakan sebagai dalil fatwa tentang Larangan Khitan Terhadap Perempuan. [6] Substansi kaidah ini sama dengan kaidah الأَصْلُ فِي الْعِبَادَةِ التَّوْقِيْفُ وَالإِتِّبَاعُ. MUI menganggap persoalan khitan terhadap perempuan sudah ada ketentuan hukumnya yaitu dalam Hadits disebut "*makrumah*" (kemuliaan). [7] Dalam menafsirkan "*makrumah*" para ulama berbeda pendapat sehingga melahirkan perbedaan tentang hukum khitan perempuan yaitu; *pertama*, hukum khitan bagi laki-laki dan perempuan wajib. *Kedua,* sunnah bagi keduanya. *Ketiga,* wajib bagi laki-laki tidak wajib bagi perempuan. [8] Dengan kata lain tidak ada *nass* maupun pendapat para ulama yang melarang khitan perempuan. Minimal dari tiga pendapat tersebut hukum khitan bagi perempuan adalah *ibahah*. Apabila ada "larangan" terhadap sesuatu yang "tidak dilarang" oleh *nass* sama halnya dengan melakukan ijtihad terhadap sesuatu yang sudah ditentukan oleh *nass*. Oleh karena itu menurut MUI, khitan terhadap

6 Fatwa MUI No. 9A Tahun 2008 tanggal 7 Mei 2008.

7 Sekretariat MUI. *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975,* (Jakarta: Erlangga, 2015), 238.

8 Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 54.

perempuan -kecuali ada alasan yang dibenarkan secara hukum- berdap sarkan kaidah di atas tidak diperbolehkan.

٣. تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِاالْمَصْلَحَة

Kaidah ini digunakan sebagai dalil fatwa tentang (1) Penggunaan Dana Zakat untuk *istis\mar* (Investasi), [9] (2) Amil Zakat, [10] (3) Penarikan, Pemeliharaan, dan Penyaluran Harta Zakat, [11] (4) Penyaluran Harta Zakat dalam Bentuk Aset Kelolaan, [12] (5) Sarana bagi Jamaah Haji yang Tidak Dapat Melaksanakan *Tawaf Ifādah,* [13] (6) Haji Berulang, [14] dan (7) Pendayagunaan Harta Zakat, Infaq, Sedekah, dan Wakaf untuk Pembangunan Saran Air Bersih dan Sanitasi Air bagi Masyarakat. [15]

Dikeluarkannya fatwa tentang kebolehan penggunaan dana zakat untuk *istismar* (investasi) dan penyaluran harta zakat dalam bentuk aset kelolaan adalah untuk memaksimalkan fungsi dana zakat agar benar-benar dirasakan manfaatnya oleh *mustahiq* secara berkelanjutan dan jangka panjang. Oleh karena itu dana zakat yang diinvestasikan dan diberikan dalam bentuk aset kelolaan[16] berdasarkan kaidah fikih di atas, hukumnya boleh[17] karena dianggap lebih memberikan "kemaslahatan" dibandingkan kalau dibagikan secara konsumtif. Demikian juga tentang pendayagunaan harta zakat, infaq, sedekah, dan wakaf untuk pembangunan saran air bersih dan sanitasi air bagi masyarakat, menurut MUI hukumnya boleh sepanjang untuk kemaslahatan umum dan kebutuhan pokok *mustahiq* tidak terganggu. [18]

Keputusan "penundaan" penyaluran dana zakat dalam fatwa tentang Penggunaan Dana Zakat untuk *Istismar* (Investasi), "perubahan" bentuk pemberian dana zakat dalam fatwa tentang Penyaluran Harta Zakat dalam Bentuk Aset Kelolaan, dan "perluasan" penggunaan atau fungsi dana zakat dalam fatwa tentang kebolehan Pendayagunaan

9 Fatwa MUI No. 4 tahun 2003 tanggal 1 Nopember 2003.
10 Fatwa MUI No. 8 tahun 2011 tanggal 3 Maret 2011.
11 Fatwa MUI No. 14 tahun 2011 tanggal 17 Maret 2011.
12 Fatwa MUI No. 15 tahun 2011 tanggal 17 Maret 2011.
13 Fatwa MUI No. 40 tahun 2011 tanggal 24 oktober 2011.
14 Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia ke V tanggal 9 Juni 2015.
15 Fatwa MUI No. 001/MUNAS-IX/MUI//2015 tanggal 27 Agustus 2015.
16 Yang dimaksud aset kelolaan adalah sarana dan atau prasarana yang diadakan dari harta zakat dan secara fisik berada dalam pengelolaan pengelola sebagai wakil *mustahiq* zakat, dan manfaatnya diperuntukkan bagi *mustahiq* zakat. Lihat Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI,* 295.
17 Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI,* 209 dan 295-296.
18 Keputusan fatwa bagian *ke-dua* (ketentuan hukum) nomor 2 (dua) dan 3 (tiga).

Harta Zakat, Infaq, Sedekah, dan Wakaf untuk Pembangunan Saran Air Bersih dan Sanitasi Air bagi Masyarakat, merupakan penerapan metode berpikir filosofis dengan menggunakan metode filsafat hukum Islam atau *maqasid asy-syari'ah* dengan "kemaslahatan" sebagai prinsip utamanya. Untuk memaksimalkan dana zakat agar benar-benar dirasakan manfaatnya oleh *mustahiq* secara berkelanjutan dan berjangka panjang, maka dana zakat tidak harus diberikan untuk memenuhi kebutuhan *mustahiq* sesaat. Oleh karena itu penginvestasian dana zakat dan pemberian dana zakat dalam bentuk aset kelolaan perlu dilakukan karena substansinya sama yaitu untuk kepentingan *mustahiq* sendiri. Demikian juga agar dana zakat dapat bermanfaat lebih luas, maka boleh digunakan untuk pembangunan sarana air bersih dan sanitasi air. Sehingga dana zakat tidak hanya bermafaat bagi *mustahiq* secara individu, tetapi juga bermanfaat untuk masyarakat luas, yang di dalamnya termasuk *mustahiq* itu sendiri.

Terkait fatwa Amil Zakat dan Penarikan, Pemeliharaan, dan Penyaluran Harta Zakat, selain menggunakan kaidah di atas MUI juga menggunakan kaidah مَالاَيَتِمُّ الْوَاجِبُ اِلاَّبِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ dan لِلْوَسَائِلِ حُكْمُ الْمَقَاصِدِ. Untuk menjamin dan memastikan kewajiban zakat berjalan efektif dan agar dana zakat yang diinvestasikan, dikelola, dan penggunaannya tidak menyimpang, pemerintah harus membentuk amil zakat dan ketentuan-ketentuan tentang penarikan, pemeliharaan, dan penyaluran harta zakat.[19] Alur pemikiran penggunaan dua kaidah tersebut adalah karena zakat hukumnya wajib dan pendistribusiannya juga wajib mengikuti ketentuan agama, maka sarana (الْوَسَائِل) untuk mencapai tujuan (الْمَقَاصِدِ) tersebut juga wajib. Salah satu sarana (الْوَسَائِل) untuk mencapai tujuan tersebut adalah adanya amil dan aturan yang mengatur tentang pendistribusian zakat. Oleh karena itu keberadaan amil dan aturan tentang penarikan, pemeliharaan, dan penyaluran harta zakat sebagai sarana (الْوَسَائِل) menjadi kewajiban, dan yang wajib membentuk amil dan membuat aturan tersebut adalah negara atau pemerintah sesuai prinsip kaidah تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلَحَةِ.

Logika tentang kewajiban pemerintah membentuk amil zakat dan membuat aturan tentang penarikan, pemeliharaan, dan penyal-

19 Tentang "amil zakat" MUI melalui forum Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia ke-III tanggal 26 Januari 2009 telah merekomendasikan kepada pemerintah agar membuat peraturan tentang keharusan membentuk Badan Amil Zakat BAZ (BAZ) dan Lembaga Amil Zakat (LAZ) dan sekaligus mengalokasikan anggarannya. Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI,* 1124.

uran harta zakat, juga digunakan untuk memutuskan fatwa tentang Haji Berulang dan Sarana Bagi Jamaah Haji Yang Tidak Dapat Melaksanakan *Tawaf Ifādah*. MUI berpendapat bahwa pemerintah wajib mengatur proses pendaftaran calon jamaah haji dengan memberikan prioritas bagi calon jamaah haji yang belum melaksanakan ibadah haji dan telah *istiṭa'ah.* [20] Demikian juga tentang *tawaf ifādah.* MUI berpendapat bahwa *tawaf ifādah* merupakan rukun haji yang tidak dapat digantikan oleh orang lain, sebagaimana wukuf. Dalam kondisi apapun dan melalui cara apapun *tawaf ifādah* harus dilakukan sendiri oleh yang bersangkutan. [21] Karena itu keberadaan sarana (الْوَسَائِل) untuk melaksanakan *tawaf ifādah* bagi jamaah haji yang tidak dapat melaksanakannya secara normal, misalnya karena sakit, adalah wajib.

٤. اذا ضاق الامر اتسع

Kaidah ini digunakan sebagai dalil fatwa tentang (1) Pengurusan Jenazah Korban Bencana Tsunami di Aceh, [22] (2) Hukum Salat Bagi Penyandang Stoma (*Ostomate*), [23] dan (3) Salat Jum'at di Gedung Serbaguna. [24]

Yang dimaksud pengurusan jenazah dalam korban bencana tsunami di Aceh adalah memandikan, mengkafani, dan menguburkan. Menurut MUI memandikan, mengkafani, dan menguburkan jenazah merupakan wilayah ibadah yang sudah ditentukan tata caranya berdasarkan *naṣṣ*. [25] Apabila ketentuan tersebut tidak dapat dilaksanakan karena ada kesempitan (ضَاقَ) maka agama memberikan keluasan atau kelonggaran (اتَّسَعَ) yaitu boleh tidak mengikuti ketentuan yang sudah ada (ketentuan asal). Adapun *ostomate* adalah penyakit yang menyebabkan seseorang selalu berada dalam kondisi ber-*hadas*\ (*da'im al-hadas*\). [26] Penyandang stoma (*ostomate*) akan mengalami kesempitan (ضَاقَ) atau

20 Sekretariat MUI: Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia ke V tanggal 9 Juni 2015, 40.

21 *Ibid.,* 303.

22 Fatwa MUI tanggal 31 Desember 2004.

23 Fatwa MUI No. 7 Tahun 2009 tanggal 25 Agustus 2009. "*Ostomate*" merupakan tindakan operasi dengan cara membuat lubang (stoma) pada bagian tubuh tertentu bagi penderita keganasan pada usus besar atau saluran kemih, sehingga kehilangan kemampuan untuk buang air besar atau air kecil secara normal. Akibatnya penderita harus menggunakan alat buatan melalui stomanya untuk menampung hasil pembuangan tubuh baik berupa urin maupun tinja. Lihat Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI,* 245.

24 Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia Keempat tahun 2012 tanggal 1 Juli 2012.

25 Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI,* 477-478.

26 *Ibid.,* 247.

kesulitan (اَلْمَشَقَّة) kalau harus berwudu dan mengulangi salatnya. [27] Oleh karena itu berdasarkan kaidah di atas MUI memperbolehkan penyandang stoma (*ostomate*) melakukan salat walaupun dalam kondisi ber*hadas*\.

Dalam fatwa Pengurusan Jenazah Korban Bencana Tsunami di Aceh MUI menambahkan tiga kaidah sebagai dalil yaitu kaidah مَاأُبِيْحَ لِلضَّرُوْرَةِ يُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا, الضَّرَرُ يُزَالُ dan الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ dan dalam fatwa Hukum Salat Bagi Penyandang Stoma (*Ostomate*) MUI menambahkan kaidah اَلضَّرُوْرَاتُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ. Prinsip utama empat kaidah tersebut adalah untuk menghindari terjadinya bahaya atau *ḍarar* terhadap kebutuhan pokok, primer, atau *daruri* (ضَرُوْرِى) yaitu agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal. Maka kaidah pokok الضَّرَرُ يُزَالُ dan beberapa kaidah cabangnya, penggunaannya adalah untuk mengantisipasi persoalan-persoalan yang dapat mengancam lima kebutuhan pokok tersebut.

Adapun tentang salat Jumat di gedung serbaguna, MUI menjelaskan bahwa gedung serbaguna seperti aula kantor, area pabrik, *basement mall,* hukumnya sah apabila di tempat tersebut tidak ada masjid, atau ada masjid tetapi kapasitasnya tidak mencukupi, atau kesulitan transportasi untuk menuju masjid terdekat. [28] Keputusan fatwa ini secara umum bertentangan dengan pendapat para ahli fikih yang mengharuskan salat Jumat dilaksanakan di masjid dan tidak boleh dilaksanakan salat Jumat di dua tempat yang berdekatan (dalam satu wilayah). Tetapi MUI menganggap hal tersebut merupakan kondisi "sempit" (ضَاقَ). Berdasarkan prinsip kaidah di atas, apabila ada suatu hal yang mengalami kesempitan maka harus ada kelonggaran. Oleh karena itu apabila tidak ada alternatif tempat lain maka salat Jumat di gedung serbaguna diperbolehkan.

٥. يُحْتَمَلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامّ

Kaidah ini digunakan sebagai dalil fatwa tentang Pelaksanaan Salat Jumat, Dzikir, dan Kegiatan Keagamaan di Tempat Selain Masjid. [29] Yang dimaksud "di tempat selain masjid" dalam fatwa ini adalah fasilitas umum seperti jalan raya. [30] Fatwa ini merespon permohonan pan-

27 MUI dalam fatwanya hanya mensyaratkan berwudu setiap akan melaksanakan salat dan dilaksanakan setelah masuk waktu salat. *Ibid.*

28 Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI,* 1259.

29 Fatwa MUI No. 53 Tahun 2016 tanggal 28 Nopember 2016.

30 Lihat keputusan Fatwa MUI No. 53 Tahun 2016 tanggal 28 Nopember 2016 pada bagian "Menn

dangan dan penjelasan dari Kepolisian Negara Republik Indonesia terkait pengunjuk rasa/demonstran yang merancanakan salat Jumat atau zikir bersama di fasilitas umum (jalan raya). Berdasarkan kaidah di atas, MUI mengemukakan bahwa apabila salat Jumat tidak dapat dilakukan secara normal di masjid, maka boleh dilakukan di luar masjid dengan syarat tidak mengganggu kemaslahatan umum. [31] Apabila kegiatan keagamaan yang dilakukan di tempat fasilitas umum dapat menyebabkan mudarat (mengganggu kemaslahatan umum) maka hukumnya haram. [32] Meskipun seseorang berhak dan dijamin melaksanakan kewajiban agamanya dan "membutuhkan" fasilitas umum, maka dalam menggunakan fasilitas umum tersebut tetap harus wajar atau proporsional, tidak boleh menimbulkan mudarat, antara lain mengganggu hak masyarakat umum yang lain. Oleh karena itu, selain kaidah di atas MUI juga menggunakan kaidah الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ dan الْحَاجَةُ تُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا. Hal lain yang diputuskan dalam fatwa ini adalah pemerintah harus membuat aturan tentang pemakaian fasilitas umum tersebut untuk mengantisipasi agar tidak terjadi kemudaratan baik bagi masyarakat umum maupun bagi pengguna. Keputusan ini didasarkan atas prinsip kaidah تَصَرُّفُ ٱلْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِاالْمَصْلَحَة.

Dari uraian di atas menunjukkan bahwa *qawa'id fiqhiyyah* tidak hanya melihat pada tataran normatif terhadap aktifitas ibadah. Artinya ketika *qawa'id fiqhiyyah* dijadikan sebagai dasar pertimbangan untuk memberikan solusi terhadap suatu persoalan tertentu -dalam konteks ini pelaksanaan ibadah di tempat fasilitas umum- tidak hanya melihat karena hal tersebut merupakan kegiatan ibadah, kemudian diperbolehkan dilaksanakan di manapun, tetapi juga mempertimbangkan dampak sampingan akibat penggunaan fasilitas umum yang semestinya bukan tempat ibadah tersebut. Cara pandang dalam menyelesaikan suatu masalah tidak hanya melihat pada tataran normatif, tetapi juga substansinya, adalah merupakan salah satu nilai-nilai filosofis yang ada pada *qawa'id fiqhiyyah* sebagai metode penetapan hukum Islam.

٦. المشقة تجلب التيسير

Kaidah ini digunakan sebagai dalil fatwa tentang Hukum Puasa

imbang".

31 *Ibid,* pada bagian "Ketentuan Hukum" No. 5 dan 6.

32 *Ibid*.

bagi Penerbang (Pilot). [33] Bagi pilot yang tidak kuat (*masyaqqah*) menjalankan puasa, maka kewajiban puasa menjadi gugur. Sebagai gantinya adalah *qada'* yaitu melaksanakan puasa di hari lain. [34] Apabila melihat latar belakang munculnya fatwa ini, sebagaimana yang disebutkan dalam frasa "menimbang", argumen yang dijadikan dasar kebolehan tidak berpuasa bagi pilot tidak semata-mata pada persoalan *masyaqqah* bagi pilot itu sendiri, tetapi juga dikhawatirkan akan menyebabkan mudarat lain yaitu keselamatan penumpang. [35] Dengan demikian ada dua hal yang harus diperhatikan dalam persoalan ini yaitu *masyaqqah* dan mudarat. Berpijak dari dua hal ini, dalam pandangan penulis, selain kaidah الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرُ, kaidah الضَّرَرُ يُزَالُ dan الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ perlu dijadikan sebagai dasar. Logikanya adalah apabila pilot berpuasa akan mengalami kepayahan (الْمَشَقَّة) maka ia diperbolehkan tidak berpuasa berdasarkan kaidah الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرُ**.** Kepayahan yang dialami pilot akibat ia berpuasa akan mengurangi konsentrasinya dalam menjalankan pesawat, dan hal ini akan mebahayakan/*ḍarar* (الضَّرَرُ) bagi orang lain dan pilot itu sendiri yaitu terancamnya "jiwa". Oleh karena itu dengan mendasarkan pada kaidah الضَّرَرُ يُزَالُ danيُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَان الضَّرَرُ yaitu melindungi jiwa sebagai salah satu kebutuhan pokok/*daruriy* (ضَرُوْرِى) maka argumen kebolehan pilot tidak berpuasa, lebih komprehensif.

Penjelasan penggunaan kaidah fikih tersebut menunjukkan bahwa *qawa'id fiqhiyyah* mampu menjelaskan argumen rasional ketika ada kebijakan atau ketentuan hukum yang tidak sesuai dengan ketentuan asal. Dalam konteks fatwa tentang kebolehan tidak berpuasa bagi pilot tidak hanya difahami sebagai ketentuan normatif yaitu pilot boleh tidak berpuasa karena bepergian semata, tetapi karena ada alasan yang rasional yaitu *masyaqqah* bagi dirinya dan *masyaqqah* tersebut dapat menyebabkan mudarat bagi dirinya maupun orang lain (penumpang).

٧ . درء المفاسد مقدم على جلب المصالح

Kaidah ini digunakan sebagai dalil fatwa tentang Perkawinan Beda Agama[36] dan Nikah di Bawah Tangan. [37] MUI menetapkan bahwa

33 Fatwa MUI No. 04/MUNAS VIII/MUI/2010 27 Juli 2010.
34 Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI,* 273.
35 *Ibid*., 269.
36 Keputusan MUI No. 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 tanggal 28 Juli 2005.
37 Fatwa MUI No. 10 Tahun 2008 tanggal 17 September 2008.

Perkawinan Beda Agama hukumnya haram dan tidak sah. [38] Sedangkan Nikah Di Bawah Tangan, menurut MUI hukumnya sah, tetapi haram jika terdapat *madarah*. [39]

Perkawinan beda agama dan nikah di bawah tangan sama-sama dapat berpotensi menimbulkan dampak negatif (mudarat atau mafsadah). Potensi mafsadah yang ditimbulkan dari perkawinan beda agama antara lain kemungkinan beralihnya agama suami ke agama yang dianut istrinya dan agama anak mengikuti agama ibunya. [40] Potensi dampak negatif (mafsadah) lain yang kemungkinan muncul adalah kendala psikologis dalam menjalankan kewajiban agamanya dan perbedaan orientasi dalam mengarahkan pendidikan anak-anaknya. [41] Adapun potensi mafsadah yang ditimbulkan dari nikah di bawah tangan antara lain tidak adanya kepastian atau legalitas dari negara. Ketidakpastian status hukum tersebut dapat menimbulkan mafsadah lain yaitu ketidakjelasan hak kepemilikan harta gono gini apabila terjadi perceraian (karena istri tidak dapat menuntut di pengadilan), status anak (karena anak tidak dapat memperoleh akte kelahiran), dan hak waris anak. [42] Oleh karena itu dengan melihat kemungkinan dampak negatif (mafsadah) yang ditimbulkan akibat perkawinan beda agama dan nikah di bawah tangan, kaidah fikih tersebut digunakan sebagai dalil.

٨. للوسا ئل حكم المقاصد

Kaidah ini digunakan sebagai dalil fatwa tentang Pernikahan Usia Dini. [43] Sama seperti hukum nikah di bawah tangan, menurut MUI hu-

38 Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI,* 505. Hukum haram "nikah beda agama" ini sama dena gan dengan keputusan Muhammadiyah dalam Muktamar Tarjih Muhammadiyah ke XXII tahun 1989. Lihat Suhadi, *Kawin Lintas Agama Perspektif Kritik Nalar Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2006), 47.

39 *Ibid.,* 558. Nikah di Bawah Tangan juga pernah ditetapkan melalui forum Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia ke II tanggal 26 Mei 2006. Forum ini menetapkan hukum Nikah di Bawah Tangan sama dengan Fatwa MUI No. 10 Tahun 2008 tanggal 17 September 2008 yaitu hukumnya sah tetapi haram jika berakibat *madarat.* Lihat Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI,* 1084.

40 Suhadi, *Kawin Lintas Agama,* 48.

41 Ahmad Sukarja, "Perkawinan Berbeda Agama Menurut Hukum Islam" dalam *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, ed. Chuzaimah T. Yanggo dan HA. Hafiz Anshary AZ (Jakarta: LSIK, 1996), 13-14. Lihat juga Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa,* 226-231.

42 Nurun Najwah, "Benarkah Nikah Sirri Diperbolehkan?" dalam *Telaah Ulang Wacana Seksualitas,* ed. Mochamad Sodik, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan McGill-IISEP-CIDA, 2004), 263-267.

43 Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia ke-Tiga tahun 2009 tanggal 26 Januari 2009.

kum pernikahan usia dini adalah sah tetapi haram jika terdapat mudarat. [44] Salah satu tujuan pernikahan adalah untuk membentuk rumah tangga yang sakinah, dan salah satu faktor untuk mencapai tujuan tersebut adalah kemampuan atau kecakapan (*ahliyah al-'ada*') dan indikatornya adalah usia atau kedewasaan dalam menjalani rumah tanggan dan diperolehnya keturunan yang sehat dan cerdas. Akan sulit terwujud rumah tangga yang sakinah apabila suami istri belum mempunyai kemampuan maksimal untuk berumah tangga. Demikian juga menurut ilmu kesehatan, anak yang dilahirkan dari wanita yang belum mencapai usia minimal melahirkan, cenderung tidak sehat dan sakit-sakitan dan membahayakan bagi keselamatan jiwa ibu itu sendiri. [45] Ketidakmampuan mengurus rumah tangga dan anak yang tidak sehat akan menghambat tercapainya rumah tangga yang sakinah. Oleh karena itu berdasarkan kaidah di atas, penetapan batas minimal usia nikah merupakan sesuatu yang maslahat sebagai upaya untuk mencapai (وَسَائِل) tujuan nikah.

Bila melihat persoalan nikah di bawah tangan dan pernikahan usia dini, mempunyai substansi persoalan yang sama yaitu apabila hal tersebut dilakukan akan berdampak negatif (mafsadah). Oleh karena itu untuk menghindari dampak negatif tersebut pemerintah mengaturnya dalam undang-undang. Terkait nikah di bawah tangan, pemerintah mengaturnya dalam pasal 2 (2) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, yaitu: Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Pelaksanaan pasal ini diatur secara rinci dalam Peraturan Pemerintah (PP) No. 9 Tahun 1975 mulai pasal 3 sampai 9. Adapun untuk mencegah perkawinan usia dini, pemerintah mengaturnya dalam pasal 7 (1) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, yaitu: perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun. [46] Di beberapa negara lain usia nikah juga diatur oleh negara. Di Mesir, negara tidak mau melakukan pencatatan untuk pernikahan yang dilakukan oleh pasangan yang belum mencapai umur (18 untuk laki-laki dan 16 untuk wanita), [47] dan negara tidak mengakui akibat dari pernikahan

44 Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI,* 1145.

45 *Ibid.*

46 Dalam penjelasan atas pasal 7 (1) tersebut diuraikan bahwa pengaturan usia nikah ini adalah untuk menjaga kesehatan suami-isteri dan keturunan, sebagai salah satu *mafsadah* yang mungkin timbul apabila pernikahan dilakukan belum mencapai umur ideal.

47 Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Tex, and Camparative Analysis,*

yang tidak dicatatkan, misalnya status hukum anak yang dilahirkan. [48] Bahkan di beberapa negara lain tidak hanya diatur batas usia nikah tetapi juga diatur jarak usia antara laki-laki (calon suami) dan wanita (calon isteri), yang hal ini di Indonesia tidak diatur. Di Yordania perbedaan umur antara pasangan tidak bolek melebihi 20 (dua puluh) tahun. [49] Demikian juga di Syiria dan Maroko. [50]

٩. حكم الحاكم يرفع الخلاف

Kaidah ini digunakan sebagai dalil fatwa tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah[51] dan Nikah Mut'ah. [52] Terkait dengan fatwa Penetapan Awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah, dalam pertimbangannya, MUI mengemukakan bahwa umat Islam di Indonesia dalam melaksanakan puasa Ramadhan, shalat Idul Fitri dan Idul Adha serta ibadah-ibadah lain tidak dapat melakukannya pada hari dan tanggal yang sama, disebabkan perbedaan dalam penetapan awal bulan-bulan tersebut. Hal ini dapat menimbulkan citra dan dampak negatif terhadap Islam. [53] Karena itu berdasarkan kaidah di atas pemerintah perlu terlibat dalam menetapkan awal bulan dari tiga bulan tersebut, sebagai solusi dari perbedaan-perbedaan yang ada.

Prinsip kaidah di atas yaitu keputusan pemerintah itu mengikat (wajib dipatuhi) dan dapat menyelesaikan perbedaan pendapat, penting untuk diterapkan. Karena berdasarkan konsep *maqasid asy-syari'ah* -sebagai salah satu metode filsafat hukum Islam- bahwa tujuan hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan. Maka ketika ada berb-

(New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), 12. Lihat juga Yusdani, *Menuju Fiqh Keluarga Progresif,* (Yogyakarta: Kaukaba, 2013), 49.

48 Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata* (*Keluarga*) *dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim dengan Pendekatan Integratif-Interkonektif,* (Yogyakarta: ACAdeMIA, 2013), 379.

49 Tahir Mahmood, *Personal Law,* 12. dan Yusdani, *Menuju Fiqh*, 49.

50 Adapun pernikahn yang dilakukan oleh Rasul dengan Aisyah yang masih umur enam tahun -sebagaimana dalam Hadits riwayat Bukhari dan Muslim- dan dalam kitab-kitab konvensional tidak mengatur batasan umur, menurut Khoiruddin Nasution, hal itu difahami sebagai kekhususan bagi Rasul Muhammad. Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata* (*Keluarga*), 390-391. Analisis yang sama juga dikemukakan oleh Ahmad Rajafi. Menurutnya pernikihan dini yang dilakukan oleh Rasul dengan Aisyah adalah sifat khusus yang dimiliki oleh nabi dan karena itu tidak dapat begitu saja diikuti oleh umatnya. Nabi melakukan pernikahan tersebut bukan atas kehendaknya, tetapi semata-mata karena perintah Allah yang harus diikuti. Lihat Ahmad Rajafi, *Nalar Hukum Keluarga Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Istana Publishing, 2015), 107-108.

51 Fatwa MUI No. 2 tahun 2004 tanggal 24 Januari 2004.

52 Fatwa MUI tanggal 25 Oktober 1997.

53 Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI,* 211.

agai pendapat hukum yang berpotensi menimbulkan mafsadah secara umum, dalam konteks perbedaan awal puasa dan hari raya ini mafsadahnya antara lain kebingungan bagi masyarakat, maka pemerintah harus mencegahnya. Salah satu cara untuk mencegahnya -sesuai prinsip kaidah di atas- adalah negara atau pemerintah harus terlibat untuk mengaturnya. Namun, karena perbedaan pendapat dalam persoalan ini terkait dengan masalah ibadah (agama), tentunya keterlibatan pemerintah dalam menyelesaikannya juga harus berpedoman pada ketentuan-ketentuan agama. Oleh karena itu dalam fatwa tentang persoalan di atas, disebutkan bahwa pemerintah dalam menetapkan awal bulan, harus berkonsultasi dengan MUI, ormas-ormas Islam, dan instansi terkait, agar tidak keluar dari ketentuan-ketentuan agama. Dari berbagai perbedaan pendapat yang ada, pemerintah mengambil salah satu yaitu dalam konteks ini pemerintah mengikuti pendapat ulama yang menggunakan hasil rukyat.

Adapun fatwa tentang nikah mut'ah, metode berfikir yang digunakan oleh MUI sama dengan fatwa tentang penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah, yaitu mempertimbangkan kemaslahatan. Walaupun hukum nikah mut'ah terjadi perbedaan pendapat antara *Syi'ah* dan *Sunniy,* MUI mengikuti pendapat *Sunniy* yang mengharamkan nikah mut'ah. MUI berpandangan, mengambil salah satu pendapat dan sekaligus menetapkan hukum nikah mut'ah di tengah perbedaan pendapat yang ada tersebut sangat penting untuk mengakhiri konflik yang dapat menimbulkan mafsadah. Pilihan terhadap hukum nikah mut'ah haram dianggap sebagai pilihan yang *maslahat* karena mayoritas umat Islam Indonesia penganut paham *Sunniy.* [54]

١٠. الاصل في الاشياء الاباحة حتى يدل الدليل على التحريم

Kaidah ini digunakan sebagai dalil fatwa tentang Dana Talangan Haji dan *Istita'ah* untuk Menunaikan Haji. [55] Menurut MUI, *istita'ah* merupakan syarat wajib haji, bukan syarat sah. Upaya untuk mendapatkan porsi haji dengan cara memperoleh dana talangan haji dari Lembaga Keuangan Syariah (LKS) adalah boleh, karena hal itu merupakan ikhtiar dalam rangka menunaikan haji. [56] Dalam meminjam dana talangan haji

54 *Ibid.,* 400.

55 Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia ke-IV tanggal 27 Juni -2 Juli Tahun2012 .

56 Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI.,* 1237. Kebolehan "dana talangan haji" harus memenuhi ketentuan fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) Nomor: 29/DSN-MUI/VI/2002 tentang

ini harus dilakukan oleh orang yang mempunyai kemampuan untuk mengangsur atau membayar. [57] Artinya seseorang tidak boleh memaksakan dirinya untuk meminjam dana talangan haji yang mengakibatkan dirinya tidak dapat memenuhi kebutuhan pokok kesehariannya. Oleh karena itu selain menggunakan kaidah di atas MUI juga menyertakan kaidah الضَّرَرُ يُزَالُ, اَلضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ, dan دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِح sebagai pedoman atau prinsip bahwa meminjam dana talangan haji -walaupun untuk tujuan ibadah- tetapi tidak boleh mengakibatkan mudarat atau mafsadah bagi dirinya dan atau orang lain.

D. Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat dijelaskan; ***pertama*** dalam hal yang berkaitan dengan ibadah ritual-individual atau ibadah *mahdhah* MUI cenderung menggunakan pola pikir kehati-hatian (*ihtiyat*) dan tekstual, tidak banyak melakukan interpretasi. Hal ini dapat dilihat dalam fatwa Pelaksanaan Salat Jumat Dua Gelombang, Salat Disertai Terjemah Bacaannya, Doa Bersama, Wanita Menjadi Imam Salat, Penyembelihan Hewan *Dam* Haji *Tamattu'* Di Luar Tanah Haram, dan Larangan Khitan Terhadap Perempuan. MUI menetapkan hukumnya cenderung mengikuti yang telah dilakukan atau disabdakan oleh Rasul, apa adanya. Dengan prinsip mengikuti ketentuan yang sudah ada ketentuan hukumnya dalam *nass* dan kehati-hatian (*ihtiyat*), akan terhindar dari fatwa hukum ibadah yang liberal. Oleh karena itu dalil yang digunakan adalah kaida-kaidah fikih yang ketat dalam menjaga teks yaitu الاصل فِي الْعِبَادَةِ التَّوْقِيْفُ وَالإِتِّبَاعُ dan ketat dalam membatasi ruang gerak ijtihad yaitu kaidah لَا اِجْتِهَادَ مَعَ النَّصِ. ***Kedua,*** apabila ibadah masih ada kaitannya dengan persoalan publik, bernuansa sosial kemasyarakatan atau sosial ekonomi (ibadah *ghairu mahdhah*), MUI lebih berani melakukan interpertasi dengan berpedoman pada prinsip kemaslahatan atau kemanfaatan dan menghindari mafsadah/mudarat. Artinya ketika suatu ibadah bersentuhan dengan wilayah publik, MUI tidak hanya melihat sah tidaknya ibadah tersebut dari sudut pandang fikih, tetapi juga mempertimbangkan kemaslahatan. Hal ini antara lain dapat dilihat dalam fatwa penggunaan dana zakat untuk *istismar* (investasi), amil zakat, penarikan, pemeliharaan, dan penyaluran harta zakat, penyaluran harta zakat dalam bentuk aset

"Pembiayaan Pengurusan Haji Lembaga Keuangan Syariah". Lihat Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa Keuangan Syariah Dewan Syariah Nasional MUI,* (Jakarta: Erlangga, 2014), 164-169.

57 Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI,* 1237.

kelolaan, sarana bagi jamaah haji yang tidak dapat melaksanakan *tawaf ifādah,* dan pendayagunaan harta zakat, infaq, sedekah, dan wakaf untuk pembangunan saran air bersih dan sanitasi air bagi masyarakat. adapun prinsip mempertimbangkan dampak negatif (mafsadah/mudarat) antara lain dapat dilihat dalam fatwa hukum puasa bagi penerbang (pilot), penetapan awal ramadhan, syawal, dan dzulhijjah, nikah mut'ah, pelaksanaan salat jumat, dzikir, dan kegiatan keagamaan di tempat selain masjid, dan dana talangan haji dan *istita'ah* untuk menunaikan haji. Ketika terjadi perbedaan pendapat dari sudut pandang fikih, MUI tidak hanya mempertimbangkan argumen yang kuat berdasarkan dalil *nass*, tetapi juga mempertimbangkan dampak negatif dalam konteks masyarakat Indonesia. Kaidah-kaidah fikih yang digunakan antara lain adalah kaidah تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِاالْمَصْلَحَةِ, دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِح, الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْر, يُحْتَمَلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامّ, الضَّرَرُ يُزَالُ.

Dengan kata lain, terkait ibadah yang bersifat ritual-individual, *qawa'id fiqhiyyah* cukup ketat dalam menjaga teks-teks yang ada. Sebaliknya ketika suatu ibadah berdimensi sosial kemasyarakatan, *qawa'id fiqhiyyah* memberikan kesempatan untuk melakukan pengembangan; inovasi, kreasi dan sejenisnya dengan mempertimbangkan prinsip maslahat atau manfaat dan mudarat atau mafsadah. Dengan prinsip pengembangan, persoalan-persoalan hukum dapat diselesaikan dengan mudah. Prinsip fleksibeltas inilah yang mengantarkan *qawa'id fiqhiyyah* mempunyai daya jangkau yang luas sehingga dapat ditempatkan sebagai dalil untuk meyelesaikan kompleksitas persoalan hukum di berbagai bidang, sebagaimana yang diterapkan oleh MUI.

Daftar Pustaka

An-Nadawi, Ali Ahmad. al-Qawa'id al-Fiqhiyyah: Mafhuma, Nasy'atuha, Tatawwuruha, Dirasat Mu'allafatiha, Adillatuha, Muhimmatuha, Tatbiqatuha. Damaskus: Dar al-Qalam, 1994.

As-Suyuti, Jalaluddin Abdurrahman ibn Abi Bakr.a. l-Asybah wa an-Naza'ir. Beirut: Dar al-Fikr, t. t.

Mahmood, Tahir Personal Law in Islamic Countries: History, Tex, and Camparative Analysis, New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.

Najwah, Nurun "Benarkah Nikah Sirri Diperbolehkan?" dalam Telaah Ulang Wacana Seksualitas, ed. Mochamad Sodik. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan McGill-IISEP-CIDA, 2004.

Nasution, Khoiruddin Hukum Perdata (Keluarga) dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim dengan Pendekatan Integratif-Interkonektif, Yogyakarta: ACAdeMIA, 2013.

Nasution, Khoiruddin. Hukum Perdata (Keluarga) dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim dengan Pendekatan Integratif-Interkonektif, Yogyakarta: ACAdeMIA, 2013.

Rajafi, Ahmad Nalar Hukum Keluarga Islam di Indonesia, Yogyakarta: Istana Publishing, 2015.

Sekretariat MUI. Himpunan Fatwa Keuangan Syariah Dewan Syariah Nasional (DSN) MUI. Jakarta: Erlangga, 2014.

Sekretariat MUI. Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975. Jakarta: Erlangga, 2015.

Sekretariat MUI. Pedoman Penyelenggaraan Organisasi MUI. Jakarta: MUI Pusat, 2001.

Sholeh, Asrorun Ni'am. Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Islam. Jakarta: Erlangga, 2016.

Suhadi, Kawin Lintas Agama Perspektif Kritik Nalar Islam. Yogyakarta: LKiS, 2006.

Sukarja, Ahmad "Perkawinan Berbeda Agama Menurut Hukum Islam" dalam Problematika Hukum Islam Kontemporer, ed. Chuzaimah T. Yanggo dan HA. Hafiz Anshary AZ. Jakarta: LSIK, 1996.

Yusdani, Menuju Fiqh Keluarga Progresif, Yogyakarta: Kaukaba, 2013.

22

TOLERANSI BERAGAMA PADA DAKWAH DIGITAL: TINJAUAN FATWA MUI JATIM NO. 06 TAHUN 2022

Faridah Amiliyatul Qur'ana
UIN Sunan Ampel Surabaya
Email: 02050122029@student. uinsby. ac. id

Abstrak

Data dan fakta menunjukkan adanya dakwah konservatif dan radikal yang mendominasi dunia digital. Penelitian ini bermaksud untuk menganalisis konten youtube Husein Ja'far al-Hadar dalam menyebarkan konten dakwah digital yang ditinjau dari fatwa MUI Jawa Timur nomor 06 tahun 2022 tentang Etika Dakwah Digital. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-kualitatif. Sumber data primer diperoleh dari video-video dakwah pada kanal youtube Jeda Nulis dan dokumen Fatwa MUI Jatim nomor 06 tahun 2022. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Fatwa MUI berperan dalam membentuk pendakwah digital yang toleran beragama sesuai Fatwa MUI Jatim tentang etika dakwah digital. Dakwah yang memuat pesan toleransi beragama dapat mengonter dakwah yang memuat unsur konservatif dan radikal. Sebagaimana yang dilakukan Husein Ja'far al-Hadar dalam menyampaikan dakwah digital pada kanal *youtube* Jeda Nulis yang senantiasa menyematkan pesan toleransi beragama dan merujuk kepada sumber-sumber agama seperti Al-Qur'an dan Hadits.

Kata Kunci: *Toleransi Beragama, Dakwah Digital, Fatwa MUI, Husein Ja'far al-Hadar*

Pendahuluan

Era digital ditandai dengan transformasi kehidupan menjadi serba digital. Transformasi ini terjadi dalam berbagai dimensi kehidupan dan aktivitas manusia sehari-hari. Dunia digital membentuk interaksi sosial manusia terjadi di ruang-ruang digital dengan adanya koneksi internet. Transformasi digital juga berdampak pada aktivitas dakwah. Wacana dakwah digital (*cyberdakwah*) atau e-dakwah menjadi fenomena baru dalam perkembangan

Islam dewasa ini. Dakwah digital dimaknai sebagai aktivitas penyampaian pesan *amar ma'ruf nahi munkar* kepada masyarakat melalui teknologi internet (Rustandi, 2019). Internet menjadi media yang tepat dalam menyebarkan pengetahuan dan informasi keislaman yang dapat diakses secara global, baik dari audiens yang muda, tua, terdidik maupun awam untuk memantau perkembangan wacana Islam kontemporer.

Berdasarkan data Hootsuite dan We are Social pada bulan Januari 2021 terdapat 202. 000. 000 pengguna internet dengan pengguna aktif berjumlah 170. 000. 000 di Indonesia. Jamak diketahui di masyarakat bahwa kemajuan teknologi berdampak pada informasi yang berlimpah. Fenomena tersebut menuntut kecakapan dalam filterisasi dan analisis informasi. Namun realita yang terjadi tingginya jumlah pengguna internet tidak selaras dengan indeks literasi digital masyarakat Indonesia yang masih di angka 3, 49. Fenomena ini berimplikasi pada konten dakwah digital yang masih didominasi dengan pesan bermuatan intoleransi beragama, terutama pada kanal youtube sebagai tempat untuk memproduksi dan mendistribusikan konten dakwah digital (Harianto, 2018). Selaras dengan rilis BNPT RI tahun 2020 yang mengungkapkan bahwa diseminasi informasi yang bermuatan radikal-terorisme di platform digital banyak menyasar pemuda. Data tersebut diperkuat dengan survey PPIM tahun 2021 yang menyatakan dominasi narasi konservatif di dunia digital sebesar 46, 3%.

Dakwah yang disampaikan melalui platform digital cenderung bebas dan sulit dikontrol (Sutrisno, 2020), karena tidak ada lembaga atau institusi khusus yang melakukan penyensoran atas konten dakwah yang disebarkan di dunia digital yang sangat "terbuka". Akses yang sangat cepat dan terbuka melahirkan individu atau kelompok ekstrem jika tidak terbiasa terpapar oleh kemajemukan dan perbedaan di lingkungannya (Kusuma, 2019). Dakwah yang "bebas" akan melahirkan intoleransi. Dalam konteks ini, intoleransi diartikan sebagai tindakan menolak sesuatu yang tidak relevan dengan pribadi atau kepercayaan kelompoknya (Yusuf & Mutiara, 2022).

Pergeseran model dakwah digital juga dilakukan oleh pendakwah intoleran, mereka mengemas dakwah yang bersifat kontemporer dengan melihat konteks masyarakat saat ini. Hal ini dilakukan agar keberadaan mereka dapat diterima oleh konsep sekuler dan demokratis (Othman Alkaff & Bin Jani, 2021).

Berdasarkan data dan fakta yang dipaparkan diatas, dapat dipahami bahwa konten dakwah digital yang memuat pesan toleransi beragama san-

gat diperlukan untuk mengonter produksi konten dakwah digital yang berisi pesan intoleransi beragama.

Toleransi beragama hendaknya menjadi materi wajib bagi pendakwah yang terjun di dunia digital untuk membentuk karakter toleran umat digital ditengah realitas keberagaman masyarakat Indonesia. Karakter toleran dibangun dari proses saling mengenal antar individu dari latar belakang yang berbeda-beda, sebagaimana firman Allah dalam Q.S.. Al-Hujurat [49]: 13. "*Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha Teliti".*

Islam adalah agama yang menuntun umatnya pada kebaikan dan kedamaian, menjawab permasalahan sosial dengan tepat dan bijak serta mengajak pada peningkatan produktivitas diri (Omelicheva, 2016). Redefinisi makna toleransi perlu dilakukan oleh individu, kelompok masyarakat, lembaga atau institusi pemerintahan untuk mewujudkan misi perdamaian dan kerukunan umat beragama di Indonesia. Dalam hal ini, sangat urgen untuk melihat kanal youtube Jeda Nulis yang menyuguhkan konten-konten dakwah digital yang toleran. Pemilihan kanal youtube tersebut sebagai objek penelitian karena faktor besarnya pengaruh yang diberikan, banyaknya *subscriber* yang berlangganan dan kecakapan intelektual keagamaan Husein Ja'far al-Hadar dalam mengemas video dakwah yang bukan hanya sebatas tontonan, tetapi juga menjadi tuntunan.

Studi penelitian terdahulu yang telah mengkaji toleransi beragama pada dakwah digital adalah sebagai berikut. 1) Rustandi (2019) dalam penelitiannya menyimpulkan bahwa dakwah digital (*cyberdakwah*) memiliki kelebihan dan kekurangan dalam mentransmisikan pesan toleransi beragama pada ruang digital yang terbuka dan dapat diakses oleh siapapun; 2) Sutrisno (2020) juga melakukan penelitian serupa yang menunjukkan bahwa digitalisasi dakwah memerlukan pengemasan pesan dakwah yang membawa kemaslahatan umat dalam menyongsong peradaban baru dengan memasukkan nilai-nilai toleransi dan perdam aian; 3) Mazaya (2022) meneliti dakwah dalam *new media* yang mengungkapkan mengungkapkan perlunya upaya dakwah yang mengedepankan konten-konten moderat dan kemampuan teknologi yang mumpuni dalam mengemas konten dakwah digital.

Beberapa studi penelitian sebelumnya lebih banyak mengkaji ur-

gensi pesan toleransi beragama dalam dakwah di dunia digital atau di *new media* secara umum. Adapun dalam konteks penelitian ini, peneliti bertujuan untuk menganalisis konten dakwah digital secara khusus pada kanal youtube Jeda Nulis yang memuat nilai-nilai toleransi beragama dan kemudian ditinjau dari Fatwa Majelis Ulama Indonesia Jawa Timur nomor 06 tahun 2022 tentang Etika Dakwah Digital. Pesan dakwah digital ini dikupas menggunakan nalar agama dan nalar al-Qur'an secara objektif, kritis dan kontekstual dengan menghadirkan ayat-ayat tentang toleransi beragama.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode analisis konten dan studi pustaka dengan pendekatan deskriptif kualitatif. Analisis konten dakwah digital pada kanal youtube Jeda Nulis menggunakan teori dari Harold Dwight Lasswell untuk mengidentifikasi isi secara objektif dan sistematis kemudian diinterpretasikan (Ilmiati, 2020). Kajian analisis konten pada video-video yang memuat pesan toleransi dalam kanal youtube Jeda Nulis.

Sumber data penelitian ini terdiri atas sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer diperoleh dari video-video pada kanal youtube Jeda Nulis dan dokumen Fatwa MUI Jatim nomor 06 tahun 2022. Sedangkan sumber data sekunder yang berfungsi untuk melengkapi dan memperkuat data dalam menganalisis konten dakwah digital adalah buku, jurnal dan artikel yang relevan.

Teknik pengumpulan data menggunakan studi dokumentasi dan studi pustaka untuk memperdalam konsep dan teori sebagai penguat, pembanding dan penolak hasil temuan penelitian dalam merumuskan kesimpulan.

Hasil dan Pembahasan

Diskursus Dakwah Digital

Dakwah berasal dari *da'a-yad'u-da'watan wa du'a'an* yang memiliki arti menyeru, mengajak atau memanggil. Kata dakwah dengan berbagai derivasinya dalam al-Qur'an terulang sebanyak 211 kali, hal ini menunjukkan bahwa dakwah merupakah sesuatu yang penting untuk dilakukan umat Islam. Dakwah merupakan kewajiban setiap umat Islam dalam rangka saling mengingatkan dan mengajak untuk menegakkan kebenaran (teologis) dan kesabaran (sosiologis), (Q. S. 103: 3). Tujuan dakwah bukanlah untuk

memaksakan kehendak (Q. S. 2: 256), mengislamkan yang lain maupun untuk mempersatukan umat manusia (Q. S. 5: 48), apalagi untuk memperbanyak pengikut. Allah tidak membebani umat Islam untuk memaksa apalagi mengimankan seluruh manusia, melainkan hanya sebatas menyampaikan (*tabligh*; Q. S. 10: 99/28: 56/3: 20) dan menjadi bukti kedamaian bagi yang lain (*syuhada*; Q. S. 3: 110).

Adapun upaya dalam membangun perilaku toleran kalangan umat beragama, pendakwah mesti berprinsip pada tiga prinsip sebagaimana yang termaktub dalam Q.S.. An-Nahl [16]: 125 yaitu berdakwah dengan bijaksana (*bil-hikmah*), komunikatif (*bil-maw'izah hasanah*), dan dialogis (*mujadalah bil-ahsan*). Dakwah yang disamapaikan tidak hanya berorientasi eksternal untuk mengajak umat lain meyakini kebenaran Islam, tetapi lebih kepada internalisasi perbaikan dan pendewasaan diri yang dapat membantu umat Islam untuk menyeimbangkan aspek spiritual, moral, dan sosial sehingga dapat memaknai hakikat kehidupan yang sesungguhnya.

Dakwah terus mengalami perkembangan seiring dengan dinamika sosial yang terjadi di masyarakat dan peradaban umat manusia. Dalam perkembangannya, bentuk dakwah bergeser kepada dunia digital yang menyasar berbagai kalangan. Dakwah digital dimaknai sebagai dakwah yang pelaksanaannya menyesuaikan era digital, baik dari metode, strategi, pesan, materi dan sebagainya (Lestari, 2020).

Keberadaan teknologi membentuk tipologi dakwah yang lebih variatif (Arifin, 2019). Tipologi dakwah digital memiliki beragam bentuk, diantaranya adalah 1) tipologi dakwah melalui website atau situs media sosial; 2) tipologi dakwah melalui e-mail; 3) tipologi dakwah melalui media audio-visual; 4) tipologi dakwah melalui chat; 5) tipologi dakwah berbasis gambar atau foto dan 6) tipologi dakwah berbasis e-book. (Muhaemin, 2017). Beragam bentuk tipologi dakwah dapat diaplikasikan sesuai dengan karakteristik mad'u atau audiens yang berselancar di dunia digital. Pendakwah harus teliti dalam membaca kebutuhan umat digital sehingga pesan-pesan dakwah yang disampaikan dapat terserap dengan baik oleh mad'u. Pesan dakwah hendaknya bukan hanya ceramah biasa, melainkan juga dapat menghibur dan tampilannya menarik perhatian mad'u.

Tren dakwah digital menuntut seorang pendakwah untuk proaktif, adaptif, selalu belajar bertumbuh menyesuaikan zaman dan cakap dalam menyampaikan pengetahuan keagamaan melalui teknologi internet. Teknologi internet harus dipandang sebagai peluang dalam menyika-

pi fenomena religiusitas di dunia digital yang mendunia, kendati berjalan beriringan dengan tantangan yang muncul.

Internet menjadi media paling strategis untuk mendistribusikan pesan-pesan dakwah yang tidak terbatas ruang dan waktu yang bisa diakses dimanapun dan kapanpun. Internet juga memberikan kesempatan komunikasi dua arah antara *da'i* dan *mad'u*. Dalam hal teknis, seorang pendakwah yang adaptif terhadap perkembangan zaman dapat berdampak positif secara signifikan di kalangan masyarakat. Para pendakwah juga dituntut untuk memiliki kemampuan *problem solving* yang akurat dan mengoptimalkan peluang besar ini untuk terlibat aktif dalam memproduksi dan menyebarkan pesan dakwah Islam yang toleran ke seluruh penjuru dunia.

Pesan Toleransi Beragama Husein Ja'far al-Hadar

Konsep dakwah digital secara audio-visual di dunia digital memiliki *engagement* yang sangat tinggi dan banyak diminati umat digital daripada dakwah secara audio saja. Youtube menjadi salah satu media popular yang diminati seluruh kalangan dalam belajar kajian keagamaan melalui dakwah digital yang disampaikan para pendakwah digital. Pemanfaatan media sosial dapat berdampak signifikan untuk membentuk paradigma berpikir generasi muda terkait pengetahuan keislaman (Halim et al., 2015; Taufik & Taufik, 2020).

Youtube adalah media sosial berbasis konten audio-visual video yang dapat digunakan untuk memuat, menonton, mengunggah, mengunduh dan menyebarkan informasi secara gratis. Youtube menjadi media audio-visual laiknya televisi. Tren penggunaan *youtube* menempatkannya pada *mobile video streaming* yang paling banyak di Indonesia.

Berdasarkan data Hootsuite dan We are Social (2021), dalam sehari rata-rata pengguna internet menghabiskan 3 jam 14 menit untuk membuka media sosial dan akses *youtube* rata-rata mencapai 25, 9 jam per bulan. Hal ini diperkuat dengan survey Populix pada Juni 2022 *youtube* menjadi media sosial terpopuler di Indonesia dengan presentase sebesar 94%. Konten keagamaan di *youtube* menjadi konten terbanyak ke-7 yang sering diakses oleh pengguna media sosial di Indonesia. Sebanyak 5, 6% pengguna *youtube* mengakses konten keagamaan dalam bentuk *live streaming,* video dakwah, murottal al-Qur'an, film dakwah, tahsin al-Qur'an, kajian keislaman dan sebagainya. Adanya keterbukaan, partisipasi dan kemudahan akses *youtube*

memunculkan koneksi antara pendakwah dan pengikutnya. Dengan adanya *youtube* literatur keagamaan dapat diakses dimanapun dan kapanpun.

Dalam konteks penelitian ini, peneliti menjabarkan biografi Habib Husein Ja'far terlebih dahulu sebelum menganalisis konten dakwah digital pada kanal youtube Jeda Nulis. Husein Ja'far al Hadar atau biasa dikenal Habib Husein merupakan seorang pendakwah dan penulis yang lahir di Bondowoso pada 21 Juni 1988 (Nurrohman & Mujahidin, 2022). Habib Husein menempuh pendidikan formal pertama di SD al-Khairiyah Bondowoso, kemudian melanjutkan di SLTP 4 Bondowoso dan SMA 1 Tenggarang. Pasca lulus SMA, Habib Husein melanjutkan pendidikan tinggi sarjana di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan mengambil program studi Aqidah dan Filsafat (2006-2011), kemudian melanjutkan jenjang magister pada program studi Tafsir Qur'an di UIN Syarif Hidayatullah (2016-2020). Selain itu, Habib Husein pernah mengenyam pendidikan non formal di Pesantren al-Ma'hadul Islami Bangil.

Habib Husein Ja'far al-Hadar menyebarkan konten dakwah digitalnya melalui kanal youtube Jeda Nulis. Kanal *youtube* Jeda Nulis yang aktif di *youtube* sejak 4 Mei 2018 ini memiliki 1, 29 juta pelanggan (*subscriber*) dan videonya telah ditonton sebanyak 94. 536. 831 kali tayangan (*views*) dari 270 video. Tingginya *subscriber* dan *viewer* pada kanal youtube Jeda Nulis ini dilandasi oleh teori ekologi media McLuhan yang digunakan Habib Husein Ja'far al-Hadar (Nurrohman & Mujahidin, 2022), yaitu Habib Husein menyadari manfaat youtube sebagai media dakwah digital dan memahami bahwa youtube terikat erat dengan masyarakat Indonesia. Dalam pandangan McLuhan, manusia akan memikirkan tayangan yang telah ditonton. Hal ini dimanfaatkan oleh Habib Husein untuk menyampaikan pesan-pesan dakwah yang bermuatan toleransi beragama sehingga tayangan video Jeda Nulis dapat terinternalisasi dan kemudian dapat diimplementasikan dalam kehidupannya. McLuhan juga mengasumsikan teknologi telah menyatukan *global village* di mana semua orang berada pada suatu sistem yang sama sehingga informasi dapat tersebar ke seluruh penjuru dunia. Asumsi tersebut dimanfaat Habib Husein untuk menyampaikan pesan dakwah yang toleran sehingga isu-isu negatif yang disematkan pada Islam dapat digantikan menjadi wajah Islam damai dan penuh cinta. Pesan dakwah yang disampaikan diharapkan bisa menyebar ke seluruh dunia.

Konten yang disuguhkan bersifat audio-visual dengan kreasi yang menarik dan berbeda-beda pada setiap tayangan dan disesuaikan dengan tema dakwah yang dikaji. Ada beberapa model kreasi seperti kajian secara

monolog dan dialog, serial video dan animasi. Di dalamnya terdapat 270 video, setiap video memiliki durasi yang beragam tergantung materi yang disampaikan. Ada yang 7 menit, biasanya berisi kuliah pendek atau biasa disebut kultum. Ada yang 15-30 menit yang berisi dialog dengan berbagai tokoh atau bintang tamu yang membahas isu-isu keagamaan, kemanusiaan atau isu terkini, dikaji secara rasinonal dan berlandaskan sumber otoritas normatif Islam (al-Qur'an dan Hadits). Ada yang 1 jam yang berisi obrolan, rekomendasi dan serial keagamaan yang berbasis toleransi antar umat beragama.

Video yang diproduksi oleh Habib Husein Ja'far al-Hadar menjadi suatu pilihan konten dakwah yang menarik dan *relatable* dengan pemuda milenial. Konten-konten dakwahnya yaitu dakwah "Islam Cinta", suatu konsep ide yang didalamnya mengorientasikan aspek cinta dalam beragama dan tidak menitikberatkan hanya pada kebenaran semata melainkan dibangun atas pondasi nilai ihsan yang bermuara pada karakter yang baik (Ummah & Irama, 2021). Dakwah Islam Cinta menjadi suatu ajaran yang penuh cinta bagi pemuda milenial dengan memperdalam pemahaman Islam melalui tasawuf yang merupakan aspek terdalam pada agama Islam sehingga tidak hanya taat ibadah namun penuh cinta. Dakwah yang penuh cinta, disampaikan dengan santai namun tetap merasuk kedalam hati seseorang yang mendengarnya, bahasa yang dipakai tidak kaku dan penampilannya tidak membuat para pemuda merasa berjarak dengannya.

Pesan toleransi yang disampaikan Husein Ja'far al-Hadar dalam dakwah digitalnya dapat dilihat di layar komputer atau ponsel, diputar kembali, dianalisa dan disebarkan secara luas. Di kanal youtube milik Husein Ja'far al-Hadar, umat digital diperkenankan untuk bertanya secara bebas tetapi tetap bersimpati kepada penanya, yang mungkin tidak patut atau tidak berani ditanyakan dalam kanal youtube da'i lain. Pertanyaan-pertanyaan yang disampaikan oleh orang-orang LGBTQ+, liberal, radikal dan orang-orang yang ingin mengetahui ajaran Islam dengan benar.

Adapun konten yang memuat pesan toleransi antar umat beragama yang ditayangkan dalam dakwah digitalnya terlihat dari video kolaborasi dengan beberapa tokoh agama yang menyikapi fenomena keberagamaan di masyarakat dan serial video dakwah Indonesia Rumah Bersama.

Gambar 1 Video Indonesia Rumah Bersama "Avengers Endgame"
Sumber: Youtube Jeda Nulis

Sikap toleransi beragama tercermin pada aspek dialog interaktif oleh 7 pemuka agama. Dialog ini membahas mengenai pemuda dan toleransi beragama. Toleransi disini disuguhkan dengan visualisasi yang indah di mana tokoh-tokoh agama duduk bersama dan berdialog dengan santai tanpa ada tendensi apapun. Dialog lintas agama yang dijalin untuk merekatkan hubungan antar agama.

Dialog semacam ini juga pernah dilakukan Nabi Muhammad ketika didatangi tokoh non-muslim (Nasrani) Najran yang bertanya kepada Nabi mengenai Isa putra Maryam. Nabi menjawab, Dia adalah *ruhullah wa kalimatuhu* dan dia hamba dan rasul Allah. Kemudian ditanggapi, apakah engkau siap kami cemooh jika engkau keliru? Lalu Nabi menanggapi, apakah itu yang kalian hendaki? Kemudian dijawab, iya. Setelah itu pemimpinnya datang menegur dan mengatakan, jangan cemooh orang ini karena kita akan dihancurkan jika kalian melakukannya. Lalu mereka meminta maaf kepada Nabi Muhammad dan Nabi berkata, aku sudah memaafkan kalian.

Dengan demikian keagungan akhlak terlihat ketika mampu berbesar hati mendatangi tokoh-tokoh agama lain dan meminta maaf ketika melakukan kesalahan. Sebagaimana di Indonesia antar sesama warga atau tokoh agama dapat saling menghormati dan mendukung satu sama lain.

Di dalam video ini setiap tokoh diberikan kesempatan untuk berbicara mengenai makna toleransi menurut pemahaman masing-masing. Dalam pandangan tokoh Buddha, Biksu Dhirapunno menyatakan bahwa semakin toleransi maka semakin kuat imannya. Toleransi dimaknai dengan

merelakan jiwa raga untuk mengabdi pada agama namun tetap memiliki tanggung jawab terhadap moral manusia. Perspektif lain dari tokoh Islam, Habib Husein Ja'far al-Hadar menyatakan bahwa toleransi berarti menghadirkan Islam yang *rahmatan lil alamin.* Lebih lanjut, menurut sudut pandang tokoh Kristen Protestan, Pendeta Tommy Simanjuntak mengungkapkan bahwa toleransi yang baik itu bukan menjaga masing-masing orang di ruangannya masing-masing tapi berkumpul bersama di suatu ruangan dan dengan bebas mengungkapkan indahnya agama tanpa takut akan di caci.

Dalam perspektif tokoh Konghucu, Ws. Urip Saputra menjelaskan bahwa toleransi berarti patuh terhadap Tuhan dan tetap menjalankan hubungan baik dengan sesama manusia. Kemudian, menurut kacamata tokoh Penghayat Kepercayaan, Jessica Putri Natasya mengatakan bahwa toleransi adalah perwujudan cinta kasih dan menghormati adanya perbedaan. Dalam pandangan tokoh Katholik, Pastor Postinus Gulo menyatakan bahwa toleransi berarti menghargai perbedaan dan mencintai umat manusia. Dari sudut pandang tokoh Hindu, Yan Mitha Djaksana menyatakan bahwa toleransi itu menerima seluruh perbedaan yang ada.

Dari berbagai perspektif yang disampaikan oleh para tokoh agama tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwa toleransi merupakan hal paling dasar yang harus dimiliki setiap orang yang hidup berdampingan dengan masyarakat multikultural.

Keberagaman yang ada dimanfaatkan untuk saling mengenal satu sama lain. Sebagaimana Q. S al-Hujurat [49]: 13.

يٰٓاَيُّهَا النَّا سُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَا رَفُوْا ۚ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَ تْقٰىكُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ

"Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha Teliti

Penafsiran ayat diatas sebagaimana yang diungkapkan Quraish Shihab sebagai berikut. Pada penggalan pertama *Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan* merupakan pengantar untuk menegaskan adanya kesetaraan derajat di sisi Allah. Setelah itu pada *kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal* mengandung makna bahwa setiap manusia baik laki-laki mau-

pun perempuan diciptakan untuk saling mengenal. Dalam hal ini, tidak hanya mengenal orang yang sesama Islam namun juga kepada yang berbeda latar belakang agama, suku dan bangsanya. Perkenalan ini bertujuan untuk mencapai ridha Allah melalui jalan ketakwaan kepada Allah agar menjadi manusia yang mulia.

Gambar 2 Berkirim Hadiah kepada Pendeta dan Panti Asuhan Kristen
Sumber: Youtube Jeda Nulis

Sikap toleransi yang dicontohkan Habib Husein tidak hanya pada ruang dialog, tetapi juga langsung terjun ke Panti Werdha dan Asuhan Kemah "BETH SHALOM" untuk berbagi canda tawa dan hadiah dengan umat Kristiani. Panti Werdha memiliki 28 penghuni lansia dan 27 anak asuh dengan penghuni paling banyak dari suku Dayak, Kalimantan. Hal ini menunjukkan bahwa semua agama mengajarkan kepedulian kepada sesama terutama kepada kaum *mustadh'afin.*

Selain itu, Habib Husein juga memberikan hadiah kepada Pendeta Tommy Simanjuntak. Habib Husein membangun jalinan hubungan yang baik antar umat Islam dan Kristen. Berbeda dalam keyakinan namun tetap bersama dalam kemanusiaan. Teladan yang ditunjukkan Habib Husein dapat mendorong adanya kohesi dan kerja sama sosial yang dapat bermanfaat untuk seluruh umat manusia. Toleransi yang dilakukan Habib Husein merepresentasikan Islam *rahmatan lil alamin* dan memberi penegasan bahwa eksistensi Islam tidak menyingkirkan agama atau budaya lain yang berbeda. Sikap toleran akan melahirkan hidup rukun, tidak saling membenci dan mengafirkan apalagi sampai membunuh seseorang yang berbeda keyakinannya (Qodir, 2018).

Sebagaimana semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* yang dilukiskan Mpu Prapanca di kitab Sutasoma, Indonesia merupakan negara majemuk. Agama besar dunia ada di Indonesia yaitu Islam, Protestan, Katholik, Hindu, Buddha dan Konghucu. Tidak kurang dari 300 kelompok etnis dan 500 bahasa lokal. Perbedaan warna kulit, Indonesia Timur dengan kulit lebih gelap dan Indonesia Barat lebih kuning langsat atau coklat. Perbedaan waktu yang terbagi menjadi 3 yaitu Waktu Indonesia Barat (WIB), Waktu Indonesia Tengah (WITA) dan Waktu Indonesia Timur (WIT) (Umar, 2019). Video konten tersebut mengandung pesan untuk bersikap toleran dan adil, sekalipun beragama Kristen. Sebagaimana firman Allah dalam Q.S.. Al-Mumtahanah [60]: 8-9. Dari ayat tersebut, keberagaman tidak ditanggapi sebagai sebuah ancaman namun sebagai peluang untuk bersinergi secara positif. Islam mengajarkan umatnya untuk berbuat baik lagi damai kepada seluruh umat manusia tanpa memandang agamanya, asalkan tidak memerangi umat Islam (M. Jakfar, 2016).

Gambar 3 Dialog Lintas Agama
Sumber: Youtube Jeda Nulis

Ajaran semua agama sesungguhnya mengajarkan cinta kasih antar umat, menjunjung tinggi kemanusiaan dan menjadi rahmat bagi siapapun tanpa memandang latar belakangnya. Agama oleh Dhurkheim didefinisikan sebagai kekuatan yang mampu membentuk kesamaan emosional (Horii, 2019; Setyawan & Nugroho, 2021). Hal ini sebagaimana implementasi dari Hadits Riwayat Bukhari berikut, *Dari Jabir bin Abdillah berkata: Rasulullah bersabda: Allah tidak akan menyayangi siapa pun yang tidak menyay-*

angi manusia. Selaras dengan Hadits Riwayat Baihaqi, *Rasulullah bersabda: Bersenda guraulah dan bermain-mainlah sesungguhnya aku tidak suka kekerasan dalam agamamu.*

Peran Fatwa MUI Jawa Timur nomor 06 tahun 2022 pada Dakwah Digital Husein Ja'far al-Hadar

Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia Provinsi Jawa Timur yang ditetapkan di Surabaya pada 10 Agustus 2022/12 Muharram 1444 dan disahkan oleh Dewan Pimpinan MUI Jawa Timur yang diketuai oleh KH. Moh. Hasan Mutawakkil Alallah dengan sekretaris umumnya, Prof. Akh. Muzakki dan KH. Makruf Chozin sebagai ketua komisi fatwa dengan sekretarisnya KH. Sholihin Hasan yang menetapkan etika dakwah di era digital. Etika dakwah di era digital hendaknya memperhatikan beberapa ketentuan, diantaranya adalah: 1) Haram menebarkan kebencian meski dengan tujuan ceramah atau amar ma'ruf nahi munkar; 2) Haram menghina seseorang atau kelompok umat lain; 3) Menyampaikan materi dakwah untuk menyatakan benar itu benar dan yang salah itu salah dalam hal ini disepakati (mujma' alaih) hukumnya boleh sedangkan mempermasalahkan hal yang diperselisihkan yang memicu perpecahan ditengah umat Islam dan merusak persatuan umat Islam hukumnya haram; 4) Menyerang ideologi negara dan membahayakan Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan tujuan ceramah hukumnya haram dan 5) Mengedepankan stabilitas dan kondusifitas umum yang tidak berdampak negatif pada kehidupan berbangsa dan bernegara. (MUI JATIM, 2022, hal. 13–14)

Di era digital seperti sekarang eksistensi dunia digital menjadi wadah bertemunya berbagai narasi keagamaan. Dunia digital yang bersifat bebas ini dimanfaatkan setiap individu atau kelompok untuk menyebarkan narasi keagamaan sesuai pemahaman yang telah dimiliki. Dalam hal ini Husein Ja'far al-Hadar merupakan salah satu orang yang memanfaatkan dunia digital sebagai ruang dakwahnya. Habib Husein Ja'far al-Hadar pernah mengisi rangkaian acara milad Majelis Ulama Indonesia yang ke-47, tepatnya pada silaturahmi dai dan halaqah dakwah nasional Majelis Ulama Indonesia di Hotel Sultan, Jakarta pada tahun 2022 (MUI Digital, 2022). Dalam acara tersebut, ia mengajak para pendakwah digital yang kompeten dan memiliki keilmuan tentang agama yang mumpuni wajib memanfaatkan potensi dunia digital dengan memperkaya konten dakwah digital yang berkualitas di berbagai media sosial.

Dakwah yang disampaikan Husein Ja'far al-Hadar kepada umat digitalnya dikemas dengan visualisasi yang menarik dan berisi narasi keagamaan yang moderat. Oleh karena itu, banyak pengikut atau umat digital yang tertarik dengan dakwah digitalnya yang diunggah di kanal *youtube* Jeda Nulis itu yang mencapai 1, 29 juta *subscriber* itu. Umat digitalnya itu tidak hanya beragama Islam, melainkan juga dari Kristen, Katholik, Hindu, Buddha, Konghucu dan penghayat aliran-aliran kepercayaan. Hal ini menegaskan bahwa konten dakwah yang dibangun dengan narasi keagamaan yang toleran dapat membentuk pola pikir, sikap dan praktik beragama yang toleran. Habib Husein Ja'far al-Hadar mampu memberikan tontonan sekaligus tuntunan, sebuah pengajaran yang dapat membuka cakrawala baru dengan dakwah "Islam Cinta" yang sesuai dengan konsep toleransi beragama. Hal ini merupakan langkah tepat untuk menjejali media sosial dengan narasi-narasi berbasis toleransi beragama.

Kesimpulan

Majelis Ulama Indonesia berperan dalam berkontribusi mewujudkan kerukunan antar umat beragama di dunia digital. Selain itu, juga berperan untuk menjaga kondusifitas dalam kehidupan berbangsa dan bernegara melalui fatwa-fatwa kontemporer yang dikeluarkannya, salah satunya adalah Fatwa Majelis Ulama Indonesia Jawa Timur nomor 06 tahun 2022 tentang Etika Dakwah Digital. Upaya Majelis Ulama Indonesia dalam membumikan fatwa-fatwa kontemporer di dunia digital ini mendorong para pendakwah digital untuk menyebarkan konten dakwah digital yang sesuai syariat agama dan konsensus negara Indonesia. Salah satu pendakwah digital yang telah mengimplementasikan Fatwa tersebut adalah Habib Husein Ja'far al-Hadar. Pada kanal youtube Jeda Nulis dengan Habib Husein Ja'far al-Hadar sebagai da'i atau pendakwahnya yang memasukkan pesan-pesan toleransi beragama pada setiap konten dakwah yang diunggah. Habib Husein Ja'far al-Hadar dalam dakwah digitalnya memberikan teladan untuk bersikap toleran seperti memberikan hadiah kepada tokoh agama Kristen, mengunjungi Panti Werdha dan Asuhan Kemah "BETH SHALOM" dan berdialog dengan tujuh tokoh agama yang ada di Indonesia.

Daftar Pustaka

Arifin, F. (2019). MUBALIG YOUTUBE DAN KOMODIFIKASI KONTEN DAKWAH. *al-Balagh : Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, *4*(1), 91–120. https://doi. org/10. 22515/BALAGH. V4I1. 1718

Halim, N. A., Jurusan, D., Komunikasi, I., Dakwah, F., Komunikasi, D., & Riau, S. (2015). Penggunaan Media Internet Di Kalangan Remaja Untuk Mengembangkan Pemahaman Keislaman. *Jurnal Risalah*, *26*(3), 132–150. https://doi. org/10. 24014/JDR. V26I3. 1270

Harianto, P. -. (2018). Radikalisme Islam dalam Media Sosial (Konteks; Channel Youtube). *Jurnal Sosiologi Agama*, *12*(2), 297. https://doi. org/10. 14421/JSA. 2018. 122-07

Horii, M. (2019). Historicizing the category of "religion" in sociological theories: Max Weber and Emile Durkheim. *Critical Research on Religion*, *7*(1), 24–37. https://doi. org/10. 1177/2050303218800369

Ilmiati, T. (2020). Analisis Isi Pesan Dakwah Dalam Naskah Wawacan Kean Santang Aji. *KOMUNIKA*, *3*(2), 127–150. https://doi. org/10. 24042/KOMUNIKA. V3I2. 7014

Kusuma, R.a. (2019). Dampak Perkembangan Teknologi Informasi dan Komunikasi terhadap Perilaku Intoleransi dan Antisosial di Indonesia. *MAWA IZH JURNAL DAKWAH DAN PENGEMBANGAN SOSIAL KEMANUSIAAN*, *10*(2), 273–290. https://doi. org/10. 32923/MAW. V10I2. 932

Lestari, P. P. (2020). DAKWAH DIGITAL UNTUK GENERASI MILENIAL. *Jurnal Dakwah*, *21*(1), 41–58. https://doi. org/10. 14421/JD. 2112020. 1

M. Jakfar, T. (2016). Perspektif Al-Qur'an dan Sunnah tentang Toleransi. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, *18*, 55. https://doi. org/10. 22373/substantia. v18i0. 8982

Muhaemin, E. (2017). Dakwah Digital Akademisi Dakwah. *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, *11*(2), 341–356. https://doi. org/10. 15575/IDAJHS. V11I2. 1906

MUI Digital. (2022). *Isi Acara Milad MUI Ke-47, Habib Husein Jafar Wajibkan Dai Perkaya Konten Keislaman di Media Digital*. https://mui. or. id/. https://mui. or. id/berita/36865/isi-acara-milad-mui-ke-47-habib-husein-jafar-wajibkan-dai-perkaya-konten-keislaman-di-media-digital/

MUI JATIM. (2022). *FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA PROVINSI JAWA TIMUR Nomor: 06 Tahun 2022 Tentang ETIKA DAKWAH DI ERA DIGITAL*.

Nurrohman, A. S., & Mujahidin, A. (2022). STRATEGI DAKWAH DIGITAL DALAM MENINGKATKAN VIEWERS DI CHANNEL YOUTUBE JEDA

NULIS. *JUSMA: Jurnal Studi Islam dan Masyarakat*, *1*(1), 20–32. https://doi. org/10. 21154/JUSMA. V1I1. 513

Omelicheva, M. Y. (2016). Islam and power legitimation: instrumentalisation of religion in Central Asian States. *http://dx. doi. org/10. 1080/13569775. 2016. 1153287*, *22*(2), 144–163. https://doi. org/10. 1080/13569775. 2016. 1153287

Othman Alkaff, S. H. Bin, & Bin Jani, M. H. (2021). Contemporary Salafism in Singapore. *https://doi. org/10. 1080/13602004. 2021. 1894389*, *41*(1), 157–178. https://doi. org/10. 1080/13602004. 2021. 1894389

Qodir, Z. (2018). Kaum Muda, Intoleransi, dan Radikalisme Agama. *Jurnal Studi Pemuda*, *5*(1), 429–445. https://doi. org/10. 22146/STUDIPEMUDAUGM. 37127

Rustandi, R. (2019). Cyberdakwah: Internet Sebagai Media Baru Dalam Sistem Komunikasi Dakwah Islam. *NALAR: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*, *3*(2), 84–95. https://doi. org/10. 23971/NJPPI. V3I2. 1678

Setyawan, D., & Nugroho, D. (2021). The Socio-Religious Construction: The Religious Tolerance among Salafi Muslim and Christian in Metro. *Jurnal Dialo*, *44*(2). https://jurnaldialog. kemenag. go. id/index. php/dialog/article/view/479/236

Sutrisno, E. (2020). Moderasi Dakwah di Era Digital dalam Upaya Membangun Peradaban Baru. *Al-INSAN Jurnal Bimbingan Konseling dan Dakwah Islam*, *1*(1), 56–83. https://ejournal. iainh. ac. id/index. php/alinsan/article/view/41

Taufik, M., & Taufik, A. (2020). HIJRAH AS A TREND OF ISLAMIC POP CULTURE AMONG STUDENTS IN LOMBOK, WEST NUSA TENGGARA. *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, *8*(2), 97–116. https://doi. org/10. 21580/TOS. V8I2. 5305

Umar, N. (2019). *Islam Nusantara : Jalan Panjang Moderasi Beragama di Indonesia*. PT Elex Media Komputindo. https://books. google. com/books/about/Islam_Nusantara_Jalan_Panjang_Moderasi_B. html?hl=id&id=uhceEAAAQBAJ

Ummah, N. M., & Irama, Y. (2021). Dakwah Islam Rahmat Li Al-'alamin Husein Ja'far al-Hadar: Konsep dan Pengaruhnya terhadap Keberagamaan Kaum Milenial di Media Sosial. *Jurnal Ilmu Agama UIN Raden Fatah*, *22*(2), 129–151. https://doi. org/10. 19109/JIA. V22I2. 10960

Yusuf, M. Z., & Mutiara, D. (2022). Diseminasi Informasi Moderasi Beragama: Analisis Konten Website Kementerian Agama. *Jurnal Dialog*, *45*(1), 127–137. https://doi. org/https://doi. org/10. 47655/dialog. v45i1. 535

23

TELAAH HASIL KEPUTUSAN NIKAH BEDA AGAMA PERSPEKTIF *KAIDAH LUGHAWIYAH* DAN *KAIDAH TASYRI'IYAH* (STUDI KASUS KOMISI FATWA MUI TENTANG NIKAH BEDA AGAMA TAHUN 2005)

Fathul Qorib
qfathul197@gmail. com

Naufal Kamali
kamalynaufal@gmail. com

Abstrak

Di Indonesia, legalitas Pernikahan beda agama masih menjadi polemik di kalangan masyarakat. Perkawinan ini merupakan realitas sosial, ada beberapa warga yang nekat melakukannya. Sementara pemerintah melalui UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 Pasal 2 ayat (1) memasrahkan status nikah beda agama berdasarkan keyakinan masing-masing. Guna merespon isu tersebut, MUI sepakat bahwa nikah beda agama adalah haram dalam segala dimensinya. Kebijakan ini tentu berseberangan dengan nas al-Qur'an dengan pendapat keempat mazhab. Penelitian ini merupakan studi literatur (library research) atau penelitian pustaka. Sumber utama (the primary resource) dalam penelitian ini adalah hasil putusan Komisi Fatwa MUI. Dengan melibatkan beberapa sumber pendukung seperti kitab-kitab usul fikih, tafsir al-Qur'an dan Hadits. Kasus ini akan dianalisis menggunakan teori *Kaidah Lughawiyah* dan *Kaidah al-Ushuliyyah al-Tasyri'iyyah*. Hasil dari penelitian ini, mengungkap langkah MUI dalam Memutuskan Fatwa Nikah Beda Agama ialah (1) memahami masalah (2) melacak dalil dari Al-Qur'an dan Hadits (3) menganalisis melalui kajian semantik (4) merujuk kaidah fikih sebagai dalil pendukung (5) berpijak pada yang lebih maslahat. Alhasil, Fatwa MUI dalam memutuskan nikah beda agama sesuai dengan pendekatan teori *istinbath hukum* (produksi hukum) dalam Ushul Fiqh yakni *Kaidah Lughawiyah* dan *Kaidah Tasyri'iyah.*

Kata Kunci: Nikah Beda Agama, Fatwa MUI, *Kaidah Lughawiyah, Kaidah Tasyri'iyah.*

PENDAHULUAN

Di Indonesia, legalitas Pernikahan beda agama masih menjadi polemik di kalangan masyarakat. Dengan negara yang mengakui lebih dari satu keyakinan, perkawinan beda agama tidak dapat dihindari. Ahmad Nur Kholis, penulis buku "Menjawab 101 Masalah Nikah Beda Agama" dan sekaligus pelaku nikah beda agama menyatakan bahwa sejak tahun 2004 hingga 2012 ada sekitar 1190 pasangan yang tercatat melakukan perkawinan. Dari total tersebut yang sering terjadi adalah pernikahan antara Islam-Kristen, kemudian Islam-Katolik, kemudian Islam-Hindu, kemudian Islam-Budha dan terakhir adalah Kristen dengan Buddha. (Kholis, 2012)

Nikah beda agama di Indonesia merupakan realitas sosial, kendarti beberapa dari orang masih banyak yang awam dengan statusnya. Kalau ditelisik dari perundang-undangan yang ada di Indonesia, tidak ada nas atau aturan yang secara tegas melarang pernikahan beda agama. Sekurang-kurangnya yang mengatur tentang nikah beda agama adalah UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 Pasal 2 ayat (1) yang menyatakan "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu". Jadi menurut aturan ini sah-tidaknya pernikahan, dipasrahkan kepada agama masing-masing.

Di samping Undang-undang, kurang lebih ada tiga lembaga keislaman yang memiliki wewenang dalam mengatur nikah beda agama ini, yakni Lajnah Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, dan Majlis Tarjih Muhammadiyah. Masing-masing dari ketiganya, diketahui telah mengeluarkan fatwa tentang nikah beda agama. Namun, pada tulisan ini akan membedah satu kajian fatwa saja yakni Komisi Fatwa MUI.

MUI, pada tahun 2005 lalu mengeluarkan fatwa bahwa nikah beda agama adalah haram. Majelis Ulama Indonesia menilai bahwa nikah beda agama berimplikasi terhadap kenyamanan rumah tangga dan dapat membahayakan keyakinan keluarga. Dengan begitu, sudah seharusnya nikah beda agama tidak dilakukan (Fatwa MUI, Nomor: 4/Munas Vii/Mui/8/2005, tentang perkawinan beda agama).

Dari hasil rumusan tersebut, tidak satupun dari lembaga hukum Islam di Indonesia yang melegalkan pernikahan beda agama. Semuanya dengan tegas mengharamkan, tanpa ada perincian dan bentuk keringanan tertentu. Kalau kita hubungkan dengan UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 Pasal 2 ayat (1) yang disebutkan di atas, secara otomatis negara tidak merestui pernikahan beda agama sebagaimana larangan dalam kedua lembaga tersebut.

Akan tetapi, Fatwa MUI berseberangan dengan pendapat *fuqaha* yang mengklasifikasi nikah beda agama menjadi 3 bagian. Pertama, pernikahan wanita muslim dengan laki-laki non-muslim yang disepakati keharamannya oleh keempat mazhab. Kedua, pernikahan beda agama antara laki-laki muslim dengan wanita bukan kalangan ahli kitab yang juga disepakati haram oleh keempat mazhab. Terakhir, pernikahan antara laki-laki muslim dengan wanita dari kalangan ahli kitab yang disepakati kehalalannya. Dalam konteks kekinian, pandangan empat mazhab masih mendiskusikan definisi dan kategori ahli kitab. Misalnya, ulama masih berbeda pendapat bahwa majusi termasuk bagian dari ahli kitab (al-Mawardi, 1999).

Kalau ditelusuri nikah beda agama melalui *nas sarih*, Allah Swt dalam Al Qur'an secara khusus telah menguraikannya. Menurut penulis, *Syari'* (Allah Swt) tidak secara tegas melegalkan sekaligus tidak mengharamkan pernikahan beda agama secara mutlak. Status nikah beda agama dirinci sesuai objeknya, yakni adakalanya pernikahan dengan musyrik dan pernikahan dengan wanita ahli kitab.

Dari pendapat *fuqaha* di atas kita bisa disimpulkan bahwa kajian nikah beda agama merupakan persoalan yang masih *debatable*, sekurang-kurangnya dalam kasus menikahi wanita ahli kitab. Dalam menyikapi isu nikah beda agama para fuqaha terdahulu sekurang-kurangnya tidak seketat MUI dalam mengharamkan secara mutlak.

Dari hasil putusan tersebut, tidak satupun dari lembaga hukum Islam di Indonesia yang melegalkan pernikahan beda agama. Semuanya dengan tegas mengharamkan, tanpa ada perincian dan bentuk keringanan tertentu. Kalau kita hubungkan dengan UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 Pasal 2 ayat (1) yang disebutkan di atas, secara otomatis negara tidak merestui pernikahan beda agama sebagaimana larangan dalam kedua lembaga tersebut.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa keputusan dari komisi MUI tidak lain sebagai ekspresi kehati-hatian dalam membentengi agama. Mereka menilai bahwa melarang nikah beda agama merupakan salah satu upaya menjaga keimanan. Tapi apakah kedok menjaga iman ini dapat dibenarkan? Apakah tidak melampaui dari kadar yang seharusnya?

Penelitian ini akan mengkaji hasil rumusan dari lembaga hukum Islam di Indonesia, yakni Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Peneliti akan meneliti hasil dan langkah-langkah penalaran lembaga tersebut tentang nikah beda agama yang akan dianalisis melalui *Kaidah Lughawiyah* dan *Kaidah Tasyri'iyah*.

RUMUSAN MASALAH:

Berdasarkan latar belakang di atas, pokok permasalahan yang menjadi fokus pembahasan dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana nalar hukum keputusan Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang nikah beda agama?
2. Bagaimana nalar hukum keputusan Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang nikah beda agama menurut *Kaidah Lughawiyah* dan *Kaidah Tasyri'iyah*?

LANDASAN TEORI DAN METODE PENELITIAN

1. KAIDAH LUGHAWIYAH

a. *Amm-Khas*

Secara etimologi lafal *amm* merupakan lafal yang sifatnya komprehensif (merata). Sementara *amm* secara istilah adalah lafadz yang mengandung semua komponen makna yang sesuai dengan lafad itu tanpa ada batas khusus atau pengecualian (al-Sarakhsi, 1993). Seperti lafadz *al-rajul*, lafadz ini dapat mengandung semua komponen dan satuan-satuan yang layak disebut laki-laki. Pengertian seperti ini terjadi secara sekaligus tanpa ada batas pengecualian (al-Mahalli, 2018).

Jika lafadz *'amm* merupakan lafadz umum, lafadz *khas* merupakan kebalikannya. lafad *khas* hanya mencakup sebagian komponennya saja (al-Anshari, 2016). Sementara *amm* sendiri terbagi menjadi tiga tipologi:

1) *Amm* yang maksudnya benar-benar *amm*, karena adanya indikasi yang menghilangkan kemungkinan kekhususannya. Misalnya, lafad "مَا مِنْ دَابَّةٍ"

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِى الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ

"Dan tidak satupun makhluk bergerak (*bernyawa*) *di bumi melainkan semuanya dijamin Allah rezekinya. Dia mengetahui tempat kediamannya dan tempat penyimpanan. Semua* (*tertulis*) *dalam Kitab yang nyata* (*Lauh Mahfuzh*)*"* (Q. S. al-Hud: 06).

Ayat di atas dapat dipahami bahwa segala sesuatu di bumi, hanya Allah yang memberi rezeki. Melalui qarinah akal yang menjadi indikator, ayat ini disimpulkan bermakna umum bukan makna khusus (Khallaf, 2010).

2) *Amm* yang dimaksudkan untuk arti khusus karena ada indikasi yang menjadikannya sebagai lafadz yang umum. Melalui indikasi itu kemudian dipahami bahwa maksud dari lafadz tersebut hanya sebagian komponennya. Misal, kata النَّاسِ

فِيْهِ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ مَّقَامُ اِبْرٰهِيْمَ ۚ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا ۗ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ۗ وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ

"*Di sana terdapat tanda-tanda yang jelas,* (*diantaranya*) *maqam Ibrahim. Barangsiapa memasukinya* (*Baitullah*) *amanlah dia. Dan* (*di antara*) *kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana. Barangsiapa mengingkari* (*kewajiban*) *haji, maka ketahuilah bahwa Allah Maha Kaya* (*tidak memerlukan sesuatu*) *dari seluruh alam"* (Q. S. Ali Imran: 97)

Ayat di atas, dapat dipahami bahwa kewajiban haji adalah untuk semua orang, tetapi berdasarkan akal, orang yang berkewajiban haji adalah orang mukallaf yang berakal, karena tidak mungkin anak kecil dan dan orang gila dapat menunaikan haji (Khallaf, 2010).

3) *Amm* yang dimaksudkan untuk umum selama tidak ada dalil yang menunjukkan arti lain (*takhsis*). Bagian ini dalam khazanah ilmu ushul fiqih dikenal dengan *amm makhsus* yakni lafadz *amm* yang khusus. seperti lafal "الْمُطَلَّقٰتُ"

وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْۤءٍ

"Dan para istri yang diceraikan (*wajib*) *menahan diri mereka* (*menunggu*) *tiga kali quru'. ."* (*al-Baqarah: 228*)

Ayat di atas berarti semua wanita yang ditalak, baik dalam keadaan hamil maupun tidak hamil, maka masa iddahnya adalah tiga kali *quru'* (tiga kali suci atau tiga kali haid). Pemahaman ini diambil manakala tidak ada tidak ada indikator yang menjelaskan kekhususannya (Khallaf, 2010).

d. Mukhassis dan Klasifikasinya

Amm dan *khas* memiliki hubungan yang sangat erat, dalam pembahasannya pun tidak bisa dipisahkan. Kata atau lafadz yang semula umum bisa menjadi khusus manakala di-*takhsisi* (dikhususkan). Lafadz yang men-*takhsis* dalam disiplin ilmu usul fikih dikenal dengan istilah *Mukhassis* (sesuatu yang mengkhususkan), sementara dalil kata atau dalil yang dikhususkan disebut dengan *Mukhassas* (al-Zuhaili, 2019)

B. Kata Perintah (*Amr*) dan Larangan (*nahy*)

Amr adalah tuntutan untuk melaksanakan suatu perbuatan dengan menggunakan redaksi perintah atau (bentuk) *sighat fi'il mudhari'* yang dibubuhi *lam-amr* atau menggunakan *sigat khobar* (bentuk informatif) yang bermakna perintah. Sebagian ulama ada yang mensyaratkan dalam suatu perintah harus dilakukan oleh yang lebih tinggi derajatnya. Sementara sebagian lainnya tidak mensyaratkan hal tersebut (Bik, 2018).

Kata amr memiliki banyak makna (al-Anshari, 2016), dari sekian makna, lumrahnya amr menunjukkan arti wajib sebagaimana perintah wajibnya salat, puasa, zakat, haji, dan lain sebagainya. Oleh karena itu, makna perintah tidak boleh dipalingkan kepada makna lain kecuali ada indikasi lain yang menghendaki pada makna selain wajib. Di antara makna amr lainnya adalah ibahah (membolehkan), sunnah, irsyad (memberi petunjuk), tahdid (mengancam), doa, putus asa, dan seterusnya. Contoh amr yang tidak memiliki arti wajib adalah surat al-Baqarah ayat 57 yang menunjukkan arti *ibahah* (boleh) dan surat Fussilat ayat 40 yang menunjukkan arti ancaman (Khallaf, 2010).

Sedangkan, *nahy* adalah tuntutan menahan diri dari melakukan dengan menggunakan *sighat nahy* (bentuk larangan) atau *sigat khobar* (bentuk informatif) yang semakna *nahy*. Pada dasarnya *nahi* menunjukkan makna *tahrim* (haram), yakni larangan melaksanakan sesuatu. Seperti redaksi pada surat al-Baqarah ayat 221, yakni kata وَلَا تَنْكِحُوا pada ayat tersebut menunjukkan arti *tahrim*. Di samping itu, makna *nahy* tidak boleh dipalingkan dari makna dasar kecuali ada indikasi-indikasi terhadap makna lain. Misalnya, kata *nahy* yang tidak menunjukkan arti haram dalam surat Ali Imran ayat ke 8 yang menunjukkan arti do'a dan pada surat al-Baqarah ayat 267 yang menunjukkan arti makruh (Khallaf, 2010).

C. Kajian *Dalalah*.

Kajian ini berkaitan dengan bagaimana menggali hukum dari suatu makna, bukan melihat teks satuan redaksi sebagaimana dua pembahasan sebelumnya. Kalangan Hanafiyah, membagi kajian *dalalah* menjadi empat tipologi, yaitu *ibarah al-nas, isyarah al-nas, dalalah al-nas* dan *iqtida' al-nas* (al-Zuhaili, 2019). Keempat metode ini berlaku secara hierarkis tentang kejelasan maknanya Sehingga, jika terdapat kontradiksi kehendak makna satu dengan lainnya, maka ibarah al-nas lebih di prioritas dari isyarah al-nas, dan seterusnya (Khallaf, 2010).

1) Ibarah al-nas

Yang dimaksud dengan *ibarah al-nas* adalah *sighat nash* yang terbentuk dari mufradat susunan kata. Artinya *ibarah al-nas* merupakan makna yang secara cepat bisa dipahami dari bentuknya dan makna tersebut adalah makna yang dimaksud dari kehadiran redaksi kalimat itu sendiri, baik dimaksud sedari awal turunnya teks (*ashalatan*) atau tidak (*tab'an*). Untuk mengetahui makna asal teks dapat diketahui melalui sabab turunnya ayat. Contohnya firman Allah:

اَلَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَمَنْ جَاۤءَه مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّه فَانْتَهٰى فَلَه مَا سَلَفَ وَاَمْرُه اِلَى اللّٰهِ ۗ وَمَنْ عَادَ فَاُولٰۤىِٕكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ

"*Orang-orang yang memakan riba tidak akan berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan karena gila. Yang demikian itu karena mereka berkata bahwa jual beli sama dengan riba. Padahal Allah telah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba. Barangsiapa mendapat peringatan dari Tuhannya, lalu dia berhenti, maka apa yang telah diperolehnya dahulu menjadi miliknya dan urusannya* (*terserah*) *kepada Allah. Barangsiapa mengulangi, maka mereka itu penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya"* (Q. S. al-Baqarah: 275).

Melalui *ibarah al-nas* ayat ada dua pemahaman makna. Pertama, bahwa bai (jual-beli) tidak sama dengan riba. Kedua, bahwa jual-beli dibolehkan dan riba diharamkan. Makna pertama merupakan makna asal diturunkannya teks, yakni ayat itu diturunkan untuk menolak orang-orang kafir quraisy yang mengatakan bahwa jual-beli sama dengan riba. Sedangkan makna kedua merupakan

makna bawaan (Khallaf, 2010).

2) Isyarah al-nas

Adalah makna yang tidak bisa segera dipahami dari lafad-lafadnya dan juga tidak dimaksudkan dari redaksinya. Akan tetapi, makna tersebut merupakan makna lazim bagi makna yang segera dipahami dari lafadz tersebut. Memahami redaksi melalui makna lazimnya disebut dengan istilah *isyarah al-nas.*

Yang perlu diketahui bahwa intensitas mengetahui makna lazim dari nas memiliki bobot yang berbeda-beda terkadang, terkadang jelas dan terkadang samar. Oleh karena itu, dalam memahami makna melalui *isyarah al-nas* diperlukan kejernihan dan upaya dalam berfikir. Kadang juga bisa dipahami hanya dengan berpikir sederhana. Misalnya, firman Allah:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَاۤىِٕكُمْ ۗ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۚ فَالْـٰٔنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عٰكِفُوْنَ فِى الْمَسٰجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا ۗ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ

"*Dihalalkan bagimu pada malam hari puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkan kamu. Maka sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu* (*perbedaan*) *antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa sampai* (*datang*) *malam. Tetapi jangan kamu campuri mereka, ketika kamu beri'tikaf dalam masjid. Itulah ketentuan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, agar mereka bertakwa"* (Q. S. al-Baqarah: 187).

Dari redaksi ayat ini menjelaskan tentang kebolehan seseorang melakukan hubungan intim di sepanjang malam dan waktu fajar sebagai batas awal puasa. Melalui isyarah al-nas, ayat ini memberikan pemahaman tentang kebolehan seseorang yang junub di pagi hari sebagai konsekuensi logis dari kebolehan berhubungan intim di malam hari hingga fajar yang merupakan waktu akhir kebolehan

menjimak istri (Khallaf, 2010).

3) Dalalah al-Nas

Adalah makna yang dipahami melalui spirit atau penunjukan lafadz atas tetapnya hukum mantuq (yang disebutkan) bagi maskut anhu (yang tidak disebutkan), dikarenakan adanya kesamaan illat hukum yang dipahami dari kajian bahasa. Baik spirit makna itu bernilai sama (*al-musawy*) dengan makna teks ataupun lebih tinggi (*aw-lawy*) nilainya. Misalnya firman Allah Swt:

وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسٰنًا اِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَآ اَوْ كِلٰهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا

"Dan Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berusia lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah engkau membentak keduanya, dan ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik" (Q. S. al-Isra': 23).

Makna teks dari ayat di atas adalah larangan berkata "ah" kepada orang tua karena perkataan tersebut menyakitinya. Dari alasan tersebut terdapat perbuatan yang lebih menyakitinya daripada sekedar berkata "ah", seperti memukul dan mencacinya. Pemahaman inilah yang diambil melalui metode *dalalah al-nas*, sebab keduanya sama-sama mempunyai unsur *idza'* (mayakiti) (Khallaf, 2010).

4) Iqtida' al-Nas

Adalah memperkirakan lafadz lain, demi kesempurnaan atau kerasionalan makna yang dipahami dari teks nas dan seandainya tidak menghadirkan lafadz tersebut makna tidak akan dipahami dengan baik dan benar, baik benar menurut akal maupun syariat. Atau didefinisikan sebagai sebuah makna yang menjadi kesempurnaan kalam. Contohnya firman Allah Swt:

وَسْـَٔلِ الْقَرْيَةَ الَّتِيْ كُنَّا فِيْهَا وَالْعِيْرَ الَّتِيْٓ اَقْبَلْنَا فِيْهَا وَاِنَّا لَصٰدِقُوْنَ

"*Dan tanyalah* (*penduduk*) *negeri tempat kami berada, dan kafilah*

yang datang bersama kami. Dan kami adalah orang yang benar" (Q. S. Yusuf: 82)

Maksud dari الْقَرْيَةَ pada ayat di atas adalah penduduk desa, sebab secara akal tidak mungkin bertanya kepada desa yang merupakan benda mati (Khallaf, 2010).

2. KAIDAH TASYRI'IYAH (MASLAHAT)

Kata maslahah dialihkan dari bahasa arab "*al-maslahah*" yang berawal dari kata dasar صلح - يصلح yang bisa berarti kebalikan *fasada* (kerusakan), *wafaqa* (sesuai, relevan), menjadi lebih baik atau *naf'u* (bermanfaat). Maslahah juga bisa diartikan sebagai perdamaian sebagaimana firman Allah Swt:

وبُعُولَتُهُنّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا

"*Dan suami-suami mereka lebih berhak untuk kembali* (*rujuk*) *pada mereka, kalau suami tersebut menghendaki rekonsiliasi* (*kedamaian*)" (Q. S. al-Baqarah: 227).

Sementara maslahat secara terminologi, para *ushuliyyun* mendefinisikannya dengan beraneka ragam, namun memiliki maksud yang sama. Para ulama nyaris sepakat bahwa yang dimaksud maslahat adalah sesuatu yang berkenaan dengan pemeliharaan tujuan-tujuan syariat dalam pensyariatan hukum. Tujuan tersebut menyangkut lima hal yakni, pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (al-Zuhaili, 2019).

Al-Ghazali di dalam kitabnya *al-Mustasfa*, mendefinisikan maslahah sebagai sesuatu yang menyangkut pemeliharaan tujuan syari' yakni agama, jiwa, akal, keturunan dan harta (al-Ghazali, 2020). Beliau mengatakan:

"*Maslahah, pada asalnya, adalah ungkapan tentang penarikan manfaat atau menolak mudharat. Namun, yang kami maksud bukanlah hal itu, karena menarik manfaat dan menolak mudharat adalah tujuan makhluk* (*manusia*) *dan kelayakan yang dirasakan olehnya dalam mencapai tujuan. Yang kami maksud dengan maslahah adalah menjaga/memelihara sesuatu yang ingin dicapai oleh syari', yakni pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta makhluk* (*manusia*). *Setiap hal yang mengandung pemeliharaan yang lima ini adalah maslahah dan segala sesuatu yang meniadakan yang lima ini adalah mafsadah.*

Menghilangkan mafsadah juga termasuk maslahah".

Al-Syatibi mendefinisikan maslahah tidak jauh beda dengan al-Ghazali yakni segala hal yang bertujuan menjamin lima nilai universal (al-Syatibi, 1988). Beliau mengatakan:

> "*Seluruh umat muslim* (*bahkan seluruh umat dari seluruh agama*) *sepakat bahwa syariat dicanangkan untuk menjaga hal-hal yang primer bagi kehidupan, yaitu agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal*"

KLASIFIKASI MASLAHAT

Maslahah dilihat dari segi intensitasnya dan pengaruhnya dalam kehidupan masyarakat. Dari sudut pandang ini maslahah dibagi menjadi tiga bagian, yaitu:

Maslahah Dharuriyah (kebutuhan primer atau elementer) yaitu kemaslahatan (kebutuhan) yang harus terwujudkan atau demi meraih direalisasikan dalam kehidupan manusia kebahagiaan dunia dan akhirat. Standar paling mudah untuk menentukan apakah kemaslahatan tertentu sampai pada batas dharuriyah adalah konsekuensi yang ditimbulkannya. Bila suatu kemaslahatan yang tanpa keberadaannya akan menimbulkan kehancuran dalam kehidupan dunianya dan juga akhiratnya, maka kemaslahatan dimaksud bersifat *dharuriyah* (Khallaf, 2010).

Maslahah dharuriyah meliputi pemeliharaan terhadap lima kebutuhan elementer manusia, yaitu: perlindungan terhadap beragama, perlindungan terhadap jiwa raga, perlindungan terhadap hak untuk berkeluarga dan memiliki keturunan, perlindungan terhadap hak berpikir, dan perlindungan terhadap harta benda.

Kelima kebutuhan ini, merupakan kebutuhan elementer setiap umat manusia. Agama dibutuhkan untuk meraih kebahagiaan yang dijanjikan di akhirat, sementara empat sisanya sebagai sarana meraih kehidupan yang sempurna di dunia, sebagai ladang akhirat. Dalam rangka melindungi keyakinan beragama, Tuhan memberikan perangkat-perangkat hukum untuk melindungi dan mempertahankan agama. Misalnya, kewajiban melakukan sholat demi menjaga keutuhan agama.

Maslahah Hajjiyah (kebutuhan sekunder-komplementer), yaitu suatu kebutuhan yang jika tidak terpenuhi tidak sampai menimbulkan kerusakan

atau kekacauan dalam kehidupan manusia atau tidak sampai mengancam eksistensi mereka, akan tetapi dapat mendatangkan kesulitan (masyaqqah) dalam perkembangannya. Dalam ungkapan lain, *maslahah hajjiyah* adalah suatu hal yang dibutuhkan manusia untuk mendapatkan kemudahan, kelapangan dalam memikul beban taklif, dan kesulitan yang mungkin terjadi dalam perjalanan kehidupannya (Khallaf, 2010).

Dalam bidang ibadah misalnya, syariat mengundangkan hukum kebolehan tidak berpuasa bagi orang wajib) melakukan jama dan qashar shalat, hukum tayamum bagi seorang yang tidak dapat menggunakan air, dan lain-lain. Dalam bidang mu'amalat, syari'ah melegislasi kewenangan melakukan berbagai macam model transaksi, mulai dari jual-beli, sewa-menyewa, gadai, wakaf, hutang-piutang sampai pada transaksi-transaksi modern yang bermunculan saat ini. Hukum-hukum ini dan juga sejenisnya disyari'atkan semata-mata untuk memberikan kemudahan dan keluasan manusia dalam menjalankan tugas kemanusiaannya.

Maslahah Tahsiniyah (kebutuhan tersier-suplementer), yaitu kebutuhan yang dicanangkan untuk memenuhi tuntutan nilai baik-buruk, budi pekerti, prestise, dan akhlak yang mulia, supaya manusia dapat hidup secara wajar dalam kemuliaan dan kesempurnaan. Suatu kemaslahatan yang bilamana tidak terpenuhi akan menjadikan hidup selalu dalam kemungkaran dalam pandangan akal dan naluri manusia (Khallaf, 2010).

Untuk memenuhi *kemaslahatan tahsiniyah*, syari'at mencanangkan perangkat-perangkat hukum Islam. Dalam bidang ibadah, Allah dan juga rasul-Nya mewajibkan kesucian badan, pakaian, dan tempat dari najis. Dalam bidang muamalah dicanangkan hukum keharaman membuat spekulasi (gharar) dalam bertransaksi, larangan merebut transaksi pihak lain dan lain-lain. Dalam ketentuan adat misalnya, berlaku hukum tidak boleh membunuh tokoh-tokoh agama, anak-anak, wanita dalam perang. Hukum-hukum ini berlaku dalam rangka mencapai kehidupan yang lebih beradab dan kesempurnaan hidup.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian pustaka (*library research*). Data dikumpulkan dan dieksplorasi melalui sumber-sumber primer berupa kitab-kitab Ushul Fiqh dan hasil Fatwa MUI tentang nikah beda agama maupun sumber-sumber sekunder berupa literatur pendukung yang memiliki pembahasan serupa dengan topik ini. Analisa dilakukan secara kualitatif, untuk memperoleh gambaran kritis dan jawaban sesuai rumusan masalah.

DISKUSI DAN PEMBAHASAN

A. FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA TENTANG NIKAH BEDA AGAMA

Majelis Ulama Indonesia telah mengeluarkan fatwa tentang nikah beda agama. Penulis melacak, kurang lebih, fatwa tentang nikah beda agama telah dikeluarkan sebanyak tiga kali, yakni pada tahun 1980, 2000, dan 2005. Namun, pada penelitian ini akan fokus pada Fatwa MUI tahun 2005 tentang nikah beda agama, berikut dalil-dalil yang berkaitan:

Pada tahun 2005, MUI dalam acara MUNAS MUI secara resmi telah mengeluarkan sejumlah fatwa, yang berisikan 11 persoalan yang salah satunya ialah Fatwa tentang Nikah Beda Agama. Fatwa ini merupakan putusan fatwa kedua yang dikeluarkan MUI terkait persoalan nikah beda agama, setelah sebelumnya persoalan serupa pernah dibahas dan diputuskan pada tahun 1980 silam.

Fatwa ini muncul dilatarbelakangi oleh beberapa hal, yaitu seringkali terjadinya nikah beda agama, pernikahan agama kerap menuai konflik dan kecerahan di tengah masyarakat, dan beberapa masyarakat ada yang memiliki pemahaman bahwa nikah agama boleh dengan dalih Hak Asasi Manusia (Fatwa MUI, Nomor: 4/Munas Vii/Mui/8/2005, tentang perkawinan beda agama).

Hasil komisi fatwa MUI memutuskan, pernikahan beda agama haram dan tidak sah. Kendati pun sebagian kalangan ulama ada yang membolehkan satu bentuk dari beberapa pernikahan beda agama, yakni pernikahan antara laki-laki muslim dan wanita ahli kitab, tetapi menurut pendapat yang *mu'tamad* pernikahan tersebut tetaplah tidak sah (Fatwa MUI, Nomor: 4/Munas Vii/Mui/8/2005, tentang perkawinan beda agama). Dalam menetapkan kebijakan ini MUI merujuk beberapa dalil yang terdapat dalam al-Qur'an, Hadits, maupun kaidah fikih sebagai berikut:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ

"*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih sayang. Sesungguhnya, pada yang demikian itu terdapat tanda bagi*

kaum yang berfikir" (Q.S. al-Rum: 21).

اَلْيَوْمَ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ اِذَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ وَلَا مُتَّخِذِيْٓ اَخْدَانٍ وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُه وَهُوَ فِى الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ

"*Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik- baik. Makanan* (*sembelihan*) *orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal pula bagi mereka.* (*Dan dihalalkan mengawini*) *wanita-wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak* (*pula*) *menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman* (*tidak menerima hukum-hukum Islam*) *maka hapuslah amalannya dan ia di hari akhirat termasuk orang-orang merugi*" (Q.S. al-Maidah: 5).

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ وَلَاَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَّلَوْ اَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَّلَوْ اَعْجَبَكُمْ اُولٰٓئِكَ يَدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ وَاللّٰهُ يَدْعُوْٓا اِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِاِذْنِه وَيُبَيِّنُ اٰيٰتِه لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ

"Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik walaupun dia menarik. Mereka mengajak ke neraka sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya, Sungguh Allah telah menampakkan tanda-tandanya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran" (Q. S. al-Baqarah: 22).

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُهٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِهِنَّ فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ وَاٰتُوْهُمْ مَّآ اَنْفَقُوْا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ اِذَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوْا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَسْـَٔلُوْا مَآ اَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُوْا مَآ اَنْفَقُوْا ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللّٰهِ

يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ

"*Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, maka hendaklah kamu uji* (*keimanan*) *mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka* (*benar-benar*) *beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada* (*suami-suami mereka*) *orang- orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang- orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. Dan berikanlah kepada* (*suami-suami*) *mereka mahar yang telah mereka bayar. Dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali* (*perkawinan*) *dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana*" (Q. S. al-Mumtahanah:10).

تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا، وَلِحَسَبِهَا، وَجَمَالِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ

"*Wanita itu* (*boleh*) *dinikahi karena empat hal: karena hartanya* (*2*) *karena* (*asal-usul*) *keturunan-nya* (*3*) *karena kecantikannya* (*4*) *karena agamanya. Maka hendaklah kamu berpegang teguh* (*dengan perempuan*) *yang memeluk agama Islam;* (*jika tidak*)*, akan binasalah kedua tangan-mu*" (*muttafaq alaih*).

Sementara kaidah fikih sebagai berikut:

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِح

Mencegah kemafsadatan lebih diutamakan daripada menarik kemaslahatan

Dari dalil-dalil di atas dapat disimpulkan, MUI dalam memutuskan fatwa menggunakan langkah-langkah berikut: (1) memahami masalah yang dikaji (2) melacak dalil-dalil berupa al-Qur'an dan Hadits (3) menganalisis dalil melalui kajian semantik (4) merujuk kaidah fikih sebagai bahan pertimbangan (5) Memilih pendapat yang lebih maslahat (Fatwa MUI, Nomor: 4/Munas Vii/Mui/8/2005, tentang perkawinan beda agama).

B. ANALISIS FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA PERSPEKTIF *KAIDAH LUGHAWIYAH* DAN *KAIDAH TASYRI'IYAH*.

Meskipun kebijakan MUI tentang nikah beda agama ditopang oleh beberapa *nas sarih*, kekurangan dari rujukan ini kurang banyak berbicara tentang analisis lafad dan istidlalnya. Hal ini mengakibatkan, rujukan al-Qur'an dan Hadits dari MUI tidak benar-benar terlihat sebagai dalil, melainkan hanya sebagai alat bantu untuk rujukan utama hasil fatwa.

1. Analisis Fatwa MUI Melalui Kajian Semantik (*Kaidah Lughawiyah*)

Setelah dalil tentang nikah beda agama terkumpul, menjadi urgen untuk memahami dalil-dalil tersebut, tentu saja tidak terlepas dari kaidah-kaidah yang telah dirumuskan oleh ulama terdahulu. Pada aras ini, fatwa MUI akan dianalisis berdasarkan kajian semantik atau dalam ilmu Ushul Fiqh dikenal sebagai *al-kaidah al-ushuliyah al-lughawiyah*. Diantara teori yang digunakan dalam menganalisis argumentasi fatwa tersebut adalah teori *nahy* dan *amm-khas* yang akan diurai sebagai berikut:

- Teori *nahy*, sebagai landasan fatwa nikah beda agama

  Majelis Ulama Indonesia telah memutuskan bahwa pernikahan beda agama adalah haram. Kesimpulan ini dipahami melalui firman Allah pada surat al-Baqarah ayat ke 221. Kata لَا تُنْكِحُوا merupakan *sighat nahy* (bentuk larangan tegas). Sementara dalam kaidah ilmu Ushul Fiqh, makna dasar dari larangan adalah *tahrim* (haram) selama tidak dijumpai dalil lain yang memalingkan makna asalnya (Khallaf, 2010).

  Keharaman ini dipertegas kembali dalam surat al-Mumtahanah ayat 10, yakni pada redaksi وَلَا تُمْسِكُوْا yang juga merupakan bentuk *nahy*. Dalam penggalan surat al-Mumtahanah ayat 10, Allah Swt secara tegas melarang kaum muslimin mempertahankan ikatan pernikahan dengan orang kafir.

  Akan tetapi, keduanya memiliki perbedaan dalam meredaksikan masing-masing ayat. Pada surat al-Baqarah yang menjadi objek pembahasan adalah musyrik. Sementara pada surat al-Mumtahanah ayat ke 10 yang menjadi sasarannya adalah kaum kafir. Pertanyaannya, apakah kedua lafad ini memiliki makna

yang sama? Tampaknya, satu hal yang pasti bahwa kedua dalil di atas secara serentak menyuarakan tentang larangan menjalin hubungan pernikahan bersama non-muslim.

- Dalil nikah beda agama antara lafadz umum dan khusus (*am-khas*)

  Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, bahwa MUI berhasil mengumpulkan tiga nas Alquran yang secara khusus menyinggung tentang pernikahan beda agama, yakni surat al-Baqarah ayat 221, al-Mumtahanah ayat 10 dan al-Maidah ayat 5 (Fatwa MUI, Nomor: 4/Munas Vii/Mui/8/2005, tentang perkawinan beda agama). Secara *ibarah al-nas*, dua ayat pertama sama-sama menyampaikan pesan yang sama, berbeda dengan surat al-Maidah yang melegalkan seorang muslim menikahi wanita ahli kitab. Menurut khazanah usul fikih, ayat-ayat ini dinilai *ta'arud* (kontradiksi).

  Sedangkan, untuk menyelesaikan kontradiksi penulis mencoba mengkompromikan ayat-ayat tersebut, yakni menggunakan teori *amm-khas* (Khallaf, 2010). Dalil pertama dalam surat al-Baqarah merupakan dalil umum, yakni melarang seluruh pernikahan beda agama. Kata الْمُشْرِكٰتِ dan الْمُشْرِكِيْنَ merupakan salah satu sighat umum, keduanya merupakan bentuk plural (jama') yang dima'rifatkan dengan al (الْ). Begitu Pula kata الْكَوَافِرِ yang terdapat pada surat al-Mumtahanah merupakan *sighat amm* (bentuk plural), karena bentuk plural yang disandingkan dengan atribut al (الْ). Sementara, makna dalam surat al-Maidah ayat 5 memiliki makna khusus. Hal ini berarti makna serta hukum yang terkandung pada ayat 5 surat al-Maidah bertugas independent. Sehingga, pada surat al-Maidah ayat 5 ditegaskan untuk melegalkan nikah beda agama antara laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab.

  Jadi, dari ketiga ayat di atas dapat dipahami bahwa dua ayat pertama yakni penggalan ayat dalam surat al-Baqarah dan al-Mumtahanah, secara universal melarang muslim menikahi non-muslim, baik laki-laki muslim kepada wanita non-muslim atau sebaliknya. Dan yang dimaksud dari non muslim di sini adalah segala bentuk keyakinan selain Islam, baik dari kalangan

ahli kitab maupun non ahli kitab. Kemudian surat al-Maidah hadir dalam rangka memberikan pengkhususan serta membedakan putusan hukum pernikahan laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab.

- Kaidah *dalalah*, urgensitas memahami kehendak teks

  Dalam kaidah *Lughawiyah* tidak cukup hanya dengan melihat aspek lafalnya saja, melainkan juga dibutuhkan penunjukan makna yang sesuai dengan kehendak teks (aspek *dalalah*). Sementara pada sisi *dalalah*, pemahaman teks pada surat al-Maidah ayat 5, pada redaksi "مِنْ قَبْلِكُمْ" memberikan sebuah kesan bahwa yang dimaksud adalah para ahli kitab yang ada sebelum Nabi Muhammad, yakni ajaran-ajaran turun-temurun melalui kitab para Nabi terdahulu. Dalam khazanah Ushul Fiqh, pemahaman seperti ini dikenal dengan pemahaman *Iqtida' al-nas*.

  Iqtida' al-nas sendiri adalah sisipan lafal lain demi kesempurnaan dalam memahami makna yang dikehendaki teks (Khallaf, 2010). Pengkhususan yang dihadirkan dalam surah al-Maidah ayat 5, memang benar adanya. Namun, dibutuhkan sisipan lafal lain untuk memahami secara utuh kehendak teks tersebut, yakni kebolehan menikahi wanita ahli kitab yang ajarannya benar-benar diwariskan dari kitab nabi terdahulu secara murni. Sehingga, dalam konteks sekarang pernikahan antara laki-laki muslim dan wanita ahli kitab dihukumi haram dan tidak sah. Hal ini juga menjadi spirit putusan hukum MUI tentang nikah beda agama.

2. Analisis Fatwa MUI Melalui Kajian Maslahat (*Kaidah Tasyri'iyah*)

Merujuk pada kronologis Fatwa MUI, hal ini bertujuan mendatangkan maslahat dengan menolak dampak-dampak negatif yang disebabkan nikah beda agama seperti mengganggu ketentraman dalam rumah tangga dan kekhawatiran kepada agama si anak.

Dalam kajian ilmu ushul fiqh, kedua dampak tersebut berlawanan dengan *maslahat dharuri*. *Maslahat Dharuri* sendiri merupakan kemaslahatan (kebutuhan) yang harus terwujudkan demi menjamin kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat. *Maslahah dharu-*

riyah meliputi pemeliharaan terhadap lima kebutuhan elementer manusia, yaitu: perlindungan terhadap beragama, perlindungan terhadap jiwa raga, perlindungan terhadap hak untuk berkeluarga dan memiliki keturunan, perlindungan terhadap hak berpikir, dan perlindungan terhadap harta benda (Khallaf, 2010).

Misalnya, untuk mewujudkan *hifdz nafs*, Fatwa MUI berupaya menjaga ketentraman di tengah-tengah masyarakat dan bertugas menggiring dan meluruskan persepsi-persepsi yang sudah banyak terjadi. Oleh karena itu, MUI secara tegas menyatakan bahwa nikah beda agama hukumnya haram dan tidak sah. Termasuk juga hukum laki-laki muslim menikahi wanita ahli kitab, haram dan tidak sah.

Untuk mewujudkan *hifz din*, Fatwa MUI menjadi penegas larangan nikah agama sebagai tindakan antisipasi guna tidak keluar dari agama islam. Hal ini, juga bertujuan menjaga agama si anak agar tidak mengikuti agama di luar islam. Sementara, menjaga si anak baik dari aspek agama maupun atribusi lainnya juga termasuk dalam *hifz nasl* (menjaga keturunan).

Pada aras ini, MUI melalui fatwa nikah beda agama berhasil mewujudkan maslahat *dharuri* (elementer). Hal ini, juga membuktikan bahwa fatwa MUI sesuai dengan *Kaidah Tasyri'iyah*. Di sisi lain, Fatwa MUI juga berhasil berpijak pada kaidah *Lughawiyah*. Secara simultan, fatwa ini membuktikan nalar kritisnya melalui pendekatan *Kaidah Lughawiyah* dan *Kaidah Tasyri'iyah*.

KESIMPULAN

Dari pembahasan telaah hasil keputusan Komisi Fatwa MUI tentang nikah beda agama Perspektif *Kaidah Lughawiyah* dan *Kaidah Tasyri'iyah* bisa disimpulkan sebagai berikut:

1. Langkah-langkah MUI dalam Memutuskan Fatwa Nikah Beda Agama ialah (1) memahami masalah (2) melacak dalil dari Al-Qur'an dan Hadits (3) menganalisis melalui kajian semantik (4) merujuk kaidah fikih sebagai dalil pendukung (5) berpijak pada yang lebih maslahat.
2. Fatwa MUI dalam memutuskan nikah beda agama sesuai dengan pendekatan teori *istinbath hukum* (produksi hukum) dalam Ushul Fiqh yakni *Kaidah Lughawiyah* dan *Kaidah Tasyri'iyah*.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Ansari, A. Y. Z. (2016). *Ghayah al-Wusul Syarh Lubb al-Usul.* Surabaya: Haramain.

Al-Ghazali, (2020). *Al-Mushtasfa Min Ilmi Ushul* Riyad: Maktabah al-Rusyd.

Al-Mawardi, A. A. H. (1999). *Al-Hawi Al-Kabir Fi Fiqh Madzhab Al-Imam Al-Syafi'i* (Beirut: Dar al-kutub al-ilmiyah)

Al-Syatibiy. (1988). *al-Muwafaqat fi Usuli al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Zuhaili, W. (2019). *Ushul Fiqh al-Islamy*. Damaskus: Dar al-Fikr.

Fatwa MUI, Nomor: 4/Munas Vii/Mui/8/2005, tentang Nikah Beda Agama

Khallaf, A. W. (2010). *Ilmu Usul Fikih.* Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah.

24

URGENSI FATWA MAJLIS ULAMA INDONESIA TERHADAP HAJI PLUS DISPARITAS HAJI DAN KETIMPANGAN SOSIAL

Hosniatul Jamaliah
Mahasantri Ma'had Aly Nurul Jadid
Soniakato@gmail. com

Abstrak

Melaksanakan ibadah haji merupakan kewajiban bagi setiap muslim yang sudah berada ditaraf mampu secara fisik maupun finansial. Ibadah haji sebagai sarana memenuhi kewajiban syariat yang telah ditetapkan sejak silam, haji plus menjadi lintasan kilat untuk orang-orang mumpuni dari segi finansial. Perbedaan yang signifikan menjadikan orang-orang yang ekonomi rendah atau rata-rata dibuat pasrah menunggu dengan jangka waktu yang lama lalu bagaimana peran MUI sebagai swadaya umat, dalam menjawab persoalan yang masih tidak terpecahkan di benak masyarakat. Artikel ini membahas tentang haji plus dan peroblematika haji di Indonesia. MUI yang hadir dengan memberiakan fatwa berupa problematika haji perlu kiranya mengeluarkan fatwa khusus tentang haji plus, sehingga tidak ada lagi disparitas haji di Indonesia.

Kata kunci: *Haji plus, disparitas haji* (*masa tunggu*), *fatwa.*

Pendahuluan

HAJI merupakan kewajiban bagi setiap muslim yang sudah berada ditaraf mampu secara fisik maupun finansial, ibadah haji sangat identik dengan *ta'abudy* (murni sebagai penghambaan diri) juga sebagai sarana memperdalam keimanan.

Sebagaimana dikemukakan Prof. DR. H. Said Agil Husin Al-Munawar, M. A, Salah satu hikmah melaksanakan ibadah haji dapat memperteguh dan memperbaharui keimanan, dan penolakan terhadap segala bentuk kemusyrikan, baik berupa patung, bintang, bulan, dan matahari, bahkan se-

gala sesutu selain Allah. [1]

Ibadah haji mempunyai nilai edukasi yang kental. Yang mana menghasilkan output bagi seorang hamba berupa pemahaman, penghayatan dan motivasi untuk menunaikan tugas yang diberikan Allah SWT, kepada hambanya sebagai khalifah di muka bumi.

Pelaksanaan ibadah haji merupakan tugas nasional dan di atur berdasarkan undang undang UU no. 13 th 2008. Dalam pasal tersebut secara tegas menyatakan bahwa penanggung jawab penyelenggaraan ibadah haji adalah pemerintah. Sistem penyelenggaraan terkait ibadah haji berlanjut hingga detik ini, tentu dari waktu ke waktu ada pembenahan dari pemerintah terkait tentang penyelenggaraan ibadah haji. Namun, kerap kali masih saja ada tumpang tindih dari segelintir golongan.

Perbedaan jenjang taraf ekonomi penduduk di Indonesia membentuk sebuah polarisasi antara penduduk yang ekonomi rendah, standart, dan diatas rata-rata. (*economic inequality*) atau yang dikenal dengan ketimpangan ekonomi masih subur di bumi pertiwi, perbedaan taraf kelas ekonomi acapkali menjadikan perbedaan dalam pembrangkatan jamaah haji, karena di Negara Indonesia terdapat beberapa program haji antara lain: haji regular, haji ONH plus dan haji (mujamalah)furoda yang menjadikan beberapa hirarki dalam pemberangkatan ke tanah suci, sehingga memunculkan beberapa problem: salah satunya haji ONH plus, semula jika pemberangkatan haji regular mendapat estimasi waktu yang cukup lama dengan jangka 30 th hingga 90 th, dengan haji plus ini cukup menunggu 5 sampai 9 tahun, tentu orang yang berada ditaraf mumpuni dari segi finansial bisa kapan saja mendaftar dan mendapatkan kuota lebih cepat dibanding haji reguler pada umumnya.

Oleh karena itu permasalahan ini perlu di analisis secara khusus, perlu mempertimbangkan berbagai aspek agar dapat memberikan dampak yang lebih baik lagi, tidak hanya untuk segelintir golongan tapi untuk seluruh umat islam sehingga tidak ada lagi ketimpangan dari sudut pandang manapun.

Dengan terselenggaranya hirarki program haji di Indonesia jika kita telisik ulang perbedaanya cukup segnifikan, dari ini Majlis Ulama Indonesia sebagai wadah dalam menjawab problematika umat perlu kiranya untuk menelisik lebih lanjut permasalah satu ini.

1 Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al-Munawar, M. A, *fikih haji*(pisangan ciputat, Ciputat press, 2023), hlm4.

Lalu bagaimana tinjauan hukum positif dan hukum islam mengenai haji plus,?. Dan bagaimana tinjaun Majlis Ulama Indonesia dalam menghadapi problematika haji plus?

Haji menurut sudut pandang etimologi berasal dari kata"*al-hajj*" bermakna"*menyengaja, bermaksud*"sedangkan menurut terminologis adalah berangkat menuju ka'bah untuk melaksanakan serangkaian ibadah pada waktu dan tempat yang telah ditentukan. Melakasanakan ibadah haji merupakan kewajiban bagi umat islam sebagaimana fiman Allah SWT, didalam Al-Qur'an surat Ali-Imron ayat 97:

فِيْهِ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ مَّقَامُ اِبْرٰهِيْمَ ۚ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا ۗ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ۗ وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ

Artinya: "Di sana terdapat tanda-tanda yang jelas, (*di antaranya*) *maqam Ibrahim. Barangsiapa memasukinya* (*Baitullah*) *amanlah dia. Dan* (*di antara*) *kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana. Barangsiapa mengingkari* (*kewajiban*) *haji, maka ketahuilah bahwa Allah Mahakaya* (*tidak memerlukan sesuatu*) *dari seluruh alam.*

Berdasarkan ayat di atas dapat kita tarik benang merah bahwa haji merupakan salah satu pilar rukun islam. Karena sebagai rukun islam mengerjakan ibadah haji menjadi wajib hukumnya.

Haji jika ditinjau dari definisi Kamus Besar Bahasa Indonesia(KBBI), arti kata haji adalah rukun islam kelima yang harus dilakukan oleh orang islam yang mampu dengan berziarah ke kakbah pada bulan haji (dzulhijjah) dan disertai mengerjakan amlan haji, seperti ihram, tawaf, sai, dan wukuf dipadang arafah. [2]

Berdasarkan beberapa definisi diatas penulis dapat menyimpulkan, bahwa haji merupakan, salah satu ibadah wajib sebagai pilar rukun islam yang no lima, yang harus dilakukan oleh umat islam yang berada ditaraf mampu, dengan cara berziarah ke kakbah pada bulan haji (dzulhijjah) dan disertai mengerjakan amlan haji, seperti ihram, tawaf, sai, dan wukuf dipadang arafah.

Seorang muslim umumnya sangat berantusias mengerahkan tenaganya saat melaksanakan ibadah haji agar dapat terlaksana rukun dan syarat haji secara sempurna, tidak hanya tenaga tetepi kesiapan dana harus cu-

2 Kamus Besar Bahasa Indonesia(KBBI).

kup memadai karena ibadah haji berbeda dengan ibadah yang lain, selain mampu di taraf fisik, harus siap pula dari segi finansial.

Haji merupakan kongres tahunan sehingga dari belahan Negara di dunia berantusias merilis data untuk kuota sampai ketanah suci, Indonesia merupakan penduduk yang mayoritas muslim di dunia, Indonesia menjadi Negara terbanyak di dunia yang mengirimkan jamaah haji pada tahun 2023, Berdasarkan data Kementrian Agama, Indonesia mendapat kuota haji sebanyak 221. 000 jamaah yang terdiri dari 203. 320 dikuota haji regular dan 17. 680 kouta haji khusus.

Bagi penduduk Indonesia untuk merealisasikan rukun islam yang ke lima(haji) bisa melalui beberapa program haji yang telah disediakan oleh negara sebagai agen perjalanan sampai ke tanah suci yaitu ada program haji ONH Reguler yang diakomodasi oleh pihak pemerintah sedangkan ONH Plus diakomodasi oleh pihak swasta, dimana masing-masing keduanya, ada perbedaan yang signifikan, baik dari pemberangkatan, fasilitas, estiminasi waktu, dll.

Haji Onh Plus

Haji ONH plus merupakan program haji khusus di selenggarakan oleh BPU (Biro Perjalanan Umum) yang selanjutnya di sebut Biro Perjalanan haji, ini termasuk program pemerintah yang pelaksaannya di selenggarakan oleh pihak swasta. [3] Program haji ini banyak diminati karena bisa berangkat dengan jangka waktu(waiting list) yang tidak terlalu lama jika dibandingkan dengan haji regular pada umumnya.

Berdasarkan Undang- Undang Nomor 8 Tahun 2019 tentang penyelenggaraan haji dan umroh bahwa jemaah Haji Khusus adalah Jemaah Haji yang menjalankan Ibadah Haji yang diselenggarakan oleh penyelengaraan Ibadah Haji khusus, dengan pengelolaan, pembiayaan, dan pelayanan yang bersifat khusus.

Kuota haji khusus ditetapkan sebesar 8 % dari kuota haji Indonesia, kemudian di telisik dari sisi mekanisme Undang-Undang juga memberikan penegasan dalam pasal 64:Kuota haji khusus sebagaimana dimaksud pada ayat (2) terdiri atas kuota: a. Jemaah Haji Khusus; dan b. petugas haji khusus. (4) Pengisian kuota haji khusus dilakukan berdasarkan urutan pendaftaran secara nasional.

''Rapat koordinasi kemenag PIHK menyepakati Biaya Perjalanan Iba-

3 Muchtar Adam, 1995, Cara Mudah Naik Haji, Bandung: Mizan, hal. 27.

dah Haji (Bipih) atau haji khusus tetap, minimal sebesar $US 8. 000, ”ujar Direktur Bina Umrah dan Haji Khusus Nur Arifin. [4]

Jika dirupiahkan dalam kurs(15. 000), kemenag menganggari dengan biaya Rp. 120 juta bagi setiap orang.

Jamaah haji plus mendapatkan porsi pemberangkatan setelah pendaftaran ke kemenag selesai, dan pendaftar haji khusus ini akan diberangkatkan setelah seluruh jamaah haji regular diberangkatkan.

Dengan biaya yang telah ditetapkan oleh pemerintah tersebut calon jamaah haji mendapatkan beberapa fasilitas antara lain:

1. Pembimbing tersertifikasi Kementrian Agama RI
2. Haji ONH Plus Kuota Res, I Negara
3. Maksimal 2 pekan setelah pendaftaran sudah mendapat nomor porsi keberangkatan dan bisa dicek online
4. Waktu tunggu 7-9 tatun.
5. Peswat Saudia Direct Jeddah
6. Hotel Fasiltas Bintang 5(Mekkah:Swisshotel Al Maqam/Setaraf, Madinah: Frontel Al Harithia/Setaraf)
7. Maktab 111/112
8. Hotel/Apartemen Transit dari paket Masyair
9. 25-30 hari. [5]

Melaksanakan ibadah haji sebagai sarana memenuhi kewajiban syariat yang telah ditetapkan sejak silam, haji plus menjadi lintasan kilat untuk orang-orang mumpuni dari segi finansial. Perbedaan yang signifikan menjadikan orang-orang yang ekonomi rendah atau rata-rata dibuat pasrah menunggu dengan jangka waktu yang lama lalu bagaimana peran MUI sebagai swadaya umat, dalam menjawab persoalan yang masih tidak terpecahkan di benak masyarakat.

Peran MUI

Peran Majlis Ulama Indonesia sebagai swadaya masyarakat dalam mewadahi ulama nusantara dalam mengayomi umat islam di Indonesia memiliki banyak peranan penting dalam menjawab problematika umat, perubahan kondisi zaman mempengaruhi dalam pertimbangan dalam merumuskan

4 detikHikmah (31/5/2023) situs kemenag. go. id
5 https://www. cnbcindonesia. com/lifestyle/.

fatwa-fatwa baru yang sesuai dengan dinamika bangsa.

MUI sebagai pelayan umat, karena itu program-program MUI harus menjawab masalah yang dihadapi umat. [6]

Fatwa-Fatwa Mui Tentang Ibadah Haji

Dewasa ini beberapa tahun terakhir dengan perputaran perkambangan zaman ibadah haji di Indonesia mengalami beragam polemik, salah satunya terkait, Fatwa MUI No. 002/MUNAS X/MUI/XI/2020 yang ditetapkan pada musyawarah nasional Majelis Ulama Indoesia ke-10 pada tanggal pada tanggal 10-12 Rabi'ul Akhir 1442 H/25-27 November 2020. Fatwa ini di tandatangani langsung oleh pimpinan sidang komisi fatwa yang diketuai oleh Prof. Dr. Hasanuddin AF dan Dr. HM. Asrorun Ni'am Sholeh, M. A tertangal 26 November 2020. Tentang pendaftaran haji pada saat usia dini terdapat dua hasil ketentuan hukum Pertama Terkait tentang Pedaftaran Haji Pada Usia Dini, untuk mendapatkan porsi haji hukumnya boleh(mubah) dengan beberapa syarat. Syarat yang pertama, uang yang digunakan untuk daftar haji diperoleh dengan cara halal. Kedua, tidak menggamgu biaya lain yang wajib untuk dipenuhi. Ketiga, lanjut dia tidak melanggar peraturan perundang-undangan. Tidak menghambat pelaksanaan haji bagi mukallaf yang sudah memiliki kewajiban 'ala al-faur dan sudah mendaftar.

''kemudian, hukum pendaftaran haji pada usia dini yang tidak memenuhi syarat yang disebut pada angka 1 adalah haram'' kata Asrun, Ketua Tim Materi Fatwa Munas MUI X, Kamis (26/11).

Kemudian, dalam fatwa nomor 004/MUNAS X/ MUI/XI/2020 dalam Musyawarah Nasional X pada tanggal 10-12 Rabi'ul Akhir 1442 H/25-27 November 2020 tentang pembayaran setoran awal haji dengan utang dan pembiyaan mempuyai tiga ketentuan hukum. Pertama, pembyaran setoran awal haji dengan uang hasil utang, hukum nya diperbolehkan, dengan syarat bukan hutng ribawi, dan orang yang berhutang mempunyai kemampuan untuk melunasi hutang tersebut, dibukatikan dengan mempunyai asset yang mencukupi.

Kedua, pembayaran setoran awal haji dengan uang hasil pembiayaan dri lembaga keuangan hukumnya boleh denagn beberapa syarat. Yakni, menggunakan akad syariah dan tidak dilakukan di lembaga keuangan konvensioanl dan nasabah mampu melunasi dengan dibuktikan dengan kepe-

6 https://liputanislam. com/indonesiana/kh-abdullah-jaidi-ini-tiga-tugas-utama-mui-untuk-umat.

milikan asset yang cukup.

"Pembayaran setoran awal haji dengan dana utang dan pembiayaan yang tidak memenuhi ketentuan sebagaimana dimaksud pada ketentuan satu dan dua adalah haram" kata Asrun, Ketua Tim Materi Fatwa Munas MUI X, Kamis (26/11).

Selanjutnya mengenai fatwa Nomor: 005/MUNAS X/ MUI/XI/2020 dalam Musyawarah Nasional X pada tanggal 10-12 Rabi'ul Akhir 1442 H/25-27 November 2020 tentang penundaan pendaftaran haji bagi yang sudah mampu juga terdapat beberapa ketentuan hukum. Pertama, ibadah haji merupakan kewajiban bagi orang muslim yang sudah istitha'ah namun demikian disunnahkan baginya untuk menyegerakan ibadah haji.

Ketentuan hukum kedua, kewajiban haji bagi yag mampu menjadi wajib jika sudah berusia 60 tahun keatas, khawatir berkurang atau habisnya biaya pelaksanaan haji atau qadha' atas haji yang batal. "ketiga, mendaftar haji bagi orang dengan keriteria pada point dua hukumnya wajib"

Kemudian, mnunda-nunda pendaftaran haji bagi orang yang memenuhi kriteria pada point kedua hukumnya haram. [7]

Penutup dan Rekomendasi

Menelisik terkait tentang fatwa MUI terkait ibadaha haji, sebenarnya fatwa-fatwa yang di tetapkan sudah menjawab persoalan umat dan berada dalam koridor untuk kemaslahatan umat. Namun, Dari fatwa mui ini masih belum ada fatwa yg jelas terkait haji plus, dari sini yang perlu di pertimbangkan oleh MUI mengeluarkan fatwa tentang haji plus, sehingga tidak lagi ada disparitas haji di Indonesia. MUI harus memberikan fatwa yang nantinya dapat di buat regulasi oleh kementrian agama. Karena jika estimasi waktu yang singkat, hanya dimiliki oleh orang yang ber uang bagaiman dengan masyarakat yang taraf hidupnya di bawah rata-rata, bahkan taraf ekonomi rendah.? Yang juga ingin segera melkasanakan kewajiban ibadah haji tapi masih terhimpit factor ekonomi, sehingga masih menunggu dengan estimasi waktu yang cukup lama.

Oleh karena itu permasalahan ini perlu di tinjau secara khusus, perlu mempertimbangkan berbagai aspek agar dapat memberikan dampak yang lebih baik lagi, tidak hanya untuk segelintir golongan tapi untuk seluruh umat islam sehingga tidak ada lagi ketimpangan dari sudut pandang manapun.

7 Lihat dalam Empat Fatwa MUI Soal Haji - BPKH

Daftar Pustaka

Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al-Munawar, M. A, *fikih haji*(pisangan ciputat, Ciputat press, 2023).

Muchtar Adam, 1995, Cara Mudah Naik Haji, Bandung: Mizan.

Arti kata - Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online.

Sabiq, Sayyid Fiqih sunnah jilid 5. Bandung: almaarif 1987.

Empat Fatwa MUI Soal Haji - BPKH

https://liputanislam. com/indonesiana/kh-abdullah-jaidi-ini-tiga-tugas-utama-mui-untuk-umat.

Ayyub, Hasan, *Fiqih al-ibadah al-hajj*, Beirut: Dar al-Nahdah al-jadidah, 1986, cet. Ke-2

Abani, Muhammad Nashiruddin al-, Manasik Haji Umrah, Tegal: Maktabah Salafy Prees, 2001

https://liputanislam. com/indonesiana/kh-abdullah-jaidi-ini-tiga-tugas-utama-mui-untuk-umat.

Hashem, O., Berhaji Mengikuti Jalur Nabi, Bandung: Mizan, 2001, Cet. Ke-1

detikHikmah (31/5/2023) situs kemenag. go. id

25

MENGGAGAS FATWA MUI TENTANG JADWAL WAKTU SALAT PERSPEKTIF DINAMIS-VARIATIF

Muhammad Himmatur Riza
Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Mas Said Surakarta
email: muhammadhimmaturriza@gmail. com

Mukhamad Rikza Chamami
Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Semarang
email: rikza@walisongo. ac. id

Abstrak

Jadwal waktu salat menjadi sangat penting keberadannya bagi umat muslim, karena dijadikan sebagai panduan masuknya awal waktu salat. Namun masih ada masyarakat yang belum memahami betul mengenai pengaruh adanya perubahan pergerakan posisi Matahari yang menyebabkan awal waktu salat berubah setiap harinya. Selain itu juga masih ada yang menggunakan jadwal waktu salat abadi. Meskipun menggunakan kata "abadi" sejatinya jadwal waktu salat tidak lah abadi, karena jadwal waktu salat ini tidak akan bisa dimanfaatkan dalam waktu yang panjang. Keberadaan Fatwa MUI tentang jadwal waktu salat dirasa sangat penting untuk umat Muslim Indonesia khususnya sebagai landasan dan penguat bagi uman Muslim dalam melaksanakan salat tepat pada waktunya. Penelitian ini termasuk dalam penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan fenomenologis-astronomis. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Setiap hari waktu salat selalu mengalami perubahan. Seseorang yang menganggap bahwa awal waktu salat Magrib selalu terjadi pukul 18. 00 WIB dan awal waktu salat Subuh selalu terjadi pukul 04. 30 WIB, maka ada beberapa hari yang salat atau puasanya tidak sah, karena awal waktu salat Magrib ada yang baru terjadi pukul 18. 01 – 18. 08 WIB dan awal waktu salat Subuh ada yang baru terjadi pukul 04. 31 – 04. 34 WIB. Perubahan yang terjadi dapat dijadikan sebagai pemahaman bagi masyarakat bahwa kebenaran jadwal waktu salat bukan bersifat statis-pasif melainkan bersifat dinamis-variatif. Artinya, awal waktu salat setiap hari dan suatu tahun tidak selalu sama dengan hari dan tahun-tahun berikutnya serta perubahannya pun bervariasi.

Kata Kunci: Fatwa MUI; Jadwal Waktu Salat; Dinamis-Variatif

Pendahuluan

Jadwal waktu salat menjadi sangat penting keberadannya bagi umat muslim, karena dijadikan sebagai panduan masuknya awal waktu salat. Dalam kajian fikih, Masuknya waktu salat ini termasuk syarat sahnya salat, apabila salat dilaksanakan tidak pada waktunya, tentu akan mempengaruhi keabsahan ibadah salat seseorang. Al-Qur'an sebagai pedoman bagi umat muslim telah mengisyaraktkan mengenai waktu-waktu salat, namun batasan-batasan waktu salat tidak dijelaskan secara rinci di dalamnya. Oleh karena itu, keberadaan Hadits Nabi Saw yang salah satu fungsinya sebagai penjelas bagi Al-Qur'an menerangkan kapan waktu dan cara pelaksanaan salat tersebut. [1]

Sejarah mencatan bahwa pada awal Islam, muazin memiliki tugas ganda yakni menentuan masuknya waktu salat dengan cara melihat fenomena astronomis Matahari sebelum azan dikumandangkan. Apabila fenomena astronomis Matahari pada suatu waktu dapat teramati, maka menjadi tanda masuknya waktu salat, namun apabila mendung atau bahkan hujan, muazin memperkirakan fenomena astronomis Matahari pada hari sebelumnya sebagai acuan waktu salat pada hari itu. [2] Bayang-bayang Matahari menjadi penanda masuknya waktu salat Zuhur dan Asar, terbenamnya Matahari sebagai tanda awal waktu salat Magrib dan adanya bias cahaya Matahari menjadi penanda masuknya awal waktu salat Isya dan Subuh. [3]

Fenomena astronomis Matahari tersebut terjadi karena adanya gerak semu Matahari yang diakibatkan oleh gerak rotasi dan revolusi Bumi. Matahari akan senantiasa bergerak secara teratur dari satu tempat ke tempat yang lain dan pada akhirnya akan kembali ke tempat semula. Pada tanggal 21 Maret Matahari berada di daerah ekuator dan akan memulai perjalanannya menuju ke utara. Matahari sampai pada titik terjauh sebelah utara pada tanggal 21 Juni, kemudian Matahari begerak menuju ke selatan dan sampailah pada daerah ekuator tanggal 23 September. Selanjutnya Matahari bergerak lagi dan sampai di titik terjauh selatan tanggal 22 Desember. Dari

1 Dahlia Haliah Ma'u, "Jadwal Salat Sepanjang Masa Di Indonesia (Studi Akurasi Dan Batas Perbedaan Lintang Dalam Konversi Jadwal Salat)" (Disertasi, IAIN Walisongo, 2013), 2; Dahlia Haliah Ma'u, "Waktu Salat: Pemaknaan Syar'i Ke Dalam Kaidah Astronomi," *Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 14, no. 2 (2015): 269–285.

2 Susiknan Azhari, "Tracing the Concept of Fajr in the Islam Mosaic and Modern Science," *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 1 (2018): 219–232.

3 Ismail, "Dinamika Jadwal Waktu Salat Di Indonesia" (Disertasi, UIN Walisongo Semarang, 2021).

titik terjauh selatan, Matahari bergerak ke utara menuju tempat semula. [4] Atas dasar adanya gerak semu Matahari ini menghasilkan data nilai deklinasi Matahari dan *equation of time* yang bersifat dinamis.

Pengetahuan masyarakat tentang adanya perubahan gerak semu Matahari yang berimplikasi pada data-data astronomis seperti deklinasi Matahari dan *equation of time* dalam perhitungan awal waktu salat sangat lah minim. Adanya pergerakan semu harian Matahari dari utara ke selatan atau dari selatan ke utara tersebut menyebabkan terjadinya perubahan awal waktu salat yang dirasakan oleh masyarakat setiap hari. Awal waktu salat hari ini berbeda dengan hari kemaren, awal waktu salat esok hari tidak akan sama dengan hari ini, begitu seterunya. Tidak kemudian seolah-olah awal waktu Zuhur selalu pukul 12. 00, awal waktu salat Asar selalu pukul 15. 00, awal waktu salat Magrib selalu pukul 18. 00, awal waktu salat Isya selalu terjadi pukul 19. 15 dan awal waktu Subuh melulu pukul 04. 30. [5] Seperti yang dilakukan oleh masyarakat desa Getasan kecamatan Getasan Kabupaten Semarang yang menganggap bahwa waktu salat selalu sama setiap hari sepanjang tahun.

Problem yang terjadi di masyarakat bahwa tidak sedikit yang masih menggunakan jadwal waktu salat abadi. Padahal terdapat siklus 4 tahunan kalender Syamsiah, 3 tahun basitoh dan 1 tahun kabisat, sehingga pada saat tahun kabisat tanggal 1 Maret akan mundur 1 hari. Meskipun menggunakan kata "abadi" sejatinya jadwal waktu salat tidak lah abadi, karena jadwal waktu salat ini tidak akan bisa dimanfaatkan dalam waktu yang panjang.

Studi tentang transformasi jadwal waktu salat dari perspektif statis-pasif menuju perspektif dinamis-variatif ini didasarkan pada suatu argumen bahwa masyarakat belum memahami betul mengenai pengaruh adanya perubahan pergerakan posisi Matahari yang menyebabkan perubahan awal waktu salat setiap harinya. Data astronomis Matahari yang digunakan dalam perhitungan waktu salat pun harus sesuai. Apabila menghitung awal waktu salat tanggal 18 Juni 2023, maka data astronomis Matahari yang digunakan juga tanggal 18 Juni 2023, sehingga tidak memunculkan selisih detik

4 A. Jamil, *Ilmu Falak Teori Dan Aplikasi: Hisab Arah Kiblat, Awal Waktu, Dan Awal Bulan* (*Hisab Kontemporer*) (Jakarta: Amzah, 2020), 6-7; Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak Dalam Teori Dan Praktik* (Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004), 127-128; Vivit Fitriyanti, "Penerapan Ilmu Astronomi Dalam Upaya Unifikasi Kalender Hijriyah Di Indonesia," in *Annual International Conference On Islamic Studies* (*AICIS XII*), 2012, 2125–2148; Yunus Muhammad Encep Abdul Rojak, Amrullah Hayatudin, "Koreksi Ketinggian Tempat Terhadap Fikih Waktu Salat: Analisis Jadwal Waktu Sholat Kota Bandung," *Al-Ahkam* 27, no. 2 (2017): 241–266.

5 Departemen Agama RI, *Pedoman Penentuan Jadwal Waktu Shalat Sepanjang Masa* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1994), 7.

bahkan sampai menit pada awal waktu salat. Apalagi saat memasuki bulan Ramadan, selisih satu menit pada awal waktu Maghrib sangat berarti bagi para kaum muslim yang ingin mendapatkan kesunahan dari berbuka puasa.

Problem yang terjadi di masyarakat juga tidak sedikit yang masih menggunakan jadwal waktu salat abadi. Padahal terdapat siklus 4 tahunan kalender Syamsiah, 3 tahun basitoh dan 1 tahun kabisat, sehingga pada saat tahun kabisat tanggal 1 Maret akan mundur 1 hari. Meskipun menggunakan kata "abadi" sejatinya jadwal waktu salat tidak lah abadi, karena jadwal waktu salat ini tidak akan bisa dimanfaatkan dalam waktu yang panjang.

Beberapa contoh jadwal waktu salat abadi atau sepanjang masa atau selama-lamanya yang beredar di masyarakat antara lain jadwal waktu salat untuk selama-lamanya yang dihitung oleh Arius Syaikhi Payakumbuh untuk daerah Bandar Lampung, Teluk Betung, Tanjung Karang, Metro, Panjang, Manggala dan untuk daerah-daerah di pulau Kalimantan serta Sumatera Barat. Beberapa masjid yang berada di kabupaten dan kota provinsi Lampung, jadwal waktu salat ini sudah diprogam ke jam digital. Seperti di masjid Al-Wasi'i Kampus Universitas Lampung, masjid Al-Furqon Kota Bandar Lampung dan masjid Agung Istiqlal Bandarjaya Lapung Tengah. [6]

Selain itu, dalam penelitian yang dilakukan oleh MocH.R. iza Fahmi menyebutkan bahwa terdapat jadwal waktu salat sepanjang masa yang masih digunakan sampai sekarang oleh pengurus-pengurus masjid dan surau di kota Pontianak dan masyarakat Kalimantan Barat, jadwal ini dibuat oleh H. Abdurrani Mahmud sekitar tahun 1970. [7] Ada lagi jadwal waktu sembahyang untuk selama-lamanya yang disusun oleh Abu Muhammad Isa Mulieng pada sekitar tahun 1984. Jadwal ini juga masih diberlakukan hingga saat ini sebagai pedoman waktu salat bagi masyarakat Aceh Utara dan sekitarnya. [8]

Berdasar penelusuran penulis, di Jawa Tengah juga ada masjid dan masyarakat yang masih menggunakan jadwal waktu salat abadi. Sebagai contoh adalah Masjid Agung Kendal yang menggunakan jadwal waktu salat abadi sebagai acuan masuknya awal waktu salat. Jadwal waktu salat ini dihisab oleh KH. Ahmad Dahlan al-Falaky pada tahun 1323 H untuk kota

6 Jayusman, "Jadwal Waktu Salat Abadi," *Jurnal Khatulistiwa* 3, no. 1 (2013): 51–70; Ahmad Fauzan Najmi, "Studi Analisis Terhadap Jadwal Waktu Salat Abadi Di Lampung" (UIN Walisongo Semarang, 2019), 48-49.

7 MocH.R. iza Fahmi, "Studi Komparasi Jadwal Salat Sepanjang Masa H. Abdurrani Mahmud Dengan Hisab Kontemporer," *Jurnal Bimas Islam* 10, no. 3 (2017): 565–590.

8 Ismail & Husnaini, "Aktualisasi Jadwal Salat Sepanjang Masa Abu Muhammad Isa Mulieng Aceh," *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman* 10, no. 1 (2021): 93–110, https://doi.org/10. 35878/islamicreview. v10i1. 245.

Semarang. Selain itu, jadwal waktu salat abadi yang diterbitkan oleh Dewan Masjid Indonesia (DMI) kabupaten Batang pada tahun 2016 yang telah menyebar luas ke seluruh masjid di wilayah kabupaten Batang, salah satunya masyarakat desa Pranten kecamatan Bawang kabupaten Batang yang menyandarkan awal waktu salat dengan jadwal waktu salat abadi terbitan DMI kabupaten Batang yang tertempel di dinding tembok masjid. Jadwal waktu salat abadi ini dihitung oleh KH. Slamet Hambali dengan mengambil data Matahari pada tahun 2026 sebagai acuan perhitungannya dan memiliki masa berlaku selama 20 tahun sampai tahun 2036. [9]

Ada lagi jadwal waktu salat abadi dengan titik koordinat kecamatan Slawi kabupaten Tegal yang tertempel di salah satu rumah masyarakat desa Harjosari Lor kecamatan Adiwerna kabupaten Tegal, yakni rumah bapak Abdul Ghufron. Ironisnya jadwal waktu salat ini tidak diketahui siapa yang menghitung, ia mendapat jadwal waktu salat abadi tersebut dari majlis taklim pada tahun 2018. Menurutnya jadwal waktu salat abadi ini dapat mempermudah mengetahui awal waktu salat setiap hari sepanjang tahun, sehingga ia masih memanfaatkan jadwal waktu salat tersebut hingga saat ini. [10]

Masyarakat umum menganggap bahwa adanya jadwal salat ini menjadi penting, karena dengan adanya jadwal waktu salat mereka dapat dengan mudah melaksanakan salat dalam kondisi apa pun dan di mana pun berada. Kondisi cuaca mendung bahkan hujan tidak menjadi penghalang untuk melaksanakan salat tepat waktu apabila jadwal waktu salat tersedia di masjid dan di rumah. Namun yang menjadi problem adalah apabila jadwal waktu salat yang digunakan ternyata tidak sesuai dengan waktu salat yang sebenarnya. [11] Dari sini, Keberadaan Fatwa MUI tentang jadwal waktu salat dirasa sangat penting untuk umat Muslim Indonesia khususnya sebagai landasan dan penguat bagi umat Muslim dalam melaksanakan salat tepat pada waktunya. Oleh karena itu studi tentang fatwa MUI tentang jadwal waktu salat perspektif dinamis-variatif sangat perlu dilakukan untuk mengubah pola pikir masyarakat terkait jadwal waktu salat abadi yang sebenarnya tidak dapat dijadikan sebagai pedoman waktu dalam pelaksanaan ibadah salat.

9 Nur Hafidhin, "Studi Analisis Keakuratan Jadwal Waktu Shalat Abadi Terbitan Dewan Mass jid Indonesia (DMI) Kabupaten Batang Untuk Desa Pranten Kecamatan Bawang Kabupaten Batang" (UIN Walisongo Semarang, 2021), 81.

10 Wawancara via telefon WA dengan bapak Abdul Ghufron pada hari Senin, 8 Agustus 2022 pukul 12. 25 WIB.

11 Ismail & Husnaini, "Aktualisasi Jadwal Salat Sepanjang Masa Abu Muhammad Isa Mulieng Aceh," *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman* 10, no. 1 (2021): 93–110.

Methods

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan fenomenologis-astronomis. Fenomenologi digunakan untuk mengungkap, mempelajari dan memahami suatu fenomena beserta konteksnya yang dialami oleh masyarakat. [12] Dalam hal ini adalah fenomena mengenai penggunaan jadwal awal waktu salat abadi. Sementara pendekatan astronomis digunakan untuk menafsirkan peristiwa Matahari sebagai penanda masuk waktu salat dalam bentuk posisi Matahari yang dibangun dalam sistem koordinat horizon.

Waktu Salat dalam Perspektif Fikih

Para fukaha dalam menetapkan jadwal waktu salat berdasarkan pada ayat Al-Qur'an dan Hadits Nabi Muhammad Saw. sehingga dirumuskan jadwal waktu salat sesuai dengan tekstual yang ada dalam Al-Qur'an dan Hadits Nabi dengan metode yang mampu dan mudah diaplikasikan. Sebagaimana ditunjukkan pada teks Hadits, para fukaha menentukan jadwal waktu salat dengan melihat secara langsung peristiwa pergerakan Matahari menggunakan bantuan tongkat istiwak. Meskipun Al-Qur'an tidak menjelaskan secara langsung tentang batasan-batasan waktu salat, namun secara isyarat Al-Qur'an telah menentukan jadwal waktu salat. Secara detail jadwal waktu salat dijelaskan melalui Hadits-Hadits dan ini sejalan dengan salah satu fungsi Hadits bagi Al-Qur'an, yaitu sebagai penjelas makna yang terkandung di dalam Al-Qur'an. [13]

Berikut adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang terdapat isyarat makna tentang jadwal waktu salat:

1. Al-Qur'an Surat *Taha* ayat 130.

فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا ۖ وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ

"*Maka sabarlah engkau* (*Muhammad*) *atas apa yang mereka katakan,*

12 Engkus Kuswarno, *Metodologi Penelitian Komunikasi : Fenomenologi, Konsepsi, Pedoman, Dan Contoh Penelitiannya* (Bandung: Widya Padjadjaran, 2009), 22.

13 Ahmad Izzuddin, *Ilmu Falak Praktis* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012), 80–81.

dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, sebelum Matahari terbit, dan sebelum terbenam; dan bertasbihlah (*pula*) *pada waktu tengah malam dan di ujung siang hari, agar engkau merasa tenang."* (Q. S. *Tāhā*/20: 130). [14]

2. Al-Qur'an Surat *Al-Isrā'* ayat 78.

أَقِمِ لصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ لشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ لَّيْلِ وَقُرْءَانَ لْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ لْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

"Dirikanlah salat sejak Matahari tergelincir sampai gelapnya malam dan (*laksanakan pula salat*) *Subuh. Sunggh, salat subuh itu disaksikan oleh malaikat)."* (Q. S. *Al-Isrā'*/17: 78). [15]

3. Al-Qur'an Surat *Hūd* ayat 114.

وَأَقِمِ لصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ لنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ لَّيْلِ إِنَّ لْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ لسَّيِّـَٔاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ

"Dan laksanakanlah salat pada kedua ujung siang (*pagi dan petang*) *dan pada bagian permulaan malam. Perbuatan-perbuatan baik itu menghapus kesalahan-kesalahan. Itulah peringatan bagi orang-orang yang selalu mengingat* (*Allah*)*."* (Q. S. *Hūd*/11: 114). [16]

Para ahli tafsir bebeda pendapat dalam menakwilkan maksud kalimat "*wa aqimi al-salata tarofayi al-nahari*" dalam ayat tersebut. Ada yang mengatakan bahwa maksud ayat ini adalah salat yang didirikan pada waktu petang yakni salat Magrib dan salat yang didirikan waktu pagi yakni salat Subuh. Sebagian mereka mengatakan bahwa kedua tepi siang adalah salat Zuhur dan Asar, karena berhubungan dengan kalimat "*wa zulafan min al-laili*", yaitu Magrib, Isya dan Subuh. Namun pendapat yang tepat menurut al-Thabari adalah salat Magrib. Sedangkan pada kalimat "*wa zulafan min al-laili*", dimaknai oleh al-Thabari sebagai salat Isya, karena salat Isya merupakan salat terakhir yang dilaksanakan sesudah melewatu bagian dari permulaan malam. [17]

Sedangkan Hadits-Hadits yang menjelaskan secara detail tentang

14 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Dan Tafsirnya Jilid 6* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012), 211.
15 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Dan Tafsirnya Jilid 5* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012), 524.
16 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Dan Tafsirnya Jilid 4* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012), 483.
17 Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al-Thabari, *Tafsir Al-Thabari*, Jilid 4 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994), 317–318.

awal waktu salat adalah sebagai berikut:

1. Hadits riwayat Jabir bin Abdullah.

عَنْ جَا بِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ جَاءَ جِبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم حِيْنَ زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَالَ قُمْ يَا مُحَمَّدُ فَصَلِّ الظُّهْرَ حِيْنَ مَالَتِ الشَّمْسُ ثُمَّ مَكَثَ حَتَّى إِذَا كَانَ فَيْءُ الرَّجُلِ مِثْلَهُ جَاءَهُ لِلْعَصْرِ فَقَالَ قُمْ يَا مُحَمَّدُ فَصَلِّ الْعَصْرَ ثُمَّ مَكَثَ حَتَّى إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ جَاءَهُ فَقَالَ قُمْ فَصَلِّ الْمَغْرِبَ فَقَامَ فَصَلَّاهَا حِيْنَ غَابَتِ الشَّمْسُ سَوَاءً ثُمَّ مَكَثَ إِذَا ذَهَبَ الشَّفَقُ جَاءَهُ فَقَالَ قُمْ فَصَلِّ الْعِشَاءَ فَقَامَ فَصَلَّاهَا ثُمَّ جَاءَهُ حِيْنَ سَطَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّبْحِ فَقَالَ قُمْ يَا مُحَمَّدُ فَصَلِّ فَقَامَ فَصَلَّى الصُّبْحَ ثُمَّ جَاءَهُ مِنَ الغَدِ حِيْنَ كَانَ فَيْءُ الرَّجُلِ مِثْلَهُ فَقَالَ قُمْ يَا مُحَمَّدُ فَصَلِّ فَصَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ جَاءَهُ جِبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِيْنَ كَانَ فَيْءُ الرَّجُلِ مِثْلَيْهِ فَقَالَ قُمْ يَا مُحَمَّدُ فَصَلِّ فَصَلَّى الْعَصْرَ ثُمَّ جَاءَهُ لِلْمَغْرِبِ حِيْنَ غَابَتِ الشَّمْسُ وَقْتًا وَاحِدًا لَمْ يَزُلْ عَنْهُ فَقَالَ قُمْ فَصَلِّ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ ثُمَّ جَاءَهُ لِلْعِشَاءِ حِيْنَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الأَوَّلُ فَقَالَ قُمْ فَصَلِّ فَصَلَّى الْعِشَاءَ ثُمَّ جَاءَهُ لِلصُّبْحِ حِيْنَ أَسْفَرَ جِدًّا فَقَالَ قُمْ فَصَلِّ فَصَلَّى الصُّبْحَ فَقَالَ مَا بَيْنَ هذَيْنِ وَقْتٌ كُلُّهُ. (رواه النسائى [١٨])

"Dari Jabir bin Abdullah berkata: Jibril as dating kepada Nabi ketika Matahari telah tergelincir, maka ia mengajak Rasulullah Saw untuk salat Zuhur ketika Matahari agak condong sedikit. Ketika bayangan seseorang telah sama panjangnya, ia datang untuk mengajak Nabi Saw untuk mengerjakan salat Asar. Ketika Matahari telah terbenam, ia datang untuk mengajak Nabi Saw untuk Salat Magrib. Ia menyegerakan salat Magrib ketika Matahari tengah tenggelam. Ketika warna kemerah-merahan telah hilang dari langit, maka ia datang sekali lagi untuk mengajak Nabi Saw untuk mengerjakan salat Isya. Ketika fajar telah menyingsing, ia datang untuk mengajak Rasulullah Saw untuk mengerjakan salat Subuh. Pada hari berikutnya ketika bayangan seseorang telah sama, maka ia datang untuk mengajak Rasulullah Saw untuk mengerjakan salat Zuhur. Selanjutnya ketika bayangan seseorang telah menjadi dua kali, maka Jibril datang untuk mengajak Rasulullah Saw untuk mengerjakan salat Asar. Ketika Matahari telah terbenam, maka ia datang untuk mengajak Rasulullah Saw untuk mengerjakan salat Magrib. Kemudian ketika malam telah mencapai sepertiganya, maka ia datang untuk mengajak Rasulullah Saw untuk mengerjakan salat Isya. Selanjutnya pada keesokannya ketika Matahari mulai terang, ia datang kembali untuk mengajak Rasulullah Saw untuk mengerjakan salat Sub-

18 Al-Hafiz Jalal al-Din Al-Suyuthi, *Sunan Al-Nasa'i Bi Syarhi Al-Hafidz Jalalu Al-Din Al-Suyuthi Wa Hasyiyatu Al-Imam Al-Sindi*, Juz 1 (Halab: Maktab al-Mathbu'at al-Islamiyyah, n.d.), 263.

uh. Setelah itu ia berkata kepada beliau: Waktu salat fardlu adalah di antara waktu-waktu salat yang aku kerjakan kemarin dan yang aku kerjakan pada hari ini." (H.R. Nasa'i).

2. Hadits riwayat Abdullah bin Amar

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَقْتُ الظُّهْرِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ وَكَانَ ظِلُّ الرَّجُلِ كَطُوْلِهِ مَالَمْ يَحْضُرِ الْعَصْرُ وَوَقْتُ الْعَصْرِ مَالَمْ تَصْفَرَّ الشَّمْسُ وَوَقْتُ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ مَالَمْ يَغِبِ الشَّفَقُ وَوَقْتُ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ الْأَوْسَطِ وَوَقْتُ صَلَاةِ الصُّبْحِ مِنْ طُلُوْعِ الْفَجْرِ مَالَمْ تَطْلُعِ الشَّمْسُ فَإِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَأَمْسِكْ عَنِ الصَّلَاةِ فَإِنَّهَا تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ. (رواه مسلم)

"Dari Abdullah bin Amr r.a., bahwasanya Rasulullah Saw bersabda: waktu Zuhur adalah ketika Matahari tergelincir dan bayangan seseorang sama seperti panjangnya, selama belum datang (*waktu*) *Asar. Waktu Asar adalah selama Matahari belum menguning. Waktu salat Magrib adalah selama syafaq* (*cahaya merah*) *belum sirna. Waktu salat Isya adalah sampai pertengahan malam. Dan waktu salat Subuh adalah dari terbitnya fajar selama Matahari belum terbit. Apabila Matahari telah terbit, maka tahanlah dari* (*pelaksanaan*) *salat; karena sesungguhnya dia terbit di antara dua tanduk setan."* (H.R. Muslim). [19]

Atas dasar Hadits-Hadits tersebut, para fukaha menetapkan waktu salat sambung-menyambung dari tibanya waktu Zuhur hingga berakhirnya waktu Subuh yang ditandai dengan terbitnya Matahari. Kewajiban melaksanakan salat dalam rentang waktu yang telah ditetapkan merupakan kewajiban *muwassa'an*, artinya sebuah kewajiban yang dianggap terlepas kewajiban selama dilaksanakan dalam rentang waktu yang telah ditentukan. Adapun maksud dari sabda Rasulullah "*fainnaha tatlu'u baina qornai syaitanin*" ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan tanduk setan adalah umat dan golongannya. Ada juga yang mengatakan bahwa yang dimaksud adalah tanduk setan yang ada di kepalanya. Sementara maksudnya adalah bahwa pada waktu tersebut, setan mendekatkan kepalanya ke Matahari agar orang-orang yang sujud kepada Matahari pada waktu tersebut dari kalangan orang-orang kafir seakan-akan sujud kepadanya, dan ketika itu dia dan golongannya memiliki kekuatan dan kemampuan untuk mengacaukan salat seseorang. Sehingga salat pun dimakruhkan pada waktu itu

19 Imam Abi al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairy Al-Naisabury, *Shahih Muslim* (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, n.d.), 427.

karena alasan tersebut, sebagaimana dimakruhkannya salat ditempat-tempat yang dihuni oleh setan. [20]

Abdurrahman al-Jaziri dalam kitab *al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Arba'ah* menjelaskan bahwa waktu-waktu salat bisa diketahui dengan lima cara. *Pertama,* dengan berdasarkan waktu-waktu hasil perhitungan astronomis yang tertib dan baku sesuai dengan perhitungan yang benar, cara ini sekarang banyak didapatkan di daerah kota maupun desa, dengan itu pula dapat diketahui waktu-waktu *syar'i*. *Kedua,* dengan tergelincirnya Matahari, yaitu munculnya bayang sesaat setelah kulminasi, dengan tergelincirnya Matahari dapat diketahui awal waktu salat Zuhur dan waktu salat Asar. *Ketiga,* terbenamnya Matahari, dengan itu dapat diketahui awal waktu salat Magrib. *Keempat,* hilangnya *syafaq* merah, dengan itu diketahui awal waktu salat Isya. *Kelima,* Cahaya putih yang terlihat di kaki langit timur, dengan itu diketahui awal waktu salat Subuh. [21]

Penetapan masuknya waktu salat perspektif fukaha masih mengikuti tradisi rukyat. Artinya tanda masuk waktu salat jika sudah terlihat tanda alam sebagaimana yang diinformasikan dalam Hadits di atas. Waktu salat Zuhur dimulai ketika Matahari tergelincir sampai bayangan suatu benda panjangnya sama dengan panjang bendanya atau sampai masuk waktu Asar. Hal ini terjadi ketika nilai lintang suatu tempat berbeda dengan nilai deklinasi Matahari, sehingga pada saat waktu Zuhur bayangan suatu benda yang tegak lurus sudah memiliki bayangan. Cara mengetahui kondisi Matahari sudah tergelincir adalah dengan mengamati bayangan sebuah benda yang tegak lurus. Jika bayangan sebuah benda sudah mencapai titik terpendek (pada hari yang tidak hilang bayangan suatu benda) atau saat muncul bayangan sebuah benda setelah hilang saat itu lah awal waktu Zuhur telah tiba. [22]

Penentuan waktu Asar juga dengan cara melihat bayangan sebuah benda. Jumhur Ulama (Syafi'iyah, Malikiyah, Hanabilah) berpendapat bahwa ketika bayangan sebuah benda yang tegak lurus telah mencapai satu kali panjang bendanya, maka dipastikan sudah memasuki waktu Asar, dengan catatan apabila hari tersebut saat masuk waktu Zuhur tidak ada bayang saat kulminasi. Sementara ulama Hanafiyah berpendapat bahwa waktu salat Asar telah tiba ketika bayangan suatu benda panjangnya dua kali panjang

20 Muhyiddin Yahya bin Syaraf An-Nawawi, *Shahih Muslim Bi Syarhi An-Nawawi*, Jilid 5 (Muassasah Qarthabah, 1994), 157–158.

21 Abdurrahman Al-Jazairī, *Al-Fiqh 'Alā Al-Mazahib Al-Arba'Ah*, 1st ed. (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), 166.

22 Teungku Mustafa Muhammad Isa Pulo, *Fiqih Falakiyah* (Yogyakarta: Deepublish, 2016), 33–36.

bendanya. Sedangkan para jumhur ulama berpendapat bahwa ketika Matahari terbenam, maka waktu salat Asar berakhir. [23]

Penentuan waktu salat Magrib pun juga dengan melihat langsung pada Matahari, yaitu ketika seluruh piringan Matahari terbenam di horizon barat dan berakhir saat hilangnya cahaya *syafaq* yang berwarna merah. Sedangkan waktu salat Isya ditentukan ketika cahaya *syafaq* merah menghilang. Cahaya *syafaq* merupakan bias cahaya Matahari pada partikel-partikel dalam atmosfer Bumi yang terlihat di langit barat. Sementara waktu Subuh ditentukan ketika tebitnya cahaya fajar yaitu cahaya berwarna putih yang berhamburan di sepanjang kaki langit bagian timur. [24]

Sampai di sini dapat diambil simpulan bahwa batasan-batasan waktu salat dalam perspektif fikih berpatokan pada peristiwa harian Matahari yang dapat dilihat dari Bumi dengan cara melihat secara langsung (rukyat) pada bayangan Matahari, piringan Matahari, dan bias cahaya Matahari. Para fukaha juga terdapat ragam pendapat dalam menginterpretasikan dalil terhadap batasan-batasan waktu salat, khususnya waktu salat Asar dan Isya. Perbedaan pendapat dalam masalah fikih merupakan bukti terhadap jalannya ijtihad sepanjang masa dan bukti kekayaan intelektual yang perlu disyukuri oleh umat Islam

Waktu Salat dalam Perspektif Sains

Landasan astronomis yang digunakan dalam penentuan awal waktu salat adalah gerak semu Matahari yang disebabkan oleh rotasi Bumi. Gerak semu Matahari ini meliputi *sunrise* (Matahari terbit), *culmination* (Matahari berada di zenit), *sunset* (Matahari terbenam), *evening twilight* (akhir senja) dan *morning twilight* (fajar). [25] Berikut merupakan penjelasan waktu-waktu salat perspektif Astronomi:

1. Waktu Salat Zuhur

   Permulaan waktu salat Zuhur terjadi saat pertengahan hari (*noon*), yakni ketika seluruh piringan Matahari telah melewati garis meridian langit yang tingginya relatif terhadap lintang tempat dan deklinasi Matahari. [26] Waktu yang dibutuhkan Matahari melewati garis meridian setitar 3

23 Arwin Juli Rakhmadi Butar-Butar, *Pengantar Ilmu Falak Teori Dan Praktik* (Medan: LPPM UISU, 2016), 38.

24 Butar-Butar, 38–41.

25 Thomas Djamaluddin, *Menggagas Fiqih Astronomi: Telaah Hisab-Rukyat Dan Pencarian Solusi Perbedaan Hari Raya* (Bandung: Kaki Langit, 2005), 137.

26 Ketika Matahari melewati meridian, terdapat 3 bentuk bayangan yang terjadi, yakni: 1) Bayangan

menit. Dalam perhitungan awal waktu salat Zuhur, nilai sudut waktu Matahari tidak dibutuhkan karena sudah menjadi barang tentu ketika posisi Matahari berada di meridian langit sudut waktu Matahari bernilai 0° dan saat itu menunjukkan pukul 12 waktu hakiki.

2. Awal Waktu Salat Asar

Seperti yang dijelaskan oleh para fukaha, terdapat dua pendapat mengenai permulaan awal waktu salat Asar. Sebenarnya apabila dikaji secara Astronomis, pendapat para fukaha tersebut tidak ada yang keliru. *Pertama,* waktu salat Asar dimulai saat bayang-bayang suatu benda panjangnya sama dengan panjang bendanya. Hal ini terjadi karena nilai lintang tempat sama atau hampir sama dengan nilai deklinasi Matahari, sehingga ketika Maahari berada di zenit benda yang berdiri tegak lurus tidak memiliki bayang-bayang.

Kedua, waktu salat Asar dimulai saat panjang bayang-bayang suatu benda dua kali panjang bendanya. Hal ini terjadi karena terdapat selisih antara nilai lintang tempat dengan nilai deklinasi Matahari, sehingga ketika Matahari berada di Zenit benda yang berdiri tegak lurus telah memiliki bayang-bayang bahkan bayang-bayangnya sama dengan panjang bendanya.

Panjang bayang-bayang yang terjadi ketika Matahari berada di zenit dapat diketahui dengan rumus Tan ZM. Di mana ZM merupakan jarak sudut antara zenit dan Matahari ketika kulminasi di sepanjang meridian langit sebesar nilai mutlah lintang tempat dikurangi deklinasi Matahari. Sehingga posisi Matahari awal waktu salat Asar dihitung dari ufuk sepanjang lingkaran vertikal sampai pada posisi Matahari berada. [27]

3. Awal Waktu Salat Magrib

Terbenamnya Matahari menjadi tanda datangnya waktu salat Magrib. Dikatakan terbenam ketika piringan Matahari bagian atas telah berhimpit atau menyentuh ufuk *mar'i.* Pada saat terbenam, jarak titik pusat Matahari hari sepanjang semi diameter (SD) Matahari senilai 0° 16' 0".

berada di selatan, 2) Bayangan berada di utara dan 3) Tidak ada bayangan. Perbedaan bentuk bayangan ini disebabkan oleh nilai deklinasi Matahari yang tidak selalu sama dengan nilai deklinasi Matahari. Baca Slamet Hambali, "Aplikasi Astronomi Modern Dalam Kitab As-Shalat Karya Abdul Hakim" (Semarang, 2012), 38; Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah, *Almanak Hisab Rukyat* (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kemenag RI, 2010), 142.

27 .Khazin, *Ilmu Falak Dalam Teori Dan Praktik,* 88-89

Nilai ini diperoleh dari setengah nilai rata-rata diameter Matahari (0, 5 x 0° 32' 0"). [28]

Kemudian, fenomena pembiasan cahaya atau refraksi juga turut menjadi bagian terpenting dalam menentukan awal waktu salat Magrib. Posisi Matahari ketika terbenam, sebenarnya piringan Matahari bagian atas sudah berada di bawah ufuk barat. Hal ini karena ada pembiasan cahaya yang memiliki nilai maksimum ketika Matahari berada di ufuk dengan nilai sebesar 0° 34' 30". [29]

Hal lain yang mempengaruhi perhitungan waktu salat Magrib adalah tinggi tempat. Menurut Slamet Hambali, seseorang yang berada di tempat yang sama dengan ketinggian berbeda akan berbeda juga kapan terlihatnya Matahari ketika terbit dan terbenam. Seseorang yang berada di tempat yang lebih tinggi akan lebih dahulu melihat Matahari terbit dan lebih lama melihat Matahari terbenam dari pada seseorang yang berada di bawah. Ini lah yang kemudian dikatakan sebagai kerendahan ufuk (KU) yang dapat diketahui dengan rumus 0° 1, 76' x √ tinggi tempat. Sehingga rumus ketinggian Matahari terbenam adalah –(SD + Refraksi + KU). [30]

4. Awal Waktu Salat Isya

Fenomena Astronomis saat masuk awal waktu salat Isya adalah hilangnya cahaya merah. Fenomena ini terjadi karena hamburan cahaya Matahari oleh partikel-partikel atmosfer, sehingga walaupun Matahari telah terbenam namun bias cahayanya masih tersisa di langit barat. Keadaan seperti ini disebut "*twilight* atau cahaya senja."[31]

Melihat hasil observasi dari para observer, *Twilight* terbagi menjadi 3 tingkat, yaitu [32]:

a. *Civil twilight*

Civil twilight merupakan sebutan untuk suatu keadaan ketika posisi Matahari berada di antara 0 derajat hingga -6 derajat di bawah ufuk. Pada saat itu, benda-benda yang berada di luar bentuknya masih

28 Ahmad Musonnif, *Ilmu Falak* (Yogyakarta: Teras, 2011), 73.
29 Musonnif, 73.
30 Slamet Hambali, *Ilmu Falak I: Penentuan Awal Waktu Salat Dan Arah Kiblat Seluruh Dunia* (Semarang: Program Pasca Sarjana IAIN Walisongo, 2011), 143.
31 Khazin, *Ilmu Falak Dalam Teori Dan Praktik*, 2004, 91.
32 Jamil, *Ilmu Falak Teori Dan Aplikasi: Hisab Arah Kiblat, Awal Waktu, Dan Awal Bulan* (*Hisab Kontemporer*), 32–33.

terlihat jelas dan bintang-bintang yang terang mulai bisa terlihat.

b. *Nautical twilight*

Nautical twilight merupakan sebutan untuk suatu keadaan ketika posisi Matahari berada di antara -6 derajat hingga -12 derajat di bawah ufuk. Pada saat itu, benda-benda yang berada di luar bentuknya sudah terlihat samar dan bintang-bintang dapat terlihat semua.

c. *Astronomical twilight*

Astronomical twilight merupakan sebutan untuk suatu keadaan ketika posisi Matahari berada di antara -12 derajat hingga -18 derajat di bawah ufuk. Pada saat itu, permukaan Bumi sudah gelap gulita sehingga benda-benda yang berada di luar bentuknya sudah tidak terlihat dan semua bintang baik yang cahayanya kuat maupun yang lemah dapat terlihat. Ketika posisi Matahari berada pada -18 derajat di bawah ufuk, bias cahaya merah telah menghilang dan saat inilah masuknya awal waktu salat Isya.

5. Awal Waktu Salat Subuh

Peristiwa Astronomis sebagai tanda masuknya awal waktu salat Subuh adalah munculnya fajar *sadiq* atau sering dikenal sebagai awal fajar astronomi (*astronomical twilight*). Waktu tersebut ditandai dengan ketampakan cahaya di kaki langit timur menjelang Matahari terbit. Terdapat perbedaan pendapat mengenai kapan munculanya fajar *sadiq* tersebut. Menurut kalender *Rabitah Alam Islami* (Liga Dunia Islam) fajar *sadiq* muncul saat Matahari berada pada -18 derajat di bawah ufuk. Sedangkan kalender Ummur Quro berpatokan kedudukan Matahari pada -19 derajat di bawah ufuk. Sementara Sa'adoeddin Djambek menyebutkan bahwa kemunculan fajar *sadiq* saat posisi Matahari pada -20 derajat di bawah ufuk. Pendapat terakhir ini lah yang digunakan oleh Lembaga Hisab Rukyat Kementerian Agama RI dalam memulai awal waktu salat Subuh. [33]

Ragam Bentuk Jadwal Waktu Salat

Ragam bentuk jadwal waktu salat yang beredar di masyarakat tidak terlepas

33 Nihayatur Rohmah, *Syafaq & Fajar: Verifikasi Dengan Aplikasi Fotometri* (*Tinjauan Syar'i Dan Astronomi*) (Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2012), 2.

dari keragaman metode penentuan waktu salat. Terminologi jadwal waktu salat saat ini telah bergeser dari rukyat (observasi) ke hisab (perhitungan), pergeseran ini disebabkan oleh adanya intepretasi ayat dan Hadits tentang Ilmu Falak. [34] Dewasa ini, kebutuhan dan ketergantungan masyarakat terhadap jadwal waktu salat masih sangat terasa, bahkan dapat dipastikan sebelum melaksanakan ibadah salat sudah tidak ada lagi yang melihat fenomena astronomis matahari. Contoh kecilnya adalah mayoritas masyarakat muslim selalu berpedoman pada jadwal waktu salat atau jadwal *imsakiyah* selama bulan Ramadan. [35]

Secara umum, terdapat dua ragam bentuk jadwal waktu salat, yakni jadwal waktu salat manual dan jadwal waktu salat digital.

1. Jadwal Waktu Salat Manual

   Jadwal waktu salat manual adalah jadwal waktu salat yang disusun untuk kurun waktu satu tahun penuh mulai bulan Januari sampai Desember dan diberlakukan selamanya. Oleh masyarakat umum sering menyebutnya dengan jadwal waktu salat abadi. Jadwal waktu salat ini biasanya disajikan dalam bentuk kertas yang dibingkai rapi dengan dengan interpolasi antara 3 sampai 5 hari dan ditempel di dinding masjid-masjid. [36]

   Hasil penelitian Dahlia Haliah Ma'u dalam disertasinya menyebutkan bahwa jadwal waktu salat manual yang beredar di masyarakat bentuknya beragam, ada yang berbentuk tunggal dan ada yang berbentuk konversi. Jadwal waktu salat tunggal disusun dan diberlakukan hanya untuk satu daerah. Sedangkan jadwal waktu salat konversi disusun di suatu wilayah namun dapat juga diberlakukan untuk wilayah-wilayah lain dengan cara menambah atau mengurangi beberapa menit (konversi). [37]

---

34 Ismail & Husnaini, "Aktualisasi Jadwal Salat Sepanjang Masa Abu Muhammad Isa Mulieng Aceh"; Riza Afrian Mustaqim, "Relevansi Jadwal Waktu Salat Sepanjang Masa," *Jurnal Alwatzikhoebillah : Kajian Islam, Pendidikan, Ekonomi, Humaniora* 6, no. 2 (2020): 22–34. patterns of preparation and accuracy also vary. This type of research uses a qualitative approach with the documentation method as a data collection technique The all-time prayer schedule of Abu Muhammad Isa work compiled in 1984 was very contemporary in his time and included in the type of conversion prayer schedule for the surrounding area and guided by the West Indonesia Time zone 105 ° (GMT + 7

35 Moh Yusuf Faizin, Muhammad Himmatur Riza, and Muhammad Habibur Rahman, "Dinamika Waktu Imsak Pada Jadwal Imsakiyah Ramadan," *Al-Marshad: Jurnal Astronomi Islam Dan Ilmu-Ilmu Berkaitan* 7, no. 2 (2021): 151–161.

36 Nailur Rahmi dan Firdaus, "An Analysist Of Sa'adudin Djambek's Hisab Method About All The Time Of Praying Schedule," *Al-Hilal: Journal of Islamic Astronomy* 2, no. 1 (2020): 15–38.

37 Ma'u, "Jadwal Salat Sepanjang Masa Di Indonesia (Studi Akurasi Dan Batas Perbedaan Lintang

2. Jadwal Waktu Salat Digital

Jadwal waktu salat digital sebenarnya sama dengan jadwal waktu salat manual. Hanya saja tampilannya dalam bentuk digital, baik berbentuk aplikasi maupun *website.* Melihat fenomena yang ada, jadwal waktu salat digital saat ini sudah banyak tertempel di dinding dalam masjid-masjid atau surau-surau sebagai pedoman dalam memulai salat. Bahkan seiring perkembangan teknologi yang semakin pesat, jadwal waktu salat digital ini dirangkum menajdi sebuah aplikasi yang dapat di*instal* di *smartphone.*

Seperti jadwal waktu salat manual, jadwal waktu salat digital juga memiliki banyak ragam. Keragaman ini lebih didominasi oleh kemampuan penyusun dalam memasukkan data-data astronomis ke dalam algoritma berbasis digital. Selain itu bahasa pemrogramannya pun berbeda antara satu dengan yang lain. Sehingga waktu salat yang ditampilkan pada *display* sering tidak sama. Perbedaan yang lain juga timbul karena saat memasukkan data koordinat ada yang secara manual dengan cara memilih daerah-daerah kabupaten atau kota yang sudah diprogram di dalamnya dan ada juga yang sudah secara otomatis terhubung dengan *Global Positioning System* (GPS) sesuai dengan titik koordinat tempat di mana perangkat tersebut berada. Selain itu, penggunaan *ikhtiyat* yang tidak seragam juga menjadi penyebab adanya perbedaan ini.

Bentuk-bentuk jadwal waktu salat digital yang dapat kita temui sangat banyak, misalnya jadwal waktu salat yang tertera di *website,* seperti jadwal waktu salat digital Bimas Islam Kementerian Agama RI[38], jadwal waktu salat abadi al-Habib[39], jadwal waktu salat lembaga Rukyatul Hilal Indonesia[40], jadwal waktu salat Muslim Pro[41] yang markas perhitungannya menggunakan titik koordinat geografis dengan di*input* secara manual melalui pilihan yang ada di dalamnya.

Selain itu ada juga jadwal waktu salat digital yang diprogram me-

Dalam Konversi Jadwal Salat)."

38 Bimas Islam Kemenag RI, "Jadwal Shalat," accessed June 19, 2022, https://bimasislam. kemenag. go. id/jadwalshalat.

39 Habib bin Hilal, "Jadwal Shalat," ALHABIB, accessed June 19, 2022, https://www. al-habib. info/jadwal-shalat/di/Indonesia/.

40 Rukyatul Hilal Indonesia, "Jadwal Shalat," rukyatulhilal. org, accessed June 19, 2022, http://rukyatulhilal. org/jadwalshalat.

41 Prayer Times," muslimpro. com, accessed June 19, 2022, https://www. muslimpro. com/id/prayer-times.

lalui aplikasi yang dapat diunduh dan di*instal* di *smartphone,* seperti jadwal waktu salat yang ada di dalam aplikasi Digital Falak[42], dalam aplikasi tersebut jadwal waktu salatnya disusun berdasarkan titik koordinat tempat di mana *smartphone* itu berada dan jamnya sudah terintegrasi dengan jam atom yang terkoneksi internet. Bahkan sudah dilengkapi dengan suara azan, jadi ketika sudah masuk waktu salat secara otomatis suara azan akan berbunyi.

Ada lagi jadwal waktu salat digital seperti yang tertempel di dinding-dinding masjid, misalnya *Digital Prayer Time* karya Hendro Setyanto. Dalam jadwal waktu salat tersebut, Hendro menggunakan titik koordinat lokal dan sudah menggunakan koreksi tinggi tempat dalam proses perhitungannya. Jam yang digunakan juga sudah terintegrasi dengan koneksi internet. Ada hal berbeda dengan waktu salat digital yang lain, hal yang membedakan terletak pada pencarian data Deklinasi Matahari dan *Equation of Time*. Dalam mencari data *Declination* dan *Equation of time*, jam digital ini menggunakan *Julian Day* atau *Julian Date*, sehingga jam digital ini tingkat keakurasiannya cukup tinggi. [43]

Bentuk-bentuk jadwal waktu salat digital yang lain adalah jadwal waktu salat yang dikontrol menggunakan *arduino* dan ditampilkan pada *Running Text*. Waktu salat secara otomatis bekerja dengan tampilan tanggal dan waktu (jam, menit, detik) yang dimulai dari salat Subuh sampai salat Isya. [44] Ada juga yang merancang jadwal waktu saat digital melalui *Arduino Mega 2560* yang ketika masuk waktu salat bisa langsung

42 Ahmad Tholhah Ma'ruf, "Digital Falak," accessed June 19, 2022, https://play. google. com/store/apps/details?id=com. digital. falak&hl=en&gl=US.

43 Fitriyani & Syaifur Rizal Fahmy, "Program Digital Prayer Time Dalam Penentuan Waktu Salat, "*Ulul Albab: Jurnal Studi Dan Penelitian Hukum Islam* 2, no. 2 (2019): 59–79.

44 Emil Naf'an, "Akurasi Sistem Penjadwalan Sholat Digital Menggunakan Arduino Sebagai Pengendali," *Jurnal Sistim Informasi Dan Teknologi* 1, no. 4 (2019): 81–88. it is necessary to do early identification in which prevent the worse condition of equitments. The method use in this study is roughset method wich consists several stages such as Decision System, Equivalence Class, Discernibility Matrix, DiscernibilityMatrix Modulo D, Reduction, and Generate Rules. From this study, it was found that 14 rules in making decisions for equipments treatment of computer laboratory such as use, repair and replace. Thus, this mrthod is very capable indetermining the detriment level of laboratory equipment","author":[{"dropping-particle":"","family":"Naf'an","given":"Emil","non-dropping-particle":"","parse-names":false,"suffix":""}],"container-title":"Jurnal Sistim Informasi dan Teknologi","id":"ITEM-1","issue":"4","issued":{"date-parts":[["2019"]]},"page":"81-88","title":"Akurasi Sistem Penjadwalan Sholat Digital Menggunakan Arduino Sebagai Pengendali","type":"article-journal","volume":"1","uris":["http://www. mendeley. com/documents/?uuid=c408716b-ad55-4c32-b93d-899038f1f58e"]],"mendeley":{"formattedCitation":"Emil Naf'an, "Akurasi Sistem Penjadwalan Sholat Digital Menggunakan Arduino Sebagai Pengendali," <iJurnal Sistim Informasi Dan Teknologi</i 1, no. 4 (2019

diterima bagi pengguna Telegram. [45]

Perlu diketahui bahwa dalam penyusunan jadwal waktu salat digital akan lebih memiliki akurasi yang tinggi apabila jamnya sudah terintegrasi dengan koneksi internet atau terintegrasi dengan *Global Positioning System* (GPS). Apabila jamnya hanya dikontrol secara manual, maka tingkat akurasinya sangat rendah, bahkan harus sering dikalibrasi supaya jam yang ditampilkan sesuai pada hari itu. [46] Sehingga para penyusun jadwal waktu salat digital agar lebih memperhatikan hal ini supaya jadwal waktu salat yang *publish* memiliki standar akurasi yang ideal untuk bisa dipedomani.

Jadwal Waktu Salat Perspektif Dinamis-Variatif

Jadwal waktu salat disusun sebagai panduan untuk mempermudah umat Muslim dalam melaksanakan salat. Selain posisi geografis tempat, salat lima waktu memerlukan pengetahuan posisi Matahari, karena jadwal waktu salat lima waktu itu merentang dalam satu hari dan menaut dengan fenomena astronomi khususnya pergerakan semu Matahari. Sehingga data astronomis yang diperlukan dalam perhitungan awal waktu salat ini sangat tergantung kepada jadwal pergerakan Matahari.

Seiring berkembangnya ilmu pengetahuan, penentuan awal waktu salat juga semakin akurat dengan berbagai perhitungan yang cermat, mulai dari perhitungan dengan metode *hisab taqribi* sampai *hisab* kontemporer. Karena mengerjakan salat bukan pada waktunya dapat menjadi sebuah pelanggaran terhadap syariat Islam dan mempengaruhi keabsahan ibadah salat seorang Muslim. Hal ini menunjukkan adanya makna spiritual dalam tulisan ini yang menyatakan kekhusyukan seorang Muslim dalam melak-

45 Juhariansyah, Ritzkal, and Ade Hendri Hendrawan, "Design of an Automatic Bell Warning System for Prayer Times in a Net-Centric Computing Lab," *Journal of Robotics and Control* (*JRC*) 1, no. 3 (2020): 92–95. providing convenience in everyday life. Various household appliances and office work tools use electronic devices to ease the works, including bell warning systems for prayer times. The system notifies the people when the times for prayer comes. The warning systems used presently have not operated automatically. The research aimed to design and implement a series of automatic warning bell system for prayer times, that sent a notification to the telegram. It used Arduino Mega 2560 as the data processor. The result found that the tool, equipped with an RTC, a Dfplayer, a loud-speaker, and an Ethernet Shield, worked satisfactorily by sending a notification to the Telegram."},"author":[{"dropping-particle":"","family":"Juharian syah","given":"","non-dropping-particle":"","parse-names":false,"suffix":"", {"dropping-particle":"","family":"Ritzkal","given":"","non-dropping-particle":"","parse-names":false,"suffix":"", {"dropping-particle":"","family":"Hendrawan","given":"Ade Hendri","non-dropping-particle":"","parse-names":false,"suffix":""}],"container-title":"Journal of Robotics and Control (JRC

46 Ismail, "Akurasi Waktu Jam Masjid Di Kota Lhokseumawe," *Jurnal Al-Ijtimaiyyah* 6, no. 1 (2020): 75–90.

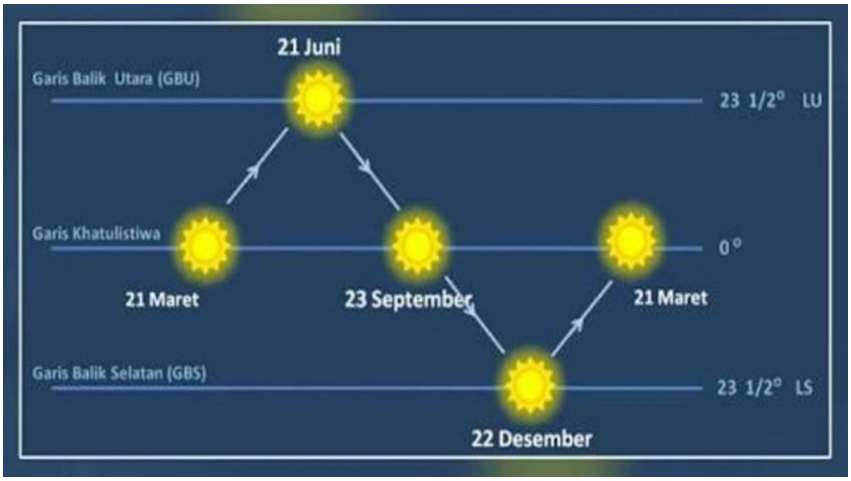
sanakan ibadah salat.

Matahari tidak diam di tempat melainkan bergerak layaknya benda langit lain di angkasa. Dalam bukunya, Slamet Hambali mengelompokkan gerak Matahari menjadi dua gerakan yaitu gerak hakiki Matahari dan gerak semu Matahari. *Pertama,* Gerak hakiki Matahari adalah gerakan Matahari yang sebenarnya dan gerakan ini dapat ditinjau apabila pengamat berada di tempat yang tidak dipengaruhi oleh gerakan apapun. Gerak hakiki Matahari ada dua macam, yaitu: a) Gerak Rotasi atau Daur Matahari, adalah rotasi matahari pada porosnya selama sekitar 27 hari. b) Gerak di antara gugusan Bintang, Matahari bergerak bersama seluruh sistem Tata Surya sebagai sebuah unit mengelilingi pusat Galaksi Bima Sakti. Matahari dan tata surya bergerak menuju Bintang Vega di rasi harpa menjauhi Bintang Sirius di rasi Canis Major. Daerah yang ditinggalkan disebut anti-apeks. [47] Penelitian menunjukkan bahwa matahari bersama sistem tata surya bergerak dengan kecepatan 20 km/detik atau dengan demikian setiap tahun matahari bergerak sekitar 365 x 24 x 60 x 60 x 20 km= + 600 juta km. Satu kali putaran penuh tata surya mengelilingi galaksi berlangsung selama 230 juta tahun atau satu tahun kosmis. [48]

Kedua, Gerak Semu Matahari adalah gerakan yang seolah-olah apabila dilihat dari Bumi, Matahari terlihat seperti bergerak dari timur ke barat dan utara ke selatan. Gerak semu Matahari dibagi menjadi dua: a) Gerak harian (*Diurnal motion*), adalah ketampakan semu gerak angkasa dalam hal ini Matahari, mengelilingi Bumi yang disebabkan gerak rotasi Bumi[49]. b) Gerakan tahunan (*Annual motion*), Matahari bergerak melingkar 360° ke arah timur melintasi lingkaran ekliptika dalam satu tahun. Apabila kita mengamati terbit matahari akan terlihat matahari bergeser ke timur terhadap latar bintang. Pergeseran matahari sebesar satu derajat per hari. Maka kita dapat menghitung 360°/365, 2425 hari = 0° 59' per hari (hampir 1°). [50] Adanya gerak semu Matahari tersebut, posisi Matahari juga tidak tepat pada ekuator langit, yang memiliki selisih kemiringan 23° 27', sehingga setiap hari posisi Matahari selalu berubah dan menyebabkan awal waktu salat tidak sama dengan hari-hari sebelumnya. [51]

47 Slamet Hambali, *Pengantar Ilmu Falak: Menyimak Proses Pembentukan Alam* (Sleman: Bismillah Publisher, 2012), 213.
48 Robbert Ball, *A Primer of Astronomi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911).
49 Hambali, *Pengantar Ilmu Falak: Menyimak Proses Pembentukan Alam*.
50 Ball, *A Primer of Astronomi*.
51 A. Frangky Soleiman, "Penentuan Awal Waktu Salat," *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah* 9, no. 2 (2011): 1–14.

Gambar 1. Gerak Semu Matahari



Adanya gerak semu Matahari tersebut, menghasilkan sebuah data Matahari yang digunakan dalam perhitungan awal waktu salat. Data tersebut adalah Deklinasi Matahari dan *equation of time*. Deklinasi Matahari merupakan jarak dari suatu benda langit ke ekuator langit diukur melalui lingkaran waktu (lingkaran deklinasi) dan dihitung dengan derajat, menit dan detik. [52] Sedangkan *equation of time* atau perata waktu ini merupakan selisih waktu antara waktu hakiki dengan waktu Matahari rata-rata (pertengahan). Waktu hakiki tersebut berdasarkan pada rotasi bumi yang tidak selalu 24 jam, tetapi waktu yang kita pakai menggunakan waktu rata-rata (pertengahan), sehingga perlu adanya penyesuaian waktu. Selisih tersebut disebakan oleh garis edar Bumi mengelilingi Matahari yang berbentuk elips. Suatu saat Bumi berada pada posisi terdekat dengan Matahari (*perihelium*) dan pada saat yang lain Bumi jauh dengan Matahari (*aphelium*), sehingga nilai *equation of time* setiap harinya dinamis. [53]

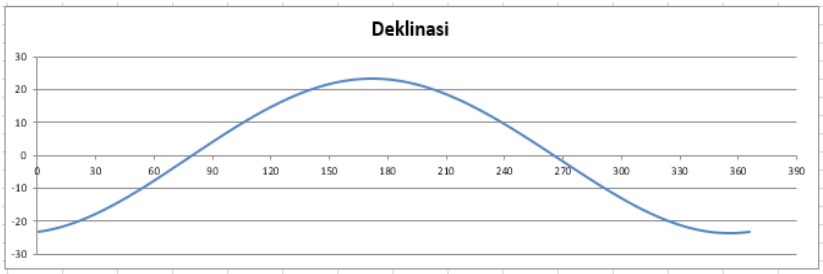
Data deklinasi Matahari dan *equation of time* dapat diambil dari tabel astronomi yang berisi nilai periodik pergerakan Matahari, di antaranya menggunakan *Rubu' al-mujayab*, tabel astronomi Ulugh Beigh, Ephemeris Hisab Rukyat Kementrian Agama RI, kitab-kitab klasik, *The Astronomical Almanac, The Nautical Almanac*, *Astronomical Tables Of The Sun, Moon and Planets* karya Jean Meeus, *Tables Of Motion of The Earth* karya New Comb

52 Sayuthi Ali, *Ilmu Falak I* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), 11. especially within recurrent neural network (RNN

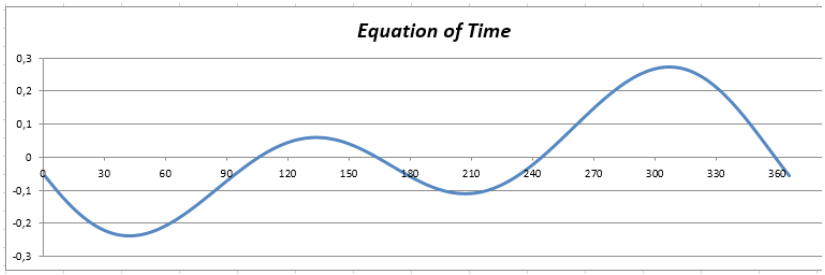
53 Khazin, *Ilmu Falak Dalam Teori Dan Praktik*, 69.

dan *softwere* Winhisab Kementerian Agama RI. [54] Selain itu juga dapat dihitung menggunakan rumus perhitungan kontemporer yang tertuang dalam buku *Astronomical Algorithms* karya Jean Meeus. [55] Namun dalam hal ini penulis menggunakan buku Ephemeris Hisab Rukyat Kementerian Agama RI tahun 2022[56] dan *softwere* Winhisab Kementerian Agama RI untuk mencari data deklinasi Matahari dan *equation of time* pada tahun yang lampau dan akan datang. Sedangkan untuk mempermudah membuat grafik, penulis menggunakan algoritma jean mesuss dan algoritma perhitungan waktu salat yang kemudian diolah dalam bentuk excel.

Berikut ini contoh perubahan nilai deklinasi Matahari dan *equation of time* mulai 1 Januari – 31 Desember 2023 dengan menggunakan algoritma Jean Meuss:



Grafik 1. Grafik Deklinasi Matahari Tahun 2023



Grafik 2. Grafik *Equation of Time* Tahun 2023

Keterangan grafik di atas bahwa pada grafik 1 dan 2 terdapat angka

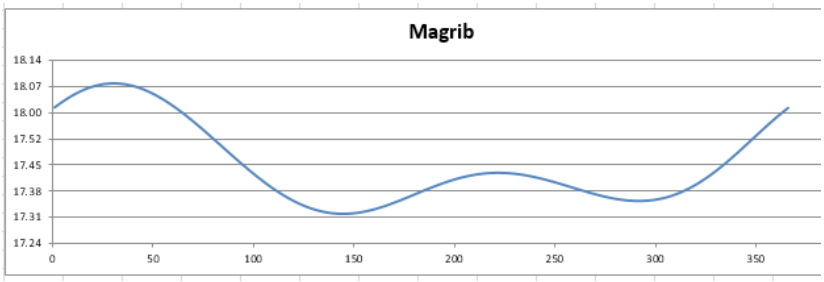
54 MocH.R. iza Fahmi, "Studi Komparasi Jadwal Salat Sepanjang Masa H. Abdurrani Mahmud Dengan Hisab Kontemporer," *Jurnal Bimas Islam* 10, no. 3 (2017): 565–590.

55 Jean Meeus, *Astronomical Algorithms*, Second Edt (Virginia: Willmann-Bell, Inc., 1998).

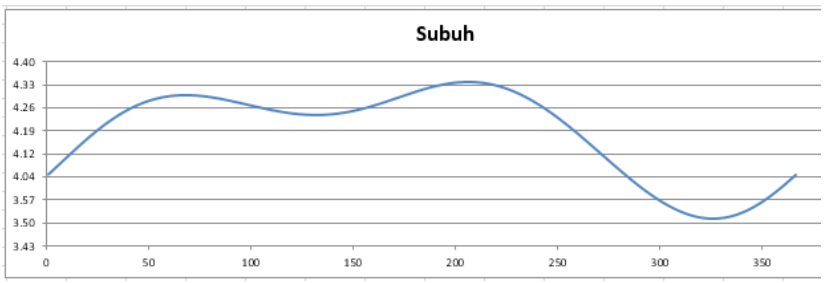
56 Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI, *Ephemeris 2022* (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI, 2021).

yang membentang secara horizontal antara 0 sampai 360 itu merupakan jumlah hari dalam satu tahun dengan interval 30 hari. Sedangkan pada grafik 1, angka yang berada di sebelah kiri secara vertikal antara -30 sampai 30 itu merupakan rentang nilai deklinasi Matahari setiap tahun. Sementara pada grafik 2, angka yang berada di sebelah kiri secara vertikal antara -0, 3 sampai 0, 3 itu merupakan rentang nilai *equation of time* setiap tahun. Dengan kedua grafik di atas, terlihat bahwa nilai deklinasi Matahari dan *equation of time* mengalami perubahan setiap hari. Akibat dari perubahan tersebut, awal waktu salat setiap harinya juga berubah. Sebagai contoh, disajikan perubahan awal waktu salat Magrib dan Subuh dalam bentuk grafik untuk kota Semarang selama tahun 2023. Penulis mengambil contoh awal waktu salat Magrib dan Subuh karena kedua waktu ini dijadikan sebagai penanda waktu berbuka dan memulai puasa.

Grafik 3. Grafik Awal Waktu Salat Magrib Tahun 2023



Grafik 4. Grafik Awal Waktu Salat Subuh Tahun 2023



Melihat grafik perubahan awal waktu salat Magrib dan Subuh setiap harinya bersifat dinamis-variatif. Artinya, setiap hari waktu salat selalu berubah dan perubahannya bervariasi, tanggal 1 Januari 2023 misalnya, waktu salat Magrib terjadi pukul 18. 00 WIB, kemudian grafiknya naik sam-

pai pada titik teratas tanggal 3 Februari 2023 yang terjadi pukul 18. 08 WIB. Setelah itu grafiknya mulai menurun sampai pada titik terendah tanggal 5 Juni 2023 yang mana waktu salat Magrib terjadi pukul 17. 32 WIB. Selanjtnya grafik mulai naik lagi namun tidak terlalu signifikan sampai pada 21 Agustus 2023 yang terjadi pukul 17. 43 WIB. Kemudian grafiknya menurun lagi dengan penurunan tidak signifikan sampai pada tanggal 25 Oktober 2023. Setelah itu terlihat grafik mulai naik lagi sampai pada tanggal 31 Desember 2023 dengan waktu salat Magrib terjadi pukul 18. 01 WIB.

Begitu juga dengan awal waktu subuh, tanggal 1 Januari 2023 terjadi pukul 4. 05 WIB, kemudian grafiknya naik sampai pada tanggal 15 Maret 2023 yang mana waktu salat subuh terjadi pukul 04. 30 WIB. Kemudian terlihat grafiknya mulai menurun namun penurunannya tidak terlalu signifikan sampai tanggal 27 Mei 2023 dengan awal waktu subuh pukul 04. 24 WIB. Setelah itu grafiknya naik lagi sampai pada titik teratas yang bertepatan tanggal 1 Agustus 2023 pukul 04. 34 WIB untuk awal waktu Subuhnya. Selanjutnya grafik menurun tajam sampai pada titik terendah yang terjadi tanggal 26 November 2023 dengan awal waktu salat Subuh pukul 04. 51 WIB. Terakhir grafik naik kembali sampai tanggal 31 Desember 2023 dengan awal waktu salat Subuh terjadi pukul 04. 05 WIB.

Kedua grafik tersebut membantah sekagilus menjadi bahan untuk memahamkan masyarakat yang masih menggap bahwa waktu salat bersifat statis-pasif. Artinya, setiap hari waktu salat selalu terjadi pada waktu yang sama dan tidak berubah. Apabila seseorang menganggap bahwa awal waktu salat Magrib selalu terjadi pukul 18. 00 WIB, maka pada tanggal 1 Januari sampai 3 Maret salat Maghrib dan puasanya tidak sah. Karena pada tanggal tersebut, awal waktu salat Magrib baru terjadi antara pukul 18. 01 – 18. 08 WIB. Begitu pula seseorang yang menganggap bahwa awal waktu salat Subuh selalu terjadi pukul 04. 30 WIB, maka pada tanggal 29 Juni sampai 17 Agustus 2022 salat Subuhnya tidak sah. Karena pada tanggal tersebut awal waktu salat Subuhnya baru terjadi antara pukul 04. 31 – 04. 34 WIB.

Persoalan yang terjadi adalah masih banyak beredar jadwal waktu salat abadi atau sepanjang masa atau selama-lamanya di tengah-tengah masyarakat. Jadwal ini biasanya tertempel di masjid-masjid, baik masjid yang berada di kampung maupun masjid yang berada di tengah perkotaan. Beberapa contoh sudah dijelaskan dalam latar pendahuluan di atas, seperti jadwal waktu salat untuk selama-lamanya hasil perhitungan Arius Syaikhi Payakumbuh yang sudah diprogam ke jam digital yang tertempel di masjid Al-Wasi'i Kampus Universitas Lampung, masjid Al-Furqon Kota Bandar

Lampung dan masjid Agung Istiqlal Bandarjaya Lapung Tengah. [57]

Selain itu, jadwal waktu salat sepanjang masa yang dibuat oleh H. Abdurrani Mahmud sekitar tahun 1970. Jadwal ini masih digunakan sampai sekarang oleh pengurus-pengurus masjid dan surau di kota Pontianak dan masyarakat Kalimantan Barat. [58] Ada lagi jadwal waktu sembahyang untuk selama-lamanya yang juga masih diberlakukan hingga saat ini sebagai pedoman waktu salat bagi masyarakat Aceh Utara dan sekitarnya. Jadwal ini disusun oleh Abu Muhammad Isa Mulieng pada sekitar tahun 1984. [59]

Ada lagi jadwal waktu salat abadi yang tertempel di dinding Masjid Agung Kendal sebagai acuan masuknya awal waktu salat. Selain itu, jadwal waktu salat abadi yang diterbitkan oleh Dewan Masjid Indonesia (DMI) kabupaten Batang pada tahun 2016 yang telah menyebar luas ke seluruh masjid di wilayah kabupaten Batang, salah satunya masyarakat desa Pranten kecamatan Bawang kabupaten Batang[60] dan jadwal waktu salat abadi yang tertempel di salah satu rumah masyarakat desa Harjosari Lor kecamatan Adiwerna kabupaten Tegal, yakni rumah bapak Abdul Ghufron. [61]

Jadwal waktu salat abadi atau sepanjang masa atau selama-lamanya yang disusun, semuanya menggunakan data deklinasi Matahari dan *equation of time* rata-rata. Padahal kita tahu bahwa posisi Matahari pergerakannya dinamis dan menghasilkan data yang variatif. Artinya, data Matahari tanggal 16 Maret 2022 tidak sama dengan data Matahari tanggal 16 Maret 2023. Apalagi kalau masuk tahun kabisat, secara otomatis data Matahari setelah bulan Februari akan mundur 1 hari, yang semestinya tanggal 16 Maret 2024 menjadi tanggal 17 Maret 2024. Bahkan jadwal waktu salat ini oleh mereka digunakan sampai puluhan tahun mendatang. Meskipun perbedaannya tidak terlalu signifikan, namun tetap dikatakan berbeda dan dapat mempengaruhi keabsahan ibadah salatnya.

Sebagai ilustrasi, di bawah ini dicantumkan grafik perubahan awal

57 Jayusman, "Jadwal Waktu Salat Abadi," *Jurnal Khatulistiwa* 3, no. 1 (2013): 51–70; Ahmad Fauzan Najmi, "Studi Analisis Terhadap Jadwal Waktu Salat Abadi Di Lampung" (UIN Walisongo Semarang, 2019), 48-49.

58 MocH.R. iza Fahmi, "Studi Komparasi Jadwal Salat Sepanjang Masa H. Abdurrani Mahmud Dengan Hisab Kontemporer," *Jurnal Bimas Islam* 10, no. 3 (2017): 565–590.

59 Ismail & Husnaini, "Aktualisasi Jadwal Salat Sepanjang Masa Abu Muhammad Isa Mulieng Aceh."

60 Hafidhin, "Studi Analisis Keakuratan Jadwal Waktu Shalat Abadi Terbitan Dewan Masjid Indoo nesia (DMI) Kabupaten Batang Untuk Desa Pranten Kecamatan Bawang Kabupaten Batang," 81.

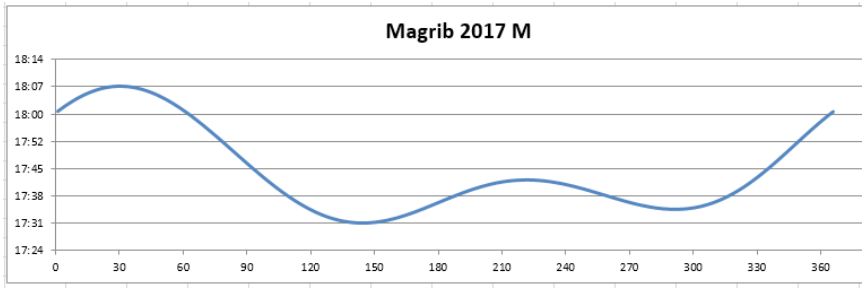
61 Wawancara via telefon WA dengan bapak Abdul Ghufron pada hari Senin, 8 Agustus 2022 pukul 12. 25 WIB.

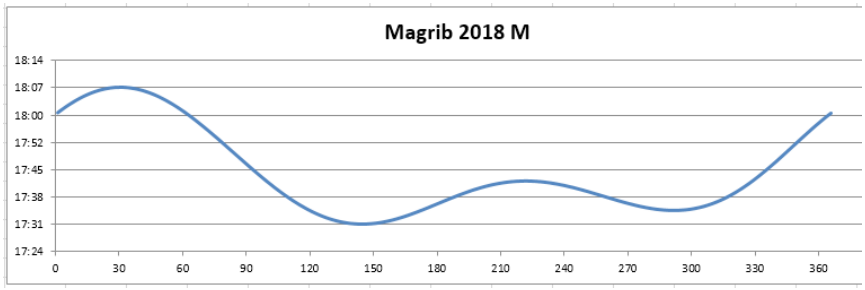
waktu salat Magrib untuk kota Semarang pada beberapa tahun dengan siklus 4 tahunan ke belakang dan siklus 4 tahunan ke depan dari tahun 2023 M, yakni tahun 2017 M, 2018 M, 2019 M, 2020 M, 2025 M, 2026 M, 2027 M dan 2028 M. Data koordinat kota Semarang yang penulis gunakan yakni data koordinat sosial religius Masjid Agung Jawa Tengah, dengan lintang tempat -06° 59' 0, 71" lintang selatan (LS), bujur tempat 110° 26' 43, 02" bujur timur (BT) dan tinggi tempat 5 meter di atas permukaan laut (MDPL). Adapun untuk *ihtiyat* penulis menggunakan pendapat Slamet Hambali:[62]

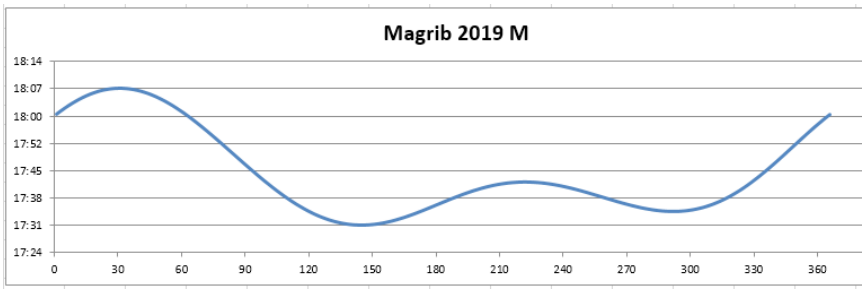
1. Zuhur, untuk detik berapapun dibulatkan menjadi 1 menit, kemudian ditambah 3 menit.
2. Asar, untuk detik berapapun dibulatkan menjadi 1 menit, kemudian ditambah 2 menit.
3. Magrib, untuk detik berapapun dibulatkan menjadi 1 menit, kemudian ditambah 2 menit.
4. Isya, untuk detik berapapun dibulatkan menjadi 1 menit, kemudian ditambah 2 menit.
5. Subuh, untuk detik berapapun dibulatkan menjadi 1 menit, kemudian ditambah 2 menit.
6. Imsak, Subuh sudah menggunakan ikhtiyat dikurangi 10 menit.
7. Terbit, untuk detik berapapun dibuang, kemudian dikurangi 2 menit.
8. Duha, untuk detik berapapun dibulatkan menjadi 1 menit, kemudian ditambah 2 menit.

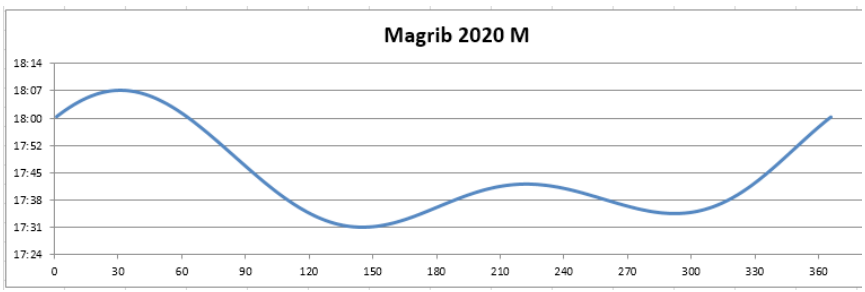
Selanjutnya data deklinasi Matahari dan *equation of time* penulis dapatkan dari algoritma Jean Meuss yang tertuang dalam buku *Astronomical Algorithms* yang kemudian diolah dengan algoritma awal waktu salat dalam bentuk excel. Penulis memberikan sampel awal waktu Magrib karena berkaitan erat dengan waktu berbuka puasa, sehingga dengan diketahuinya perubahan awal waktu salat Magrib ini, masyarakat lebih berhatihati dalam menggunakan jadwal waktu salat. Adapun grafik perubahan awal waktu salat Magrib sebagai berikut:

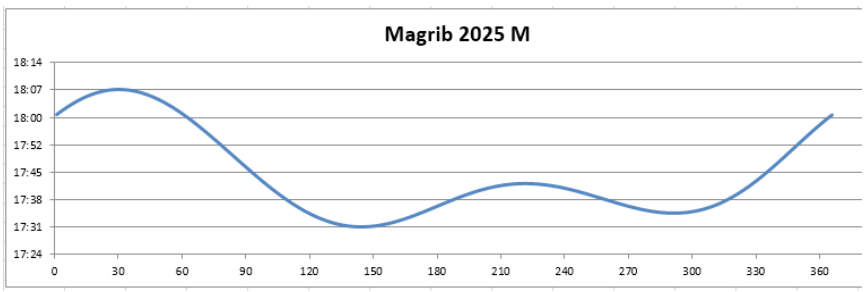
62 Slamet Hambali, "Imsakiyah Ramadan 1442 H/2021 M," in *Lokakarya Imsakiyah Ramadan 1442 H. /2021 M. Diselenggarakan Oleh UIN Walisongo Semarang, Senin Kliwon, 1 Sya'ban 1442 H./15 Maret 2021 M* (Semarang, 2021), 2–3.

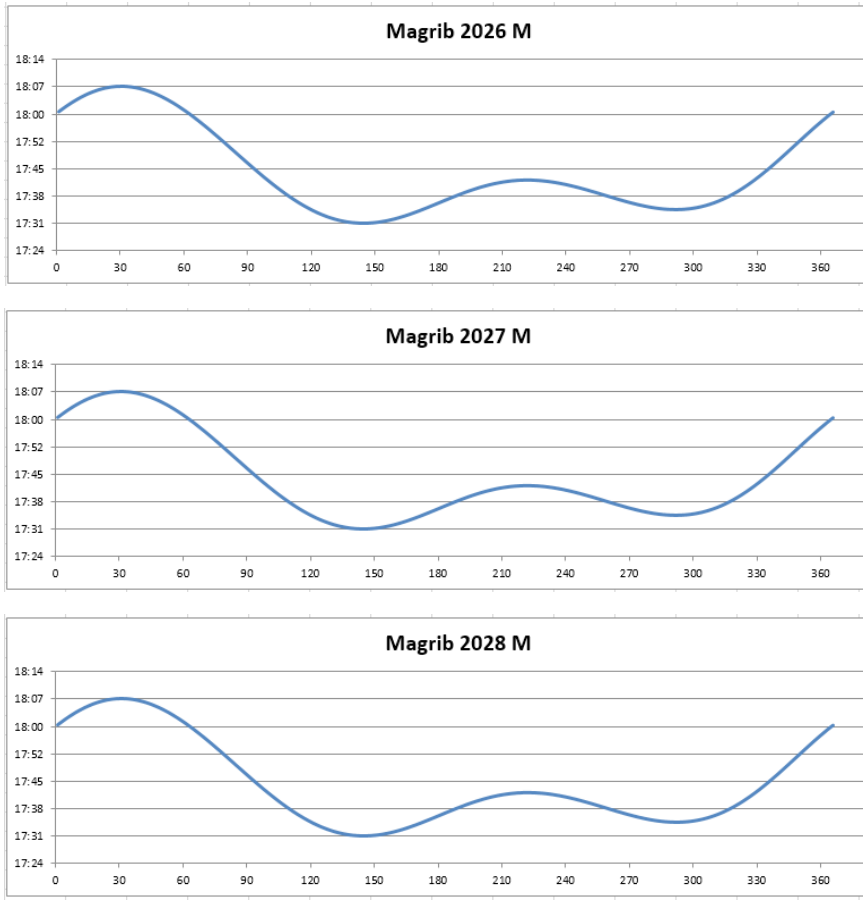

Magrib 2017 M
18:14
18:07
18:00
17:52
17:45
17:38
17:31
17:24
0 30 60 90 120 150 180 210 240 270 300 330 360


Magrib 2018 M
18:14
18:07
18:00
17:52
17:45
17:38
17:31
17:24
0 30 60 90 120 150 180 210 240 270 300 330 360


Magrib 2019 M
18:14
18:07
18:00
17:52
17:45
17:38
17:31
17:24
0 30 60 90 120 150 180 210 240 270 300 330 360


Magrib 2020 M
18:14
18:07
18:00
17:52
17:45
17:38
17:31
17:24
0 30 60 90 120 150 180 210 240 270 300 330 360


Magrib 2025 M
18:14
18:07
18:00
17:52
17:45
17:38
17:31
17:24
0 30 60 90 120 150 180 210 240 270 300 330 360



Grafik 3. Grafik Perubahan Awal Waktu Magrib Kota Semarang Tahun 2017 M, 2018 M, 2019 M, 2020 M, 2025 M, 2026 M, 2027 M dan 2028 M

Keterangan grafik di atas bahwa pada terdapat angka yang membentang secara horizontal antara 0 sampai 360 itu merupakan jumlah hari dalam satu tahun dengan interval 30 hari. Sedangkan angka yang berada di sebelah kiri secara vertikal antara 17. 24 sampai 18. 14 itu merupakan rentang waktu salat Magrib setiap tahun. Berdasarkan grafik di atas, awal waktu salat magrib tidak selalu sama pada tiap tahunnya. Nilai perubahan tersebut terlihat lebih detail pada tabel di bawah ini.

Tanggal/Tahun	2017	2018	2019	2020	2025	2026	2027	2028
1 Januari	18. 00	18. 00	18. 00	18. 00	18. 00	18. 00	18. 00	18. 00
15 Januari	18. 05	18. 05	18. 05	18. 05	18. 05	18. 05	18. 05	18. 05
1 Februari	18. 07	18. 07	18. 07	18. 07	18. 07	18. 07	18. 07	18. 07

15 Februari	18. 05	18. 05	18. 05	18. 05	18. 05	18. 05	18. 05	18. 05
1 Maret	18. 00	18. 01	18. 01	18. 00	18. 00	18. 01	18. 01	18. 00
15 Maret	17. 54	17. 54	17. 55	17. 54	17. 54	17. 54	17. 55	17. 54
1 April	17. 46	17. 46	17. 46	17. 46	17. 46	17. 46	17. 46	17. 46
15 April	17. 40	17. 40	17. 40	17. 40	17. 40	17. 40	17. 40	17. 39
1 Mei	17. 34	17. 34	17. 34	17. 34	17. 34	17. 34	17. 34	17. 34
15 Mei	17. 31	17. 31	17. 31	17. 31	17. 31	17. 31	17. 31	17. 31
1 Juni	17. 31	17. 31	17. 31	17. 31	17. 31	17. 31	17. 31	17. 31
15 Juni	17. 33	17. 33	17. 33	17. 33	17. 33	17. 33	17. 33	17. 33
1 Juli	17. 37	17. 37	17. 36	17. 37	17. 37	17. 37	17. 37	17. 37
15 Juli	17. 40	17. 40	17. 39	17. 40	17. 40	17. 40	17. 40	17. 40
1 Agustus	17. 42	17. 42	17. 42	17. 42	17. 42	17. 42	17. 42	17. 42
15 Agustus	17. 42	17. 42	17. 42	17. 42	17. 42	17. 42	17. 42	17. 42
1 September	17. 40	17. 40	17. 40	17. 40	17. 40	17. 40	17. 40	17. 40
15 September	17. 38	17. 38	17. 38	17. 38	17. 38	17. 38	17. 38	17. 38
1 Oktober	17. 36	17. 36	17. 36	17. 36	17. 36	17. 36	17. 36	17. 36
15 Oktober	17. 34	17. 34	17. 34	17. 34	17. 34	17. 34	17. 34	17. 34
1 November	17. 35	17. 35	17. 35	17. 35	17. 35	17. 35	17. 35	17. 35
15 November	17. 39	17. 38	17. 38	17. 39	17. 39	17. 38	17. 38	17. 39
1 Desember	17. 45	17. 45	17. 45	17. 45	17. 45	17. 45	17. 45	17. 45
15 Desember	17. 52	17. 52	17. 52	17. 52	17. 52	17. 52	17. 52	17. 52

Tabel 1. Perubahan Awal Waktu Salat Magrib Tahun 2017 M, 2018 M, 2019 M, 2020 M, 2025 M, 2026 M, 2027 M dan 2028 M

Melihat tabel di atas dapat diambil kesimpulan bahwa apabila mengambil sampel tanggal 1 dan 15 pada setiap bulannya, awal waktu salat Magrib relatif mengalami perubahan dari tahun ke tahun. Perubahan awal waktu Magrib dengan siklus 4 tahunan sebelum tahun 2022 M terjadi pada tanggal 1 Maret 2018 M, 1 Maret 2020 M,, 15 Maret 2019, 15 Maret 2020 M, 1 Juli 2019 M, 1 Juli 2020 M, 15 Juli 2019 M, 15 Juli 2020 M, 15 November 2018 M dan 15 November 2020 M. Sedangkan pada siklus 4 tahunan setelah tahun 2022 M, perubahan awal waktu Magrib terjadi pada tanggal 1 Maret 2026 M, 1 Maret 2028 M, 15 Maret 2027, 15 Maret 2028, 15 April 2028, 15 November 2026 M dan 15 November 2028 M. Efek perubahan awal waktu salat pertahun mungkin tidak berpengaruh secara signifikan, karena hanya selisih 0 sampai 1 menit. Perubahan terlihat signifikan sampai beberapa menit terjadi setelah puluhan hingga ratusan tahun. Meskipun dalam tabel tersebut

perubahannya tidak signifikan, namun tetap dikatakan berubah.

Perubahan ini disebabkan oleh gerak semu Matahari akibat rotasi dan revolusi Bumi. Karena awal waktu salat acuan utamanya adalah posisi Matahari, sehingga ketika posisi Matahari berubah, data Matahari yang meliputi deklinasi Marahari dan *equation of time* juga berubah yang berimplikasi pada perubahan awal waktu salat. Meskipun penulis mengambil sampel awal waktu salat Magrib, bukan berarti awal waktu salat yang lain (Zuhur, Asar, Isya dan Subuh) tidak mengalami perubahan. Sejatinya waktu-waktu salat tersebut juga mengalami perubahan seperti yang terjadi pada awal waktu Magrib.

Perubahan yang terlihat dalam beberapa grafik dan tabel tersebut dapat dijadikan sebagai pemahaman bagi masyarakat yang masih menggunakan jadwal waktu salat abadi. Kendati mengunakan kata abadi sebenarnya tidak lah abadi, karena jadwal waktu salat tersebut kebenarannya bukan bersifat statis-pasif melainkan bersifat dinamis-variatif. Artinya, awal waktu salat pada suatu tahun tidak selalu sama dengan tahun-tahun berikutnya dan perubahannya pun bervariasi.

Jadwal waktu salat akan lebih efektif dan akurat apabila dibuat setiap tahun, dengan menggunakan data astronomis terbaru dan menggunakan titik koordinat geografis masing-masing daerah. Karena apabila hanya dihitung menggunakan acuan koreksi daerah dengan cara menambahkan atau mengurangkan waktu salatnya dalam satuan menit, maka jadwal waktu salat tersebut akan tidak akurat. Selain itu Jadwal waktu salat selayaknya dikeluarkan oleh pihak yang berwenang, dalam hal ini lembaga resmi atau individu yang ahli dalam Ilmu Falak. [63] Hal lain yang harus diperhatikan adalah penulisan tanggal sebaiknya ditulis secara utuh, tidak kemudian hanya ditulis dengan interval waktu 3-5 hari. Aspek keakurasian harus lebih diutamakan daripada hanya mengutakan aspek efisiensi ukuran kertas. Beberapa hal tersebut menunjukkan adanya makna spiritual yang menyatakan kekhusyukan seorang Muslim dalam melaksanakan ibadah salat.

63 Arwin Juli Rakhmadi Butar-Butar, "KAJIAN ILMU FALAK DI INDONESIA: Kontribusi Syaikh Hasan Maksum Dalam Bidang Ilmu Falak," *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies* 1, no. 1 (2017): 113–134.

Conclusion

Setiap hari waktu salat selalu mengalami perubahan. Apabila seseorang menganggap bahwa awal waktu salat Magrib selalu terjadi pukul 18. 00 WIB, maka pada tanggal 1 Januari sampai 3 Maret 2023 salat Maghrib dan puasanya tidak sah. Karena pada tanggal tersebut, awal waktu salat Magrib baru terjadi antara pukul 18. 01 – 18. 08 WIB. Begitu pula seseorang yang menganggap bahwa awal waktu salat Subuh selalu terjadi pukul 04. 30 WIB, maka pada tanggal 29 Juni sampai 17 Agustus 2023 salat Subuhnya tidak sah. Karena pada tanggal tersebut awal waktu salat Subuhnya baru terjadi antara pukul 04. 31 – 04. 34 WIB. Ini berlaku bagi orang yang selalu melaksanakan salat pada awal waktu.

Setiap tahun awal waktu salat juga selalu mengalami perubahan. Perubahan pada beberapa tahun dengan siklus 4 tahunan sebelum dan sesudah tahun 2023 yang terlihat dalam beberapa grafik dan tabel pembahasan dapat dijadikan sebagai pemahaman bagi masyarakat yang masih menggunakan jadwal waktu salat abadi. Efek perubahan awal waktu salat pertahun mungkin tidak berpengaruh secara signifikan, karena hanya selisih 0 sampai 1 menit. Perubahan terlihat signifikan sampai beberapa menit terjadi setelah puluhan hingga ratusan tahun. Meskipun dalam tabel tersebut perubahannya tidak signifikan, namun tetap dikatakan berubah. Kendati mengunakan kata abadi sebenarnya tidak lah abadi, karena jadwal waktu salat tersebut kebenarannya bukan bersifat statis-pasif melainkan bersifat dinamis-variatif. Artinya, awal waktu salat pada suatu tahun tidak selalu sama dengan tahun-tahun berikutnya dan perubahannya pun bervariasi.

Bibliography

Buku

Abbas, Ibnu. *Tafsir Ibnu Abbas, Terj. Ali Bin Abi Thalhah*. Jakarta: Pustaka Azzam, n.d.

Al-Jazairī, Abdurrahman. *Al-Fiqh 'Alā Al-Mazahib Al-Arba'Ah*. 1st ed. Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003.

Al-Naisabury, Imam Abi al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairy. *Shahih Muslim*. Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, n.d.

Al-Suyuthi, Al-Hafiz Jalal al-Din. *Sunan Al-Nasa'i Bi Syarhi Al-Hafidz Jalalu Al-Din Al-Suyuthi Wa Hasyiyatu Al-Imam Al-Sindi*, Juz 1. Halab: Maktab al-Mathbu'at al-Islamiyyah, n.d.

Al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. *Tafsir Al-Thabari*, Jilid 4 & 5. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994.

Ali, Sayuthi. *Ilmu Falak I*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.

An-Nawawi, Muhyiddin Yahya bin Syaraf. *Shahih Muslim Bi Syarhi An-Nawawi*, Jilid 5. Muassasah Qarthabah, 1994.

Az-Zuḥailī, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*. 1st ed. Damaskus: Dar al-Fikr, 1985.

Ball, Robbert. *A Primer of Astronomi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

———. *Pengantar Ilmu Falak Teori Dan Praktik*. Medan: LPPM UISU, 2016.

Departemen Agama RI. *Pedoman Penentuan Jadwal Waktu Shalat Sepanjang Masa*. Jakarta: Departemen Agama RI, 1994.

Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI. *Ephemeris 2022*. Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI, 2021.

Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah. *Almanak Hisab Rukyat*. Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kemenag RI, 2010.

Djamaluddin, Thomas. *Menggagas Fiqih Astronomi: Telaah Hisab-Rukyat Dan Pencarian Solusi Perbedaan Hari Raya*. Bandung: Kaki Langit, 2005.

Hambali, Slamet. "Aplikasi Astronomi Modern Dalam Kitab As-Shalat Karya Abdul Hakim." Semarang, 2012.

———. *Ilmu Falak I: Penentuan Awal Waktu Salat Dan Arah Kiblat Seluruh Dunia*. Semarang: Program Pasca Sarjana IAIN Walisongo, 2011.

———. *Pengantar Ilmu Falak: Menyimak Proses Pembentukan Alam*. Sleman: Bismillah Publisher, 2012.

Izzuddin, Ahmad. *Ilmu Falak Praktis*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012.

Jamil, A. *Ilmu Falak Teori Dan Aplikasi: Hisab Arah Kiblat, Awal Waktu, Dan Awal Bulan* (*Hisab Kontemporer*). Jakarta: Amzah, 2020.

Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an Dan Tafsirnya Jilid 4*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012.

———. *Al-Qur'an Dan Tafsirnya Jilid 5*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012.

———. *Al-Qur'an Dan Tafsirnya Jilid 6*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012.

Khazin, Muhyiddin. *Ilmu Falak Dalam Teori Dan Praktik*. Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004.

———. *Ilmu Falak Dalam Teori Dan Praktik*. Yogyakarta: Buana Pustaka, 2007.

Kuswarno, Engkus. *Metodologi Penelitian Komunikasi : Fenomenologi, Konsepsi, Pedoman, Dan Contoh Penelitiannya*. Bandung: Widya Padjadjaran, 2009.

Meeus, Jean. *Astronomical Algorithms*. Second Edt. Virginia: Willmann-Bell, Inc., 1998.

Musonnif, Ahmad. *Ilmu Falak*. Yogyakarta: Teras, 2011.

Nawawi, Imam. *Raudlatul Al-Ṭālibīn Wa 'Umdatu Al-Muftīn*. 1st ed. Beirut: Maktab al-Islami, 1991.

Pulo, Teungku Mustafa Muhammad Isa. *Fiqih Falakiyah*. Yogyakarta: Deepublish, 2016.

Rohmah, Nihayatur. *Syafaq & Fajar: Verifikasi Dengan Aplikasi Fotometri* (*Tinjauan Syar'i Dan Astronomi*). Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2012.

Karya Ilmiah

Azhari, Susiknan. "Tracing the Concept of Fajr in the Islam Mosaic and Modern Science." *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 1 (2018): 219–232.

Butar-Butar, Arwin Juli Rakhmadi. "KAJIAN ILMU FALAK DI INDONESIA: Kontribusi Syaikh Hasan Maksum Dalam Bidang Ilmu Falak." *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies* 1, no. 1 (2017): 113–134.

Muhammad, Encep Abdul Rojak, Amrullah Hayatudin, Yunus. "Koreksi Ketinggian Tempat Terhadap Fikih Waktu Salat: Analisis Jadwal Waktu Sholat Kota Bandung." *Al-Ahkam* 27, no. 2 (2017): 241–266.

Fahmi, MocH.R. iza. "Studi Komparasi Jadwal Salat Sepanjang Masa H. Ab-

durrani Mahmud Dengan Hisab Kontemporer." *Jurnal Bimas Islam* 10, no. 3 (2017): 565–590.

Fahmy, Fitriyani & Syaifur Rizal. "Program Digital Prayer Time Dalam Penentuan Waktu Salat." *Ulul Albab: Jurnal Studi Dan Penelitian Hukum Islam* 2, no. 2 (2019): 59–79.

Rahman, Moh Yusuf Faizin, Muhammad Himmatur Riza, and Muhammad Habibur. "Dinamika Waktu Imsak Pada Jadwal Imsakiyah Ramadan." *Al-Marshad: Jurnal Astronomi Islam Dan Ilmu-Ilmu Berkaitan* 7, no. 2 (2021): 151–161.

Firdaus, Nailur Rahmi dan. "An Analysist Of Sa'adudin Djambek's Hisab Method About All The Time Of Praying Schedule." *Al-Hilal: Journal of Islamic Astronomy* 2, no. 1 (2020): 15–38.

Fitriyanti, Vivit. "Penerapan Ilmu Astronomi Dalam Upaya Unifikasi Kalender Hijriyah Di Indonesia." In *Annual International Conference On Islamic Studies* (*AICIS XII*), 2125–2148, 2012.

Hafidhin, Nur. "Studi Analisis Keakuratan Jadwal Waktu Shalat Abadi Terbitan Dewan Masjid Indonesia (DMI) Kabupaten Batang Untuk Desa Pranten Kecamatan Bawang Kabupaten Batang." Skripsi, UIN Walisongo Semarang, 2021.

Hambali, Slamet, "Imsakiyah Ramadan 1442 H/2021 M," in *Lokakarya Imsakiyah Ramadan 1442 H. /2021 M. Diselenggarakan Oleh UIN Walisongo Semarang, Senin Kliwon, 1 Sya'ban 1442 H.,/15 Maret 2021 M*. Semarang, 2021.

Ismail. "Akurasi Waktu Jam Masjid Di Kota Lhokseumawe." *Jurnal Al-Ijtimaiyyah* 6, no. 1 (2020): 75–90.

———. "Dinamika Jadwal Waktu Salat Di Indonesia." Disertasi, UIN Walisongo Semarang, 2021.

Ismail & Husnaini. "Aktualisasi Jadwal Salat Sepanjang Masa Abu Muhammad Isa Mulieng Aceh." *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman* 10, no. 1 (2021): 93–110.

Jayusman. "Jadwal Waktu Salat Abadi." *Jurnal Khatulistiwa* 3, no. 1 (2013): 51–70.

Juhariansyah, Ritzkal, and Ade Hendri Hendrawan. "Design of an Automatic Bell Warning System for Prayer Times in a Net-Centric Computing Lab." *Journal of Robotics and Control* (*JRC*) 1, no. 3 (2020): 92–95.

Ma'u, Dahlia Haliah. "Jadwal Salat Sepanjang Masa Di Indonesia (Studi Akurasi Dan Batas Perbedaan Lintang Dalam Konversi Jadwal Salat)."

Disertasi, IAIN Walisongo, 2013.

———. "Waktu Salat: Pemaknaan Syar'i Ke Dalam Kaidah Astronomi." *Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 14, no. 2 (2015): 269–285.

Naf'an, Emil. "Akurasi Sistem Penjadwalan Sholat Digital Menggunakan Arduino Sebagai Pengendali." *Jurnal Sistim Informasi Dan Teknologi* 1, no. 4 (2019): 81–88.

Najmi, Ahmad Fauzan. "Studi Analisis Terhadap Jadwal Waktu Salat Abadi Di Lampung." UIN Walisongo Semarang, 2019.

Mustaqim, Riza Afrian. "Relevansi Jadwal Waktu Salat Sepanjang Masa." *Jurnal Alwatzikhoebillah : Kajian Islam, Pendidikan, Ekonomi, Humaniora* 6, no. 2 (2020): 22–34.

Soleiman, A. Frangky. "Penentuan Awal Waktu Salat." *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah* 9, no. 2 (2011): 1–14.

Website

Hilal, Habib bin. "Jadwal Shalat." ALHABIB. Accessed June 19, 2022. https://www. al-habib. info/jadwal-shalat/di/Indonesia/.

Ma'ruf, Ahmad Tholhah. "Digital Falak." Accessed June 19, 2022. https://play. google. com/store/apps/details?id=com. digital. falak&hl=en&gl=US.

"Prayer Times." muslimpro. com. Accessed June 19, 2022. https://www. muslimpro. com/id/prayer-times.

Bimas Islam Kemenag RI. "Jadwal Shalat." Accessed June 19, 2022. https://bimasislam. kemenag. go. id/jadwalshalat.

Rukyatul Hilal Indonesia. "Jadwal Shalat." rukyatulhilal. org. Accessed June 19, 2022. http://rukyatulhilal. org/jadwalshalat.

Wawancara

Wawancara via telefon WA dengan bapak Abdul Ghufron pada hari Senin, 8 Agustus 2022 pukul 12. 25 WIB.

26

BENARKAH ISLAM SATU-SATUNYA JALAN KESELAMATAN? RELEVANSI FATWA MUI TENTANG PLURALISME AGAMA DENGAN PEMIKIRAN MAQASID YUSUF AL-QARADLAWI

Muhammad Abdul Aziz
Universitas PTIQ – PKUMI Jakarta
Email: azizahmad680@gmail. com

Abstrak

Isu pluralisme agama, terkait pemahaman keselamatan bagi agama-agama, memang sudah diharamkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) sejak 2005. Namun, ayat al-Baqarah 62 yang menjadi pangkal argument baik dari MUI maupun mereka yang mendukung ide pluralisme agama tersebut tidak diberikan klarifikasi dalam fatwa tersebut. Tidak mengherankan jika kemudian perdebatan tentang kandungan ayat tersebut hingga hari ini masih terus terjadi. Artikel ini berusaha untuk menjawab topik perdebatan 'benarkah Islam satu-satunya jalan keselamatan?' dengan memberikan penjabaran terhadap argumen fatwa dengan menarik benang relevansi antara isi keputusan MUI tersebut dengan pemikiran Yusuf al-Qaradlawi, salah satu tokoh maqasid al-shariah di era kontemporer ini. Penelitian kualitatif ini menggunakan dua metode analisis; konten dan deskriptif. Yang pertama digunakan untuk mengidentifikasi pola pemikiran maqasid al-Qaradlawi serta merelasikannya dengan argument fatwa MUI untuk kemudian digunakan merespon isu pluralisme agama. Metode kedua lebih digunakan untuk menyederhanakan isi uraian dalam Hasil dan Pembahasan agar mudah difahami. Selaras dengan fatwa MUI, penelitian ini menyimpulkan bahwa Islam adalah satu-satunya jalan keselamatan. Keyakinan ini juga harus dilandasi sikap toleransi antarumat beragama. Dalam bingkai pemikiran al-Qaradlawi yang disimpulkan berbasis wasathiyyah, hal tersebut dibangun berdasarkan dua temuan; *pertama,* konsep keselamatan tersebut merepresentasikan keseimbangan antara maqasid al-aqidah yaitu pemurnian akidah (*tawḥīd*) dan maqasid al-khalq yang berporos pada kehidupan sebagai ujian (*baliyyah*). *Kedua,* konsep keselamatan tersebut juga manifestasi dari keseimbangan antara *maqasid kulliyyat* yang dalam hal ini berupa universalitas ajaran Islam dan *nushush juz'iyyat* yang berupa

kesan adanya keselamatan agama-agama. Artinya, pemahaman tentang keselamatan agama-agama tersebut harus diletakkan dalam bingkai universalitas ajaran Islam. Ke depan, penjabaran seperti ini diharapkan menjadi pendorong MUI untuk melengkapi setiap fatwa yang diterbitkan dengan sebuah naskah akademik.

Kata Kunci: Keselamatan Agama, Fatwa MUI, Pluralisme Agama, Maqasid al-Shariah, Yusuf al-Qaradlawi.

Pendahuluan

Meski Fatwa MUI Fatwa MUI No 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 sudah diterbitkan sejak tahun 2005,[1] namun perdebatan tentang pluralisme agama hingga hari ini tetap mengemuka. Memang nuansa perdebatan tersebut tidak sebesar apa yang ditimbulkan isu lain seperti moderasi beragama, isu ekstrimisme, dan atau isu sosial politik lainnya. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa ayat al-Baqarah 62 – berikut sebenarnya al-Ma'idah 69 – yang menjadi titik pangkal perdebatan isu tersebut masih terus dikaji. Salah satu yang menjadikan perdebatan tersebut terus terjadi dan berkembang adalah karena Majelis Ulama Indonesia (MUI) ternyata tidak menyebutkan ayat tersebut untuk diberikan klarifikasi. Padahal, yang menunggu penjelasan tersebut tidak hanya masyarakat awam, tapi juga kalangan akademik. Beberapa fatwa yang dikeluarkan oleh beberapa negara Muslim memang berbentuk sederhana, yaitu berisi tentang kalimat keputusan tentang isu yang dibahas. Dalam keterangan yang dikeluarkan oleh KH Cholil Nafis, disebutkan bahwa alasan tersebut dimaksudkan agar sebuah fatwa mudah diakses dan dibaca sehingga tidak menyulitkan pembaca. Sampai pada titik ini, Penulis setuju dengan pendapat Nafis sebab hal tersebut memang selaras dengan karakter dasar ajaran Islam yang bersifat memudahkan (*taysīr*).[2]

Namun, dalam pandangan Penulis, terutama di era literasi digital kontemporer sekarang ini, paradigma semacam itu perlu ditelaah kembali. Sebab, obyek suatu fatwa sekarang tidak hanya masyarakat awam yang memang perlu penyederhanaan, namun juga kalangan spesialis yaitu sarjana yang perlu sesuatu yang komprehensif. Oleh karena itu, sebuah fatwa harus bersifat komunikatif yang memberikan akses baik kepada yang awam maupun yang intelektual.[3] Berangkat dari kesadaran ini, maka artikel ini akan

1 Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Pluralisme, Liberalisme, Dan Sekularisme Agama."

2 al-Sāyis, *Tārīkh Al-Fiqh al-Islāmī*.

3 Aziz, "Menuju Fatwa Yang Komunikatif: Analisis Berbasis Maqasid Terhadap Fatwa MUI Tentang Perkawinan Sejenis."

mencoba memberikan penjabaran terhadap argument fatwa MUI dalam isu pluralisme agama dengan cara menarik garis relevansi antara isi fatwa tersebut dengan pemikiran maqasid Yusuf al-Qaradlawi.

Tentu sudah banyak penelitian ditulis dengan topik pemikiran al-Qaradlawi. Di antaranya adalah, *pertama,* artikel yang berjudul *Konsep Moderat Yusuf Qardhawi: Tolak Ukur Moderasi dan Pemahaman terhadap Nash*.[4] Penelitian yang ditulis oleh Ahmad Dumyathi Bashori ini memang mengurai pemikiran al-Qaradlawi, namun jelas bahwa di dalamnya tidak disebutkan pemikiran maqasid-nya. Hanya saja, dengan adanya bahasan tentang wasathiyyah, penelitian ini bisa menjadi dasar bagi penelitian di hadapan Pembaca ini sebab wasathiyyah memang berkaitan erat dengan maqasid. *Kedua,* artikel yang ditulis oleh Muchammad Toha dan Faizul Muna dengan judul *Moderasi Islam Dan Aliran Pemikiran Pluralisme Agama.* [5] Selain Quraish Shihab dan Nurcholish Madjid, yang menjadi fokus pembahasan dalam artikel ini adalah pemikiran Yusuf al-Qaradlawi. Sebenarnya di dalamnya jelas disinggun isu pluralisme agama; namun di dalamnya tidak disinggung pemikiran maqasid al-Qaradlawi berikut relevansinya dengan fatwa MUI pada isu yang sama. Ketiadaan relevansi ini juga dapat ditemukan pada penelitian yang sebenarnya cukup komprehensif tentang pemikiran maqasid al-Qaradlawi yaitu *Al-Manhaj al-Maqāṣidī 'ind al-Shaykh al-Qarḍāwī min Khilāl Fatawāhu*,[6] dan *Ri'āyat al-Maqāṣid fi Manhaj al-Qarḍāwī.*[7]

Dari studi literatur di atas tampak jelas bahwa belum ada penelitian yang menggabungkan dan membahas lima variabel, yaitu keselamatan agama, fatwa MUI, pluralisme agama, maqasid al-shariah, Yusuf al-Qaradlawi, dalam satu proyek penelitian. Berangkat dari celah intelektual sini, maka penelitian ini akan berusaha menjabarkan argumen fatwa MUI tentang pluralisme agama dengan menarik benang relevansi antara isu fatwa tersebut dengan pemikiran maqasid al-Qaradlawi.

Metode

Artikel ini tergolong sebagai penelitian kualitatif karena pola pembahasannya bersifat induktif, yaitu berangkat dari permasalahan yang ditemukan di masyarakat dalam hal ini adalah fakta bahwa Fatwa MUI No 7/MUNAS VII/

4 Bashori, "Konsep Moderat Yusuf Qardhawi."
5 Toha and Muna, "Moderasi Islam Dan Aliran Pemikiran Pluralisme Agama."
6 Uthmānī and 'Abd al-Ḥaqq, "Al-Manhaj al-Maqāṣidī 'ind al-Shaykh al-Qarḍāwī Min Khilāl Fatawāhu."
7 Abū Zayd, *Ri'āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qarḍāwī.*

MUI/11/2005 terutama yang berkaitan dengan pluralisme agama masih perlu penjelasan lebih lanjut. Urgensi penjabaran ini muncul mengingat fatwa tersebut tidak hanya dimaksudkan untuk diakses masyarakat awam yang memang lebih memerlukan susunan argumen yang sederhana; namun juga juga para sarjana yang tidak bisa tidak memerlukan argumen komprehensif yang membidani kelahiran fatwa tersebut. Setelah permasalahan tersebut teridentifikasi jelas, maka pembahasan bergerak kepada konsep dan teori yang bisa dijadikan payung terhadap permasalahan tersebut. Dalam hal ini, pemikiran maqasid Yusuf al-Qaradlawi dirasa tepat untuk direlasikan dengan, dan menjadi penjabaran atas, argumen MUI dalam isu yang dimaksud. Dalam proses analisis digunakan dua metode yaitu analisis konten dan deskriptif. Yang pertama dimaksudkan untuk mengidentifikasi dan mengklasifikasi pola pemikiran maqasid al-Qaradlawi serta merelasikannya dengan konsep wasathiyyah yang juga digagasnya. Pola pemikiran inilah yang kemudian akan digunakan sebagai basis dalam menarik relevansi dengan argumen fatwa MUI dalam merespon isu pluralisme agama. Sementara yang kedua – yang berupa gambar tertentu atas permasalahan yang sedang dibahas – digunakan sebagai alat penyederhanaan sehingga pembahasan lebih mudah difahami.

Hasil dan Pembahasan

Dari permasalahan penelitian yang diuraikan pada Pendahuluan di atas, maka langkah pertama untuk menyelesaikannya adalah mengetahui dan memverifikasi apa yang sebenarnya dimaksud dengan pluralisme agama yang diharamkan MUI tersebut berikut konsep keselamatan seperti apa yang dimaksud oleh MUI.

Pluralisme Agama dan Konsep Keselamatan

Pluralisme agama adalah satu istilah yang tidak hanya merujuk pada satu definisi. Dengan akhiran -isme, istilah plularisme tersebut dapat diartikan sebagai satu bentuk pemahaman dan ideologi tertentu. Dengan kata 'agama' yang terletak setelahnya, maka dapat dipahami bahwa pluralisme agama adalah satu pemahaman yang digunakan untuk mengelola perbedaaan agama.[8] Namun, tidak bisa dipungkiri bahwa sebagian sarjana tampak tidak hanya memaksudkan definisi pada sebatas mengelola perbedaan agama,

8 Qurtuby, "Antara Pluralitas dan Pluralisme."

namun sampai pada batas bahwa semua agama-agama yang berbeda tersebut sesungguhnya adalah jalan yang sama-sama valid untuk mencapai keselamatan Tuhan.[9]

Dalam literatur Islam, terjadi kesepakatan mutlak terhadap pendapat pertama. Sebab Islam itu sendiri, sebagaimana ditunjukkan makna harfiahnya yang bersifat *penyerahan diri*, mengagungkan perdamaian. Perbedaan pendapat baru terjadi pada pendapat kedua. Dalam analisis Penulis, pangkal perbedaan dan perdebatan tersebut adalah ayat al-Baqarah 62. Kedua belah pihak sama-sama mengklaim bahwa pendapatnya yang paling benar.a. gar tidak salah paham, maka sengaja Penulis menampilkan ayat tersebut seutuhnya sebagaimana terlihat di bawah ini:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ [٢:٦٢]

> *"Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabiin, siapa saja* (*di antara mereka*) *yang beriman kepada Allah dan hari Akhir serta melakukan kebajikan* (*pasti*) *mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih hati.*[10]

Perdebatan tersebut terletak pada fakta bahwa ayat di atas secara literal menerangkan bahwa orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in – berikut umat lain agama, selama mereka melakukan penyerahan diri, maka akan mendapatkan keselamatan, yaitu meraih ganjaran sehingga tidak perlu takut.

Fatwa MUI sebagai Respon Pemikiran

Terhadap pengertian yang kedua inilah yang sebenarnya dimaksud oleh fatwa MUI bernomor 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama. Hal ini dapat dilihat dari bunyi redaksi fatwa tersebut sebagaimana berikut ini:

> "(1) Pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran se-

9 Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*; Yasyak, "Dampak Doktrin Pluralisme Agama Terhadap Kehidupan Sosial"; *Islam's Influence on the US | Centre Stage*; Janah, "Nurcholish Madjid Dan Pemikirannya (Diantara Kontribusi Dan Kontroversi)."

10 Menurut Terjemahan Kementerian Agama 2019, Sabiin di sini adalah umat terdahulu yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, tetapi tidak memeluk agama tertentu. Secara umum, ayat ini merupakan ketentuan umum bagi setiap umat pada masa mereka masing-masing. Misalnya, umat Yahudi pada masa Nabi Musa a. s. dan umat Nasrani pada masa Nabi Isa a. s.

> tiap agama adalah relatif; oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah."
>
> "Pluralisme agama juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga."
>
> (2) Pluralitas agama adalah sebuah kenyataan bahwa di negara atau daerah tertentu terdapat berbagai pemeluk agama yang hidup secara berdampingan.[11]

Dari sini, perlu Penulis ulangi sekali lagi, bahwa fatwa MUI tidak sedang mengharamkan semua jenis pluralisme agama. Yang diharamkan adalah pluralisme agama yang berfaham bahwa semua agama-agama yang berbeda tersebut pada akhirnya akan "masuk dan hidup berdampingan di surga." Adapun tentang keputusan fatwa itu sendiri adalah sebagai berikut:

> "(1) Pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama sebagaimana dimaksud pada bagian pertama adalah paham yang bertentangan dengan ajaran agama Islam; (2) Umat Islam haram mengikuti paham pluralism, sekularisme dan liberalisme agama."[12]

Sayangnya, fatwa tersebut hanya menampilkan ayat-ayat yang memang bernada Islam sebagai agama yang paling benar. Keberatan ini bukan dimaksudkan untuk meragukan Islam sebagai agama yang paling benar. Namun justru untuk membuktikan bahwa Islam, berikut al-Qur'an dan segala nalar hukum yang dilahirkannya, sesungguhnya adalah ajaran yang komprehensif, yang – meminjam istilah Jasser Auda – dapat dilihat sebagai satu sistem di mana satu ayat atau argumen saling berkaitan dengan ayat dan argumen lainnya. Artinya, seharusnya MUI menampilkan ayat yang sedang menjadi pokok perdebatan di antaranya adalah al-Baqarah 62. Dengan cara tersebut, MUI dapat dianggap cukup obyektif karena juga mempertimbangkan dan bahkan menjelaskan arti sebenarnya dari ayat tersebut yang memang secara literal tampak menyatakan adanya konsep keselamatan agama-agama. Penampilan tersebut – andaikan benar terjadi – juga sebenarnya tidak akan mengurangi validitas ayat-ayat lain yang ditampilkan MUI, tapi di satu sisi justru malah menguatkan dan di sisi lain memberikan klarifikasi dan pencerahan kepada dua pihak yang saling berselisih pandangan.

11 Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Pluralisme, Liberalisme, Dan Sekularisme Agama."

12 Majelis Ulama Indonesia.

Relevansi Fatwa MUI dengan Pemikiran Maqasid Yusuf al-Qaradlawi

Sebagaimana karakter dari sebuah fatwa di era kontemporer – terutama dari apa yang selama ini dihasilkan oleh MUI, fatwa tentang pluralisme agama yang masih umum tersebut masih memerlukan penjelasan lebih lanjut. Terutama ketika ia dikaitkan dengan satu pertanyaan penting; jika benar orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in yang disebutkan dalam al-Baqarah 62 di atas adalah hanya mereka yang hidup pada zaman nabi mereka masing-masing yaitu Nabi Musa As, Nabi Isa, dan nabi orang Shabi'in, maka apakah itu berarti ayat tersebut tidak lagi relevan untuk dianggap sedang berdialog – selain dengan umat Islam – dengan umat Yahudi, Nasrani, dan pemeluk agama lain? Sementara al-Qur'an sendiri, sebagaimana disebutkan oleh Said Nursi,[13] adalah kitab yang memiliki karakter *shabābiyyah*, yaitu ia senantiasa segar dan *updated* untuk digunakan berkomunikasi sehingga menghasilkan solusi oleh seluruh umat manusia di sepanjang periode sejarah perjalanan kemanusiaan.

Hal ini juga diperkuat fakta bahwa al-Qur'an memang menggunakan setidaknya dua redaksi dalam sekian banyak metode pembicaraannya; *ya ayyuha al-nas* dengan makna seluruh umat manusia dan *ya ayyuha al-ladzina amanu* yang berarti orang-orang yang beriman. Artinya, argumen pembatasan di atas dapat berpotensi mereduksi komprehensivitas dan kemukjizatan al-Qur'an yang memang sedari awal dipersembahkan untuk dijadikan alat komunikasi dan petunjuk bagi umat manusia di sepanjang sejarah kemanusiannya. Apalagi jika asumsi tersebut mendapatkan justifikasi, maka akan ada potensi betapa banyak ayat al-Qur'an yang kemudian dianggap tidak lagi 'berguna' dan dapat dijadikan petunjuk. Hal inilah yang menjadi satu alasan mengapa penjabaran lebih lanjut terhadap argumen fatwa MUI tersebut amat diperlukan. Dalam konteks ini, sebagaimana disebutkan dalam Pendahuluan, posisi Yusuf al-Qaradlawi dengan pemikiran maqasidnya yang berbasis wasathiyyah menjadi satu tawaran yang perlu dipertimbangkan.

Al-Qaradawi, Maqasid al-Shariah, dan Wasatiyyah

Lahir pada 1926 di Shaft Turab, Yūsuf al-Qaraḍāwī dikenal sudah cemerlang sejak kecil. Dalam umur belia, 10 tahun, al-Qaraḍāwī sudah mampu menghafal al-Qur'an. Melihat bakat yang dimilikinya, sang paman akhirnya mengirimnya ke Universitas al-Azhar. Dari institusi inilah kemudian ia mendapat

13 al-Nūrsī, *Al-Kalimāt*, 467.

seluruh gelar akademiknya, mulai dari S1 hingga S3.[14] Dengan kesungguhan dan dedikasinya, al-Qaradlawi menjadi seorang tokoh wasathiyyah di satu sisi dan di sisi lain juga pengusung ide-ide penerapan maqasid al-shariah dalam pemahaman keagamaan.[15]

Secara historis, meski maqasid – dalam hal ini difokuskan pada maqasid al-shariah – sudah menjadi perbincangan sejak era pertengahan (abad ke-11) yaitu al-Juwaynī, namun definisi spesifik baru diberikan oleh Ibn Ashur yang hidup pada abad ke-20, yaitu sekumpulan tujuan dan hikmah yang telah ditetapkan oleh Allah Swt dalam segala atau sebagian besar hukum-Nya.[16] Hal ini dapat diketahui melalui fakta bahwa maqasid al-shariah memang bagian dari pembahasan disiplin ilmu usul al-fiqh terutama yang berkaitan dengan illah. Pendefinisian itu baru muncul sembilan abad setelah al-Juwayni agaknya karena kebutuhan terhadap maqasid al-shariah itu sendiri semakin nyata. Merespon tantangan pemikiran inilah, maka pendefinisian tersebut kemudian diusahakan oleh al-Shatibi.

Untuk mengetahui dan menggambarkan pemikiran maqasid al-Qaradlawi, maka perlu diketahui juga apa yang sudah disumbangkan oleh para sarjana maqasid sebelumnya. Sejarah merekam bahwa sebagaimpemikiran Meletakkan pemikiran maDalam konteks Berbicara tentang maqasid, tentu sedemikian banyak literatur dan tokoh yang berbicara dan mencoba mengembangkannya; mulai dari al-Juwayni yang membagi mashlahah menjadi tiga yaitu esensial (*ḍarūriyyāt*), sekunder (*ḥājiyyah*), dan tersier (*taḥsīniyyāt*),[17] al-Ghazali yang kemudian membuat klasifikasi baru yaitu apa yang disebut *al-kulliyyāt al-khams*; penjagaan terhadap agama (*ḥifẓ al-din*), nyawa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*),[18] dan Fakhr al-Din al-Razi yang banyak menguraikan tentang *al-mukammilāt* sebagai penyempurna *al-kulliyyāt* tersebut.[19] Lalu Izz al-Din Ibn Abd al-Salam yang mengeksplorasi sedemikian luas dimensi dari mashlahah,[20] al-Shatibi yang mencoba mengodifikasikan warisan maqasid dari para pendahulunya tersebut dalam satu kitab yang sistematis, [21] Ibn Ashur yang berusaha mempopulerkan maqasid sebagai pendekatan

14 al-Qaraḍāwī, *Ibn Al-Qaryah Wa al-Kuttab: Malāmiḥ Sīrah Wa Masīrah al-Duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī*.
15 Soage, "Sheikh Yūsuf Al-Qaradawi."
16 Ibn 'Āshūr, *Treatise on Maqāṣid Al-Sharī'ah*, 71.
17 al-Juwaynī, *Al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*, 2:79.
18 al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, 2:491.
19 al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl Fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*; al-Yūbī, *Maqāṣid Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah Wa 'Alāqatuhā Bi al-Adillah al-Shar'iyyah*.
20 al-Sulamī, *Qawā'id al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*, 1:96.
21 al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*.

bagi disiplin lain – dalam hal ini ia contohkan dalam fiqh al-mu'amalah,[22] hingga Jasser Auda yang memperkenalkan teori *systems approach* di mana titik temu yang menyatukan sekian perbedaan elemen kemanusiaan dalam sistem tersebut adalah maqasid itu sendiri.[23]

Dari sini, tampak jelas celah intelektual mana dari bangunan teori maqasid al-shariah yang kemudian diisi oleh al-Qaradlawi. Celah yang dimaksud adalah bahwa di masa kontemporer ini – di mana al-Qaradlawi hidup – sedang marak tindakan ekstrimisme, baik yang dilakukan oleh umat Islam sendiri, maupun umat agama lain yang – baik disengaja atau tidak. Salah satu faktor pemicu ekstrimisme tersebut adalah kesalahan dalam memahami ajaran Islam itu sendiri. Hal inilah yang agaknya, menurut Penulis, kemudian mendorong al-Qaradlawi untuk menulis konsep maqasid al-shariah berbasis wasathiyyah. Hal ini tercermin jelas dalam bukunya yang berjudul *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah bayn al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah.* [24] Di sini setelah menyebutkan istilah *fiqh maqasid al-shariah* yang berarti usaha pemahaman maqasid al-shariah, diletakkan frase *bayn al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah* yang menunjukkan bahwa pemahaman tersebut harus didasarkan pada konsep wasathiyyah, yaitu keseimbangan antara tujuan universal dan teks – yang kadang bersifat – parsial. Dari sini tampak jelas pola pikir al-Qaradlawi bahwa untuk menghadapi ekstrimisme yang berarti pemahaman pinggiran tersebut, satu solusi yang efektif adalah dengan mempromosikan sikap wasathiyyah yang bermakna pertengahan. Agar konsep pemikiran tersebut lebih jelas, maka berikut adalah uraian bagaimana pemikiran maqasid al-Qaradlawi yang berbasis wasathiyyah tersebut dapat dipertimbangkan untuk menjadi penjabaran terhadap argument fatwa MUI dalam isu pluralisme agama yang dirasa perlu dilengkapi.

Antara Maqasid al-Aqidah dan Maqasid al-Khalq

Sebagaimana diungkap oleh Washfi Ashur Abu Zayd yang merupakan salah satu pensyarah terbaik pemikiran al-Qaradlawi, jika maqasid al-shariah sedemikian penting sehingga telah menjadi pisau analisis bagi sekian banyak studi interdisipliner dan transdisipliner sebagaimana disebutkan di

22 Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*.

23 Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*; Auda, *Re-Envisioning Islamic Scholarship*; Auda, *Reclaiming the Mosque: The Role of Women in Islam's House of Worship*.

24 al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'Ah Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz'Iyyah*.

atas, maka adalah sebuah permasalahan yang menjadi pekerjaan rumah terutama bagi para sarjana Muslim untuk menyadari kemudian memikirkan bahwa literatur Islam belum memberikan perhatian yang luas terhadap apa yang disebut maqasid al-aqidah. Satu karya yang dianggap sebagai tonggak baru dalam pengembangan maqasid al-shariah ke ranah akidah adalah karya Mohammed Gamal Abdelnour yang berjudul *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqāṣid al-'Aqīdah*. Dalam buku ini sang penulis menyatakan bahwa jika fokus utama dalam maqasid al-shariah adalah keadilan, dalam maqasid al-akhlaq adalah keindahan perilaku, maka fokus utama dalam maqasid al-aqidah adalah perihal kebenaran.[25] Artinya, akidah dapat diibaratkan sebagai pintu gerbang utama kebenaran dalam perjalanan manusia; yang jika salah memasukinya, maka akan salah pula seluruh apa yang dilakukannya di dunia ini.

Dalam merespon isu pluralisme agama, hal yang sama juga dinyatakan oleh ulama kelahiran Mesir ini. Dalam kitabnya yang berjudul *Madkhal li Ma'rifat al-Islām: Muqawwimātuh, Khaṣā'iṣuh, Ahdāfuh, Maṣādiruh,*[26] ia menyatakan bahwa kebenaran agama pada hakikatnya satu; dan ini memang selaras dengan karakter dari kebenaran itu sendiri yang memang tunggal. Jika sesuatu itu dianggap benar, maka yang lain dapat diklasifikan tidak cukup benar atau bahkan salah. Kebenaran pada tahapan ini disebut kebenaran hakiki yang memang hanya Tuhan yang mengetahuinya (*inna rabbak huwa yafṣil*; al-Sajdah 25). Meski demikian, keyakinan seorang Muslim terhadap adanya kebenaran hakiki tersebut tidak lantas menghalanginya untuk bersikap toleran terhadap perbedaan pemahaman tentang kebenaran hakiki tersebut. Pemahaman di level manusia inilah yang kemudian melahirkan kebenaran relatif (pluralitas kebenaran di level pemahaman manusia.

Paradigma semacam ini, lanjut al-Qaradlawi, sesungguhnya juga termanifestasikan dalam al-Qur'an itu sendiri. Hal ini setidaknya diketahui dari penggunaan istilah *dīn* dalam Ali Imran 58 yang seakan menyejajarkan antara Islam dengan agama lainnya. Disebutkan dalam ayat tersebut bahwa *"barang siapa yang mencari agama selain Islam, maka tidak akan diterima* [*agama tersebut*]*"*. Dari sini terlihat bahwa ayat tersebut seakan ingin mengatakan bahwa adalah menjadi ketetapan Tuhan untuk memberikan ujian (*baliyyah*) kepada manusia dalam kehidupan di dunia ini.[27] Salah satu bentuk ujian tersebut adalah menjadikan sekian agama berbeda-beda

25 Mohammed Gamal Abdelnour and Mohammed Gamal Abdelnour, *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqasid al-Aqida* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2022), xiv.

26 al-Qaraḍāwī, *Madkhal Li Ma'Rifat al-Islām: Muqawwimātuh, Khaṣā'Iṣuh, Ahdāfuh, Maṣādiruh*.

27 al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*.

satu dengan lainnya melalui satu prosedur yang disebut sunnatullah. Meski demikian, perbedaan itu tidak lantas berarti bahwa Tuhan kemudian merestui semua agama-agama tersebut sehingga masing-masing pemeluknya mendapatkan keselamatan. Tuhan tetap memberikan garis panduan tentang mana agama yang benar dan mana yang sebaliknya. Dalam ayat tersebut, secara jelas Tuhan menjelaskan bahwa agama yang benar adalah Islam. Di sinilah letak keseimbangan antara maqasid al-'aqidah yang berisi purifikasi tauhid dan maqasid al-khalq yang bertumpu pada adanya ujian dalam kehidupan di dunia ini.

Antara Maqasid Kulliyyah dan Nushush Juz'iyyah

Apa yang dimaksud dengan maqasid kulliyyah di sini adalah tujuan utama al-Qur'an yang bersifat universal yang diperoleh melalui metode istiqra'. Adapun kedua adalah fakta bahwa tidak semua nash bersifat universal; sebab ada juga yang bersifat partikular. Dalam konteks al-Baqarah 62 di atas, memang tidak dapat dipungkiri bahwa ada kesan keselamatan bagi agama-agama meskipun pada dasarnya saling berbeda antara satu dengan yang lain. Dalam kondisi demikian, yang harus dilakukan adalah meletakkan pemahaman nash al-Baqarah 62 yang partikular dengan tujuan utama al-Qur'an, yaitu purifikasi tauhid yang memang sedari awal bersifat universal.

Pada titik ini, sebagaimana disebutkan oleh al-Qaradlawi,[28] Islam sebenarnya adalah ajaran agama yang satu, yang dimulai dari Nabi Adam As hingga Rasulullah Saw. Adanya penyebutan umat Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in pada ayat di atas itu untuk menunjukkan bahwa siapa saja, yang pernah beragama atau sedang beragama pada ketiga agama tersebut, selama dirinya beriman kepada Tuhan dan Hari Akhir, maka akan mendapatkan keselamatan. Keimanan di sini bukan sekedar keimanan, tapi keimanan yang paripurna. Konsekuensi dari iman paripurna tersebut adalah ia harus mengakui al-Qur'an dan dengan sendirinya harus mengakui risalah Rasulullah Saw.

Implikasinya, orang yang mengaku benar-benar beragama Yahudi, Nasrani, dan Shabi'ah, disadari atau tidak, pada akhirnya akan mengakui bahwa Nabi Muhammad Saw adalah Rasulullah. Sebab kedatangan Rasulullah Saw memang dinyatakan dan diakui dalam kitab suci masing-masing agama tersebut. Setiap orang berhak untuk mengaku beragama Yahudi, Nasrani, Shabi'ah – atau juga agama lain, namun, dalam paradigma al-Qur'an,

28 al-Qaraḍāwī, *Madkhal Li Ma'Rifat al-Islām: Muqawwimātuh, Khaṣā'Iṣuh, Ahdāfuh, Maṣādiruh*.

selama tidak mengakui Rasulullah Saw sebagai utusan terakhir-Nya berikut segala konsekuensi logisnya, maka ia tidak bisa dikatakan sebagai benar-benar beragama Yahudi, Nasrani, atau pun Shabi'ah.[29]

Tantangan ke Depan

Hal ini dimaksudkan sebagai naskah akademik dari fatwa MUI yang memang masih umum – sebagaimana laykanya sebuah fatwa di era kontemporer ini. Ke depan MUI semestinya menyusun satu format fatwa dengan dua kategori, yaitu sederhana dan spesialis. Yang pertama berupa jawaban singkat, dan yang kedua berupa jawaban panjang. Ini penting sekali agar MUI bisa terakses dari segala arah. Dan ini bukan sebuah hal yang aneh karena fatwa Mahkamah Konstitusi pun sudah dibuat semacam itu; sebagaimana hal yang sama juga dilakukan oleh Quraish Shihab.

Kesimpulan

Penelitian ini berangkat dari kerisauan Penulis terhadap dua hal; *pertama,* isu pluralisme agama terutama tentang keselamatan agama-agama yang hingga sekarang masih diperdebatakan dan, *kedua*, fatwa MUI yang merespon isu tersebut ternyata tidak cukup memberikan klarifikasi terhadap ayat yang menjadi pangkal perdebatan tersebut.

Penelitian ini akhirnya menyimpulkan bahwa Islam adalah satu-satunya jalan keselamatan. Yang harus dicatat adalah bahwa keyakinan ini tidak boleh berdiri sendiri secara eksklusif namun juga harus dilandasi sikap toleransi antarumat beragama. Dalam frame pemikiran maqasid al-Qaradlawi yang berbasis wasathiyyah, kesimpulan tersebut dibangun berdasarkan dua temuan; *pertama,* konsep keselamatan tersebut merepresentasikan keseimbangan antara maqasid al-aqidah yaitu pemurnian akidah (*tawḥīd*) dan maqasid al-khalq yang berporos pada kehidupan sebagai ujian (*baliyyah*). *Kedua,* konsep keselamatan tersebut juga terwujud dalam keseimbangan antara *maqasid kulliyyat* yang dalam hal ini berupa universalitas ajaran Islam dan *nushush juz'iyyat* yang berupa kesan adanya keselamatan agama-agama. Artinya, pemahaman tentang keselamatan agama-agama tersebut harus diletakkan dalam bingkai universalitas ajaran Islam. Ke depan, penjabaran seperti ini diharapkan menjadi pendorong MUI untuk melengkapi setiap fatwa yang diterbitkan dengan sebuah naskah akademik.

29 Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 1:214.

Referensi

Abdelnour, Mohammed Gamal, and Mohammed Gamal Abdelnour. *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqasid al-Aqida*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2022.

Abū Zayd, Waṣfī ʻAshūr ʻAlī. *Riʻāyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qarḍāwī*. Cairo: Dār al-Baṣāir, 2011.

Auda, Jasser. *Maqāṣid Al-Sharīʻah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2007.

———. *Reclaiming the Mosque: The Role of Women in Islam's House of Worship*. Swansea: Claritas Books, 2017.

———. *Re-Envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology As A New Approach*. Claritas Books, 2021.

Aziz, Muhammad Abdul. "Menuju Fatwa Yang Komunikatif: Analisis Berbasis Maqasid Terhadap Fatwa MUI Tentang Perkawinan Sejenis." In *Peran Fatwa MUI Dalam Perubahan Sosial*. Jakarta: Indonesian Council of Ulama (MUI), 2022.

Bashori, Ahmad Dumyathi. "Konsep Moderat Yusuf Qardhawi: Tolak Ukur Moderasi Dan Pemahaman Terhadap Nash." *Dialog* 36, no. 1 (August 31, 2013): 1–18. https://doi. org/10. 47655/dialog. v36i1. 73.

Ghazālī, Abū Ḥamid al-. *Al-Mustaṣfā Min ʻIlm al-Uṣūl*. Edited by Ḥamzah Ibn Zuhayr Ibn Ḥāfiẓ. Vol. 2. 4 vols. Madinah, KSA: Sharikah Madīnah, n.d.

Ibn ʻAshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid Al-Sharīʻah al-Islāmiyyah*. Edited by Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khawjah. Vol. 3. 3 vols. Qatar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shuʻūn al-Islāmiyyah, 2004.

Ibn ʻĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Treatise on Maqāṣid Al-Sharīʻah*. Translated by Mohamed El-Tahir El-Mesawi. London: IIIT, 2006.

Islam's Influence on the US | Centre Stage, 2023. https://www. youtube. com/watch?v=P6koSJTZsyY.

Janah, Nasitotul. "Nurcholish Madjid Dan Pemikirannya (Diantara Kontribusi Dan Kontroversi)." *Cakrawala: Jurnal Studi Islam* 12, no. 1 (September 19, 2017): 44–63. https://doi. org/10. 31603/cakrawala. v12i1. 1655.

Juwaynī, ʻAbd al-Malik Ibn Abd Allāh al-. *Al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*. Edited by Ṣhalaḥ Ibn Muḥammad Ibn ʻUwayḍah. Vol. 2. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1997.

Majelis Ulama Indonesia. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Pluralisme, Liberalisme, Dan Sekularisme Agama." Majelis Ulama Indonesia

(MUI), 2005.

Nūrsī, Sa'īd al-. *Al-Kalimāt*. 6th ed. Cairo: Sozler Publications, 2011.

Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'Ah Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz'Iyyah*. 3rd ed. Cairo: Dār al-Shurūq, 2008.

———. *Ibn Al-Qaryah Wa al-Kuttab: Malāmiḥ Sīrah Wa Masīrah al-Duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī*. Vol. 1. 2 vols. Cairo: Dār al-Shurūq, 2006.

———. *Madkhal Li Ma'Rifat al-Islām: Muqawwimātuh, Khaṣā'Iṣuh, Ahdāfuh, Maṣādiruh*. www. al-mostafa. com, n.d.

Qurtuby, Sumanto Al. "Antara Pluralitas dan Pluralisme." *Sumanto Al Qurtuby* (blog), July 9, 2020. https://sumantoalqurtuby. com/antara-pluralitas-dan-pluralisme/.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad Ibn 'Umar Ibn al-Ḥusayn al-. *Al-Maḥṣūl Fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. 6 vols. Beirut: Mu'assah al-Risālah, n.d.

Sāyis, Muḥammad Ālī al-. *Tārīkh Al-Fiqh al-Islāmī*. (Beirut: Dār al-Kutub al-', n.d.

Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Quest Books, 1984.

Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm al-. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Edited by Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān. Vol. 2. 6 vols. 'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997.

Shihab, Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 1. 15 vols. Jakarta: Lentera Hati, 2005.

Soage, Ana Belen. "Sheikh Yūsuf Al-Qaradawi: A Moderate Voice from the Muslim World?" *Religion Compass* 4, no. 9 (2010): 563–75. https://doi. org/10. 1111/j. 1749-8171. 2010. 00236. x.

Sulamī, 'Izz al-Dīn Abd al-Azīz Ibn 'Abd al-Salām al-. *Qawā'id al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*. Vol. 1. 2 vols. Damascus: Dār al-Qalam, 2000.

Toha, Muchammad, and Faizul Muna. "Moderasi Islam Dan Aliran Pemikiran Pluralisme Agama." *Journal of Education and Religious Studies* 2, no. 01 (February 5, 2022): 22–28. https://doi. org/10. 57060/jers. v2i01. 36.

Uthmānī, Aḥmad, and Al-Maṣrī 'Abd al-Ḥaqq. "Al-Manhaj al-Maqāṣidī 'ind al-Shaykh al-Qarḍāwī Min Khilāl Fatawāhu." Master's Thesis, Ahmed Draia University of Adrar, 2019.

Yasyak, Mohammad Harir Saifu. "Dampak Doktrin Pluralisme Agama Terhadap Kehidupan Sosial." *Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 15, no. 1 (March 31, 2017): 57–77. https://doi. org/10. 21111/klm. v15i1. 835.

Yūbī, Muḥammad Sa'd ibn Aḥmad ibn Mas'ūd al-. *Maqāṣid Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah Wa 'Alāqatuhā Bi al-Adillah al-Shar'iyyaH*.R. iyadh: Dār al-Hijrah, 1998.

27

FATWA MUI DAN FENOMENA HAJI PLUS DI INDONESIA (HAJI PLUS SEBAGAI PERIBADATAN DI PERSIMPANGAN KAPITALISME)

Musta'in Romli
Ma'had Aly Nurul Jadid, Paiton, Probolinggo

Pendahuluan

Mengerjakan ibadah haji adalah pekerjaan yang sangat mulia dan terpuji. Nabi Muhammad saw. hanya sekali melaksanakan ibadah haji, yakni pada tahun ke sepuluh Hijriyah. Walaupun Rasulullah berkesempatan untuk melaksanakannya berulang kali.[1] Haji merupakan kewajiban sekali seumur hidup, sedangkan untuk yang kedua dan seterusnya hukumnya sunnah.[2] Namun, animo umat Islam untuk melaksanakan ibadah haji dan dapat bersujud dihadapan Ka'bah sangatlah besar bahkan mereka yang pernah melaksanakan haji, masih ingin untuk mengulanginya beberapa kali.[3]

Menunaikan ibadah haji merupakan kewajiban umat muslim di seluruh dunia bagi yang mampu. Sebagai Negara dengan penduduk muslim terbanyak di dunia, maka Indonesia mendapatkan jatah kuota jamaah haji lebih besar dibanding Negara-Negara muslim lainnya.[4]

Selama berabad-abad, ribuan jamaah Muslim dari seluruh dunia berbondong-bondong menuju Tanah Suci Mekah untuk menunaikan ibadah haji yang merupakan kewajiban agama. Namun, dalam beberapa tahun

1 Karsayuda(ed.), *Fikih Syafi"e Cuplikan Sabilal-Muhtadin* (Cet. I; Banjarmasin: Borneo Press, 2007), h. 220

2 Departemen Agama RI, *Petunjuk Perjalanan Haji,* (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji, 1997), h. 3

3 Yusuf al-Qaradhawi, *Menjawab Masalah Haji, Umrah & Qurban* (Cet. I; Jakarta: Embun Publishing, 2007), h. 28.

4 Harimurti Hartono, *Waitinglist Nasional Upaya Memperkecil Kemudharatan Masa Penantian Keberangkatan Haji: Dinamika dan Perspektif Haji di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Penyelenggaraan Haji dan Umrah, 2010), h. 250.

terakhir, fenomena yang dikenal sebagai "haji plus" atau "haji plus wisata" mulai muncul di kalangan jamaah yang ingin menggabungkan aspek ibadah dengan pengalaman wisata selama perjalanan haji mereka.

Haji plus menjadi fenomena menarik karena menghadirkan persimpangan antara dimensi keagamaan dan kapitalisme. Konsep ini melibatkan penyediaan paket perjalanan yang menawarkan berbagai layanan tambahan selama perjalanan haji, seperti kunjungan wisata ke tempat-tempat bersejarah, belanja, dan hiburan. Dalam konteks ini, pertanyaan muncul mengenai bagaimana haji plus mempengaruhi esensi ibadah haji dan apakah praktik ini sesuai dengan nilai-nilai agama yang mendasari haji itu sendiri.

Pendekatan kapitalis dalam konsep haji plus juga menciptakan perdebatan seputar komersialisasi ibadah dan potensi terjadinya eksploitasi terhadap jamaah. Di satu sisi, ada pandangan bahwa haji plus membuka peluang bagi mereka yang sebelumnya tidak mampu secara finansial untuk menunaikan ibadah haji, sementara di sisi lain, terdapat keprihatinan bahwa fokus pada aspek wisata dan komersialisasi dapat mengaburkan tujuan sebenarnya dari ibadah haji.

Dalam konteks ini, penelitian tentang haji plus menjadi relevan untuk memahami dinamika yang terlibat dalam perpaduan antara ibadah dan kapitalisme. Dengan melihat aspek-aspek seperti kepuasan spiritual, dampak ekonomi, dan implikasi sosial, kita dapat menggali lebih dalam tentang bagaimana fenomena ini mempengaruhi pandangan dan praktik ibadah haji serta bagaimana hal itu mempengaruhi peradaban kita pada umumnya.

Dalam makalah ini, penulis akan mengeksplorasi fenomena haji plus dan pertanyaan-pertanyaan yang terkait dengan persimpangan kapitalisme dalam konteks ibadah haji. Penulis akan menganalisis argumen-argumen pro dan kontra terkait dengan haji plus, mengeksplorasi implikasi sosial dan ekonomi yang terkait dengan fenomena ini, serta meneliti bagaimana fenomena ini dapat mempengaruhi pemahaman dan pelaksanaan ibadah haji secara lebih luas. Melalui analisis ini, diharapkan dapat tercapai pemahaman yang lebih holistik tentang haji plus dan bagaimana MUI bisa menanggapinya secara serius akan fenomena ini sehingga memberikan kontribusi yang nyata terhadap peradaban bangsa di era modern yang gejolak.

Konsep Haji Plus dan Problematikanya

Secara definisi, sebagaimana yang tertera dalam pasal 1 angka 14 terkait Undang-Undang Nomor 13 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, Ibadah Haji Khusus atau Plus adalah penyelenggaraan Ibadah Haji yang pengelolaan, pembiayaan dan pelayanannya bersifat khusus.[5] Bersifat khusus dalam arti bahwa penyelenggaraan ibadah haji khusus atau plus yang diselenggarakan oleh suatu Biro Perjalanan Haji dan Umrah harus melaksanakan kewajiban-kewajibannya secara profesional dan harus mengedepankan kepentingan jamaahnya.

Salah satu dari pelayanan khusus tersebut seperti: harus memberikan berbagai macam layanan yang bisa dipilih secara langsung oleh masyarakat berkaitan dengan fasilitas-fasilitas yang baik, seperti: penginapan/hotel berbintang yang ditempati jarak tempunya tidak terlalu jauh dari Masjidil Haram di Mekkah, berbeda dengan Haji Biasa atau Haji Reguler. Selain penginapan, makanan yang disediakan harus mengandung gizi yang baik untuk dikonsumsi, ada pula layanan tambahan, seperti: *tour* atau rangkaian kegiatan ke berbagai obyek-obyek wisata, dan konsumsi yang memadai serta fasilitas-fasilitas yang lain.

Sejatinya di Negara Indonesia terdapat tiga program haji, antara lain: haji reguler, haji plus dan haji furoda. Masing-masing memiliki perbedaan, baik dari segi pihak penyelenggara, biaya, durasi di tanah suci, fasilitas yang diperoleh hingga masa tunggu keberangkatan. [6] Dalam tulisan ini akan lebih fokus terhadap haji reguler dan haji plus. Pihak penyelenggara untuk haji reguler adalah pemerintah melalui Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) pada Direktorat Jenderal Penyelenggara Haji dan Umrah (Dirjen PHU), sementara pihak penyelenggara untuk haji plus diselenggarakan oleh badan hukum yang memiliki izin khusus dari Menteri yang disebut dengan Penyelenggara Ibadah Haji Khusus (PIHK).

Perbedaan biaya antara haji reguler dengan haji plus juga sangat signifikan. Biaya haji reguler berkisar antara Rp. 40-50 jutaan, sedangkan Rp. 119 juta harus dikeluarkan oleh jamaah haji yang memilih haji plus atau khusus. Namun demikian, sekalipun biaya haji yang dibayar oleh jamaah haji plus sangat bombastis dari pada haji reguler. Hal itu sesuai dengan fasilitas yang didapat –sebagai mana keterangan di atas-- serta masa tunggu keberangkatan yang relatif singkat. Perbedaan itu (masa tunggu) bisa dilihat,

5 Undang-Undang RI Nomor 13 Tahun 2008, Halaman 3.

6 Dikutip dari https://www. megasyariah. co. id/id/artikel/edukasi-tips/simpanan/perbedaan-haji-reguler-haji-plus-dan-haji-furoda pada tanggal 20 Juni 2023, jam 01. 18 WIB

yang semula ketika mendaftar haji reguler harus menunggu 10-30 tahun lamanya, namun dengan mendaftar haji plus, durasi tunggu keberangkatan tersebut dipangkas menjadi 5-7 tahun.

Masyarakat Indonesia sangat antusias dalam melakukan ibadah haji. Hal ini terbukti dengan penyediaan kuota haji yang disampaikan oleh Gus Yaqut dalam Keputusan Menteri Agama KMA No. 189 tahun 2023 tentang Kuota Haji Indonesia tahun 1444 H. Dalam KMA tersebut yang ditandatangani Menag ditetapkan bahwa kuota haji Indonesia tahun 1444 H berjumlah 221. 000, terdiri dari 203. 320 kuota haji reguler dan 17. 680 kuota haji plus/khusus.[7]

Sekalipun kuota haji plus lebih sedikit dari pada kuota haji reguler, masyarakat yang memilih program haji plus sangat banyak, di samping karena masa tunggu yang relatif singkat, fasilitas yang diberikan sangat menjanjikan ditambah adanya *tour* atau rangkaian kegiatan ke berbagai obyek-obyek wisata. Bisa dikatakan bahwa haji plus ini penggabungan aspek ibadah dengan pengalaman wisata.

Namun demikian, program haji plus ini sangat dilematis, satu sisi menjadi sebuah alternatif untuk mengurangi masa tunggu keberangkatan haji yang sangat panjang hingga bertahun-tahun lamanya, namun di sisi lain program ini membuka pintu lebar-lebar akan adanya ketimpangan dan ketidakadilan; orang-orang yang memiliki harta melimpah bisa kapanpun naik naji tanpa menunggu antrian yang sangat panjang (sekitar 5-7 tahun saja), sementara orang biasa; kau proletar, harus mengantri puluhan tahun lamanya (sekitar 10-30 tahun).

Haji Plus, Komodifikasi Ibadah dan Eksploitasi Terhadap Jamaah

Prosesi ibadah haji adalah perjalanan ruhani seorang muslim menuju Allah SWT. Seorang muslim yang melakukan ibadah haji dan umrah memiliki sebutan sebagai tamu Allah yang selayaknya sebagai tamu harus mempunyai etika dan menjaga adab batin. Misalnya al-Ghazali menyebutkan –dalam tulisan Syahdania dan Rifa'i[8]-- bahwa etika dalam melaksanakan ibadah haji sebagai berikut: Menggunakan harta yang halal, tidak boros dalam membelanjakan hartanya untuk makanan dan minuman, meninggalkan segala

7 Dikutip dari https://kemenag. go. id/pers-rilis/kma-kuota-haji-2023-terbit-kemenag-sesuaikan-penghitungan-estimasi-keberangkatan-3itfoi pada tanggal 20 Juni 2023, jam 05. 00 WIB

8 Syahdania dan Rifa'i, *Dekonstruksi Haji dan Umrah dalam Dakwah,* Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah, 2021, Halaman 111.

akhlak buruk, berpakaian sederhana, bersabar ketika menerima musibah.

Pelaksanaan ibadah haji memiliki berbagai resiko, seperti halnya resiko saat berada diperjalanan hingga resiko kematian faktor berdesak-desakan hingga terinjak-injak oleh sesama jama'ah saat melaksanakan rangkaian ibadah haji. Maka berbeda mengenai kewajiban syariat bahwa ibadah haji dapat dikatakan ibadah wajib terberat dalam agama islam karena berbagai resiko yang ada.[9] Tentu saja hal ini tidak dapat dijadikan alasan kuat untuk seorang muslim yang telah mampu tidak melaksanakannya. Bahwa segala takdir yang akan terjadi menjadi kehendak Allah SWT sedangkan manusia ditugaskan untuk memenuhi segala kewajiban sebagai seorang muslimin.

Ibadah haji dan umrah seharusnya menjadi seimbang antara kepentingan akhirat dan urusan dunia secara personal maupun sosialnya. Menjadi salah satu ibadah menuju taqwa dan iman kepada Allah SWT merupakan inti keagamaan sebagai urusan pribadi. Nurcholish Madjid bukunya "*Perjalanan Religius 'Umrah dan Haji*"[10] menjelaskan bahwa urusan pribadi hanya separuh benar karena urusan pribadi tidak dapat dimasuki oleh kepentingan orang lain namun ketika setiap individu melakukan amal saleh adalah bagian dari aspek *consequential* dari iman, sehingga mudah memasuki kawasan sosial.

Faktanya, dengan adanya program haji plus, besar kemungkinan makna ibadah haji menjadi berubah; yang semula hanya sebagai ibadah menuju taqwa dan iman kepada Allah SWT menjadi simbol agama yang dikomodifikasikan.

Komodifikasi sendiri merujuk pada definisi Greg Fealy dikutip oleh Maulida dan Witro, ialah sesuatu sesuatu yang (1) memiliki kualitas sesuai dengan yang diinginkan atau berguna dan (2) benda jualan atau obyek perdagangan. Sehingga komodifikasi simbol-simbol agama dapat dipahami sebagai sebuah proses komersialisasi (memperdagangkan) agama dalam hal ini Islam atau menjadikan keimanan dan simbolsimbolnya menjadi sesuatu yang diperjualbelikan untuk mendapatkan keuntungan.[11]

Komodifikasi yang dimaksud ditulisan ini adalah proses mengubah barang dan jasa, termasuk komunikasi, yang dinilai berguna menjadi ko-

9 Zainal, *Regulasi Haji Indonesia dalam Tinjauan Sejarah,* Jurnal: Ilmiah Syariah, 2012

10 Nurcholish Madjid, *Perjalanan Religious 'Umrah Dan Haji*. Jakarta: Paramadina, 1997, Halaman 87.

11 Maulida dan Witro, *Komodifikasi Simbol-Simbol Agama Di Kalangan Kelas Menengah Muslim Di Indonesia*. Jurnal Penelitian Mahasiswa SOSEBI, 2022, Halaman 139.

moditas yang dinilai karena apa yang mereka berikan ke pasar, seperti nilai guna minuman untuk menghilangkan dahaga menjadi komoditas yang bernilai karena ia bisa mendatangkan keuntungan di pasar setelah minuman dikemas dengan botol. Demikian juga yang terjadi di haji plus. Haji yang semula sebagai ibadah ke tanah suci, adanya program haji plus dengan segala fasilitas yang disediakan seperti adanya *tour* atau rangkaian kegiatan ke berbagai obyek-obyek wisata, haji menjadi ibadah yang dikomodifasikan.

Selain adanya komodifikasi ibadah pada program haji plus, potensi eksploitasi terhadap jamaah juga besar. Kekhawatiran bahwa fokus pada aspek wisata dan komersial terhadap haji plus dapat menyebabkan eksploitasi terhadap jamaah, baik finansial maupun emosional. Dari sini timbul pertanyaan, apakah haji plus bisa mempertahankan fokus pada spiritual ibadah haji ataukah mempengaruhi terhadap pengalaman spiritual jamaah?. Untuk memahami hal ini perlu dipahami esensi dari ibadah haji.

Esensi Ibadah Haji Sebagai Pesan Kesetaraan dan Persatuan

Ibadah haji dibawa oleh Ibrahim as sekitar 3. 600 tahun lalus sesudah masa beliau praktik-praktiknya sedikit atau banyak telah mengalami perubahan, namun kemudian diluruskan kembali oleh Nabi Muhammad SAW. Salah satu yang diluruskan itu adalah praktik ritual yang bertentangan dengan penghayatan nilai kemanusiaan universal tersebut, Melalui al-Qur'an, Allah SWT menegur sekelompok manusia (yang dikenal dengan nama *al Hummas*) yang merasa memiliki keistimewaan sehingga enggan bersatu dengan orang banyak dalam melakukan wukuf. Mereka tidak melakukan wukuf di Arafah sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi dan sesuai syariat yang berlaku, melainkan wukuf di Muzdalifah. Pemisahan diri yang dilatarbelakangi oleh perasaan superioritas itu kemudian dicegah oleh al-Qur'an dan turunlah ayat tersebut: "Bertolaklah kamu dari tempat bertolaknya orang-orang banyak dan mohonlah ampun kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".[12]

Salah satu bukti yang jelas tentang keterkaitan ibadah haji dengan nilai-nilai kemanusiaan antara lain adalah adanya ajaran tentang: persamaan, keharusan memelihara jiwa, harta dan kehormatan orang lain, larangan melakukan penindasan atau pemerasan terhadap kaum lemah baik di bidang ekonomi maupun bidang-bidang lain. Tentu saja makna kemanusiaan

12 Dikutip dari M. Zainuddin, *Haji Dan Status Sosial: Studi Tentang Simbol Agama Di Kalangan Masyarakat Muslim,* Jurnal el-Harakah, 2013, Halaman 173-174.

dan pengamalan nilai-nilainya tidak hanya terbatas pada persamaan nilai kemanusiaan, ia mencakup seperangkat nilai-nilai luhur yang seharusnya menghiasi jiwa pemiliknya. Ia bermula dari kesadaran akan jatidiri (*fithrah*) serta keharusannya menyesuaikannya diri dengan tujuan kehadiran di pentas bumi ini. Kemanusiaan menjadikan makhluk ini memiliki moral serta berkemampuan memimpin makhluk-makhluk lain dalam mencapai tujuan penciptaan. Kemanusiaan mengantarkannya untuk menyadari bahwa ia adalah makhluk yang harus bertanggung jawab menjadi pemimpin sekaligus makhluk sosial yang tidak dapat hidup sendirian dan harus bertenggangrasa dalam berinteraksi.[13]

Dalam khutbah haji Wada' Nabi menekankan akan pentingnya makna persamaan, keharusan memelihara jiwa, harta dan kehormatan orang lain, larangan melakukan penindasan atau pemerasan terhadap kaum lemah, baik dalam bidang ekonomi maupun bidang-bidang lainnya. Pandangan Nabi di atas telah menjadi bukti sejarah bahwa ada keterkaitan erat antara ibadah haji dengan nilai-nilai kemanusian universal.

Berikut pesan Rasulullah di haji wada' terakhir:

أَيُّهَا النَّاسُ، اسْمَعُوا قَوْلِي، فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ بَعْدَ عَامِي هَذَا بِهَذَا الْمَوْقِفِ أَبَدًا

"Wahai sekalian manusia, dengarkanlah perkataanku! Aku belum tahu secara pasti, boleh jadi aku tidak akan bertemu kalian lagi setelah tahun ini dengan keadaan seperti ini."

Belum selesai pidato itu, turun ayat Al-Qur'an yang semakin memperkuat bahwa tidak lama lagi Nabi akan tutup usia.

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْم

"Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" (Q.S. Al-Maidah [5]: 3).

Peristiwa Haji Wada' ini merupakan momen bersejarah yang menjadi

13 Ibid. . Halaman 174

teladan penting bagi persatuan umat dan peningkatan kualitas keimanan setiap Muslim. Sehingga, bertepatan dengan pemulangan jamaah haji ke Tanah Air seperti sekarang ini penting kiranya peristiwa tersebut menjadi bahan renungan bersama. Setelah rampung menunaikan rukun Islam yang kelima, sudah seharusnya umat Muslim lebih kompak dalam menjaga persatuan. Kita menyaksikan sendiri, saat momen haji ada jutaan umat Muslim dari berbagai negara berkumpul menjadi satu dalam niat yang sama untuk beribadah. Mereka terdiri dari ragam bangsa, bahasa, ras, suku, dan budaya. Ini merupakan simbol persatuan Muslim global yang sempurna.[14]

Dengan demikian Haji adalah merupakan upaya pengejawantahan kesetaraan baik dalam persepsi teologis maupun sosiologis. Semua manusia bergerak seirama dan senada dalam posisi kemanusian yang sama. Tiada yang mulia maupun yang hina, karena yang ada hanyalah dua eksistensi, Tuhan dan manusia yang menyatu dalam sebuah momen ritual yang unik. [15] Namun sayangnya, tradisi masyarakat yang sangat berlebihan dalam memuliakan para haji telah merubah substansi makna dan tujuan awalnya.

Dari sini penulis memberikan kesimpulan bahwa program haji plus, dengan adanya ketimpangan, ketidakadilan, komodifikasi ibadah serta eksploitasi telah mengeluarkan esensi dari makna ibadah haji itu sendiri, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.

Penutup dan Rekomendasi

MUI perlu hadir untuk menjawab problem yang sangat pelik ini, perlu adanya fatwa khusus yang berisi tentang haji plus. Sementara yang ada hanya sebatas fatwa penundaan pendaftaraan haji bagi yang sudah mampu, sebagaimana tertera dalam Fatwamajelis Ulama Indonesia, Nomor: 005/MUNAS X/ MUI/XI/2020 tentang penundaan pendaftaran haji bagi yang sudah mampu. Fatwa ini masih secara umum, baik untuk haji reguler atau haji plus, belum ada fatwa MUI yang khusus tentang haji plus.

Dalam PERMENAG sudah ada UU yang khusus mengatur tentang Penyelenggaraan haji plus, sebagaimana yang tertuang dalam PERMENAG No. 23 Tahun 2016, namun yang menjadi kritik dari penulis di pasal 15 tertera batas usia minimal bagi pendaftar haji minimal 12 tahun. Seharusnya MUI

14 Dikutip dari https://islam. nu. or. id/khutbah/khutbah-jumat-haji-wada-rasulullah-dan-pesan-persatuan-TRkno pada tanggal 27 Juni 2023.

15 Dikutip dari M. Zainuddin, *Haji Dan Status Sosial: Studi Tentang Simbol Agama Di Kalangan Masyarakat Muslim,* Jurnal el-Harakah, 2013, Halaman 175.

mengeluarkan fatwa tentang haji plus tersebut agar bisa dijadikan acuan oleh pihak KEMENAG. Dan sebisa mungkin haji plus hanya dikhususkan kepada orang yang sudah lansia.

Kesimpulan

Fenomena haji plus menjadi persimpangan yang kompleks antara ibadah haji dan kapitalisme. Dalam pembahasan ini, kita telah melihat dinamika dan dilema etika yang terkait dengan haji plus, serta konsekuensi terhadap esensi ibadah haji. Sementara haji plus menawarkan manfaat bagi sebagian jamaah, perlu diperhatikan juga potensi pengaburan tujuan ibadah haji dan risiko eksploitasi terhadap jamaah. Edukasi, pengawasan, dan pemahaman yang lebih baik tentang nilai-nilai spiritual ibadah haji dapat menjadi langkah untuk menjaga keseimbangan dalam fenomena ini.

Daftar Rujukan

Departemen Agama RI, Petunjuk Perjalanan Haji, (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji, 1997).

Dikutip dari https://www. megasyariah. co. id/id/artikel/edukasi tips/simpanan/perbedaan-haji-reguler-haji-plus-dan-haji-furoda pada tanggal 20 Juni 2023, jam 01. 18 WIB

Dikutip dari https://kemenag. go. id/pers-rilis/kma-kuota-haji-2023-terbit-kemenag-sesuaikan-penghitungan-estimasi-keberangkatan-3itf0i pada tanggal 20 Juni 2023, jam 05. 00 WIB

Dikutip dari https://islam. nu. or. id/khutbah/khutbah-jumat-haji-wada-rasulullah-dan-pesan-persatuan-TRkno pada tanggal 27 Juni 2023.

Harimurti Hartono, Waitinglist Nasional Upaya Memperkecil Kemudharatan Masa Penantian Keberangkatan Haji: Dinamika dan Perspektif Haji di Indonesia (Jakarta: Direktorat Penyelenggaraan Haji dan Umrah, 2010).

Karsayuda(ed.), Fikih Syafi"e Cuplikan Sabilal-Muhtadin (Cet. I; Banjarmasin: Borneo Press, 2007).

M. Zainuddin, Haji Dan Status Sosial: Studi Tentang Simbol Agama Di Kalangan Masyarakat Muslim, Jurnal el-Harakah, 2013.

Maulida dan Witro, Komodifikasi Simbol-Simbol Agama Di Kalangan Kelas Menengah Muslim Di Indonesia. Jurnal Penelitian Mahasiswa SOSEBI, 2022.

Nurcholish Madjid, Perjalanan Religious 'Umrah Dan Haji. Jakarta: Paramadina, 1997.

Undang-Undang RI Nomor 13 Tahun 2008.

Syahdania dan Rifa'i, Dekonstruksi Haji dan Umrah dalam Dakwah, Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah, 2021.

Yusuf al-Qaradhawi, Menjawab Masalah Haji, Umrah & Qurban (Cet. I; Jakarta: Embun Publishing, 2007).

Zainal, Regulasi Haji Indonesia dalam Tinjauan Sejarah, Jurnal: Ilmiah Syariah, 2012

28

DINAMIKA FATWA MUI DALAM MERESPON DAN MENDIALOGKAN PERBEDAAN DALAM PENENTUAN AWAL BULAN HIJRIYAH

Nihayatur Rohmah
Institut Agama Islam Ngawi
nihayaturrohmah1@gmail. com

Abstrak

Pada dasarnya fatwa itu hadir dalam rangka merespon dan menjawab permasalahan yang terjadi dan umumya fatwa dikeluarkan oleh otoritas yang berwenang. Dalam konteks Indonesia sendiri fatwa terbagi menjadi tiga kategori, yakni fatwa tradisional, fatwa modern, dan fatwa kolektif. Adapun fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia masuk dalam tipologi fatwa kolektif. Semakin kompleksnya problematika masyarakat menuntut adanya jawaban yang cepat tanggap dari pihak yang berwenang, oleh karena itu di era teknologi yang serba canggih ini banyak perubahan yang terjadi disemua aspek kehidupan termasuk adanya pergeseran otoritas keagamaan. Dahulu, fatwa hanya dapat dikeluarkan oleh lembaga yang berwenang, namun kini dengan beralihnya gaya hidup masyarakat yang bergantung pada media sosial sebagai solusinya. Setiap orang dengan mudah mengakses pada jejaring informasi internet termasuk fatwa keagamaan dengan menyesuaikan selera dan kebutuhan tiap orang. Diantara persoalan keagamaan yang dari dulu hingga kini tetap actual dan problematis untuk dikaji adalah persoalan penentuan awal bulan hijriyah. Perbedaan bahkan perseteruan berujung pada konflik yang disebabkan oleh penentuan awal bulan hijriyah dari tahun ke tahun belum menemukan titik temu dan justru semakin menjauh antara ormas keagamaan. Upaya pemerintah dalam mendialogkan perbedaan ini sesungguhnya telah diupayakan diantaranya diskusi public sebelum dilaksanakannya sidang itsbat. Dibutuhkan kerjasama dari semua pihak agar persoalan penentun awal bulan hijriyah ini mendapatkan jalan keluar yang solutif. MUI cukup responsive melihat persoalan ini terbukti setidaknya ada dua fatwa yang dikeluarkan yakni Fatwa MUI pada Munas II tahun 1980 dan kemudian fatwa tersebut disempurnakan lagi dengan munculnya fatwa MUI No. 2 tahun 2004. Hadirnya kedua fatwa tersebut menjadi bukti bahwa MUI cukup mengakomodir untuk mengkompromikan dan mendialogkan dua madzhab yang berbeda yakni hisab dan

rukyat. Maka peran MUI ini sangat diharapkan mampu mengawal adanya keseragaman dalam hal penentuan awal bulan hijriyah.

Kata kunci; *Fatwa MUI, Dialog, Awal Bulan Hijriyah*

Urgensinya Penentuan Awal Bulan Hijriyah Bagi Umat Islam

Hilal merupakan bentuk mufrad sedangkan bentuk jamaknya adalah *Ahillah,* yang dalam Al-Qur'an disandingkan dengan persoalan yang berkenaan dengan konsep waktu dan selanjutnya hilal ini dijadikan sebagai petunjuk manusia untuk digunakan sebagai penentu waktu untuk mengerjakan sesuatu. Konsep waktu ini pada akhirnya digunakan manusia guna menentukan waktu untuk bermuamalah dan beribadah, diantaranya untuk menentukan kapan waktu dimulai dan diakhirinya ibadah puasa di Bulan Ramadlan, waktu khusus untuk pelaksanaan ibadah haji, dan lain sebagianya.

Slamet Hambali dalam kata pengantar sebuah buku yang berjudul Ilmu Falak; menyelami kata Hilal dalam Al-Qur'an[1] mengatakan bahwa Bulan (baca; *hilal, qamar*) ini memiliki dua macam gerak yakni pergerakan sinodis dan Sideris sehingga berdampak pada adanya perubahan yang tidak tetap (selalu berubah-ubah) wajah bulan jika dilihat dari bumi padahal Bulan merupakan salah satu diantara benda langit yang mengitari bumi secara beraturan. Karenanya, posisi dan penampakan bulan yang selalu berubah-ubah ini pada akhirnya berdampak signifikan terhadap waktu peribadatan manusia dimuka bumi ini dan ini berkaitan dengan persoalan penentuan awal bulan hijriyah.

Dulu, tradisi masyarakat Arab dalam menentukan kapan dimulai dan berakhirnya bulan hijriyah dilakukan melalui pengamatan dengan cara memanfaatkan bagaimana kedudukan atau posisi dari penampakan fase bulan tsabit saat pertama dapat diamati. Istilah hilal inilah yang kemudian digunakan sebagai penentu masuknya awal bulan hijriyah, seperti penentuan tanggal 1 bulan Ramadlan dan kapan Ramadlan berakhir.

Adanya perintah memulai dan mengakhiri ibadah di bulan puasa dengan melihat hilal, telah dijadikan parameter oleh sebagian ulama dalam menetapkan bulan-bulan kamariah lainnya, meskipun sebetulnya secara dalil naqli yang terdapat dalam Hadits hanyalah perihal memulai

1 Fahmi Fatwa Rosyadi Satria Hamdani, *ILMU FALAK* (*Menyelami Makna Hilal Dalam Al-Qur'an*) (Bandung: Pusat Penerbitan Universitas (P2U) Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat Universitas Islam Bandung (P2U – LPPM UNISBA), 2017), http://repositori. uinalauddin. ac. id/17853/. especially within recurrent neural network (RNN

dan mengakhiri bulan Ramadan saja. Hal tersebut kemudian merambat ke dalam persoalan tentang penentuan kalender hijriah universal, apakah masih tetap menggunakan rukyat/observasi ataukah cukup dengan hisab kontemporer. Diskursus itu hingga saat ini masih dalam perbincangan dan musyawarah para ulama-ulama yang ahli di bidangnya terkait penetapan kalender hijriah universal tersebut. Berbagai aspek dikaji dan diteliti agar implikasi positif maupun negatif dapat diketahui lebih jelas.

Dari masa ke masa pengertian dan pemaknaan akan hilal kian mengalami perkembangan. Hal ini terlihat dari pendapat para mufassir yang memberikan interpretasi tentang hilal yang digunakan sebagai penentu untuk memulai dan mengakhiri bulan Ramadan. Perkembangan tersebut tentunya bukan tanpa sebab melainkan dipengaruhi akan adanya perkembangan dalam ilmu pengetahuan saat ini. Sejak periode penafsiran zaman klasik yang dibukukan dengan corak *tafsir bi al-Ma' śūr* hingga periode penafsiran zaman modern.

Pada periode penafsiran zaman klasik, seperti kitab *tafsir Jāmi'u al-Bayān 'an Ta'wīli al-Qur'ān karya Ṭabarī* (224-310 H), di dalamnya tidak dijelaskan definisi tentang *ahillah* secara khsusus. Namun hanya memberikan penjelasan tentang maksud dan tujuan diciptakannya *ahillah,* yaitu waktu untuk memulai dan mengakhiri ibadah puasa, waktu untuk melaksanakan ibadah haji, waktu 'iddah untuk perempuan Muslimah, dan urusan-urusan sosial lainnya (Ṭabarī, 2001a: 280-283).[2] Namun, Memasuki periode penafsiran zaman modern, Jauharī (1287-1358 H) muncul dengan menulis kitab tafsir yang bercorak tafsir 'Ilmī. Dalam kitabnya *al-Jawāhir fī Tafsīri al- Qur'an, Jauharī* memberikan penjelasan lebih mendalam tentang fase-fase penampakan Bulan selama satu putaran penuh (gerakan sinodis). Mulai dari penampakan hilal hingga Bulan tidak menampakkan bentuknya selama satu atau dua malam apabila umur bulan digenapkan tiga puluh hari (Jauharī, 1928b: 26). Hilal dalam kitab tafsirnya diartikan sebagai bentuk fase pertama kali dari penampakan Bulan yang dijadikan penanda waktu dimulai dan diakhirinya bulan Ramadan.

Dalam perkembangannya, Thomas Djamaluddin menyatakan bahwa Penentuan awal bulan kamariyah masih menjadi masalah yang perlu diselesaikan oleh umat Islam. Awalnya sederhana, hanya mengamati terlihatnya hilal. Namun saat ini terasa semakin kompleks karena parameternya bukan sekadar terlihatnya hilal. Kompleksitas itu karena digunakannya pendekatan sains dalam menerjemahkan dalil syar'i. Masalahnya, tafsir sains atas

2 Ibid. especially within recurrent neural network (RNN

dalil syar'i bukan seperti tafsir sains sebagai ilmu eksakta yang sudah ada kaidah ilmiahnya. Implementasi tafsir sains atas dalil syar'i memerlukan kesepakatan. Parameter kesepakatan itulah yang disebut kriteria awal bulan.

Mengingat pentingnya persoalan penentuan awal bulan kamariyah karena berhubungan dengan persoalan ibadah umat Islam maka tidak berlebihan jika Ibn Hajar dan ar-Ramli menyatakan bahwa orang yang hidup dalam kesendirian maka mempelajari ilmu falak itu fardlu 'ain baginya. sedangkan bagi masyarakat banyak hukumnya fardhu kifayah. Karena Ilmu falak merupakan salah satu diantara disiplin ilmu yang mempelajari tentang pergerakan benda-benda langit yang dihubungkan dengan urusan ibadah. Maka persoalan ibadah inilah yang menjadi dasar kewajiban umat Islam untuk tidak mengabaikan pentingnya persoalan penentuan awal bulan hijriyah. Konsep dimulainya dan berakhirnya waktu dalam urusan ibadah puasa menjadi penentu sah tidaknya ibadah seseorang.

Kedudukan dan Kebutuhan Umat Islam Di Indonesia Terhadap Fatwa

Pada dasarnya, fatwa dikeluarkan ketika ada pertanyaan dari seseorang (*mustafi*) mengenai suatu hal kepada *mufti* (orang memiliki otoritas berfatwa). Istilah untuk proses mengajukan pertanyaan ini disebut dengan *istifta',* sedangkan upaya seorang mufti merespons pertanyaan tersebut dinamakan dengan *ifta'* atau *futya*. [3]

Dalam konteks Indonesia, terdapat tiga model fatwa. Pertama*, tradisional fatwa.* Fatwa jenis ini hanya dimiliki oleh para mufti Makkah pada masa kolonial sebelum persebaran Islam sampai di Indonesia pada awal abad ke-20. Tokoh-tokohnya, antara lain, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Fatwa yang terhimpun dalam *Muhimmat al-Nafa'is fi Bayan al-Illat al-Hadits* menjawab berbagai aspek kehidupan masyarakat, yang antara lain, terkait persoalan peribadatan, regulasi waris, aturan pernikahan, aturan makanan, etika dan juga hubungan dengan pemerintahan non Muslim.

Tipologi yang kedua yaitu *fatwa modern*. Jenis yang kedua ini terwakili oleh publikasi jurnal Jurnal Pembela Islam yang diterbitkan Persatuan Islam (PERSIS), diketuai oleh Ahmad Hassan (1887-1958). Jurnal ini memberikan ruang tanya jawab "Soeal Djawab" sebagai media untuk menampung berbagai permasalahan masyarakat. Salah satu yang direspons oleh Ahmad Hassan adalah pertanyaan seputar penggunaan bedug ketika akan melan-

3 Ahmad Khotim Muzakka, "Otoritas Keagamaan Dan Fatwa Personal Di Indonesia," *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 13, no. 1 (2018): 63–88.

tunkan suara azan. Pertanyaan itu dijawab dengan menghadirkan fakta bahwa Nabi Muhammad tidak pernah melakukan hal seperti itu. Menurutnya, aktivitas yang dilakukan nabi untuk memanggil orang untuk melaksanakan salat hanya berupa azan.

Label modern di atas didasarkan pada penggunaan huruf latin dan bahkan bahasa Sunda daripada menggunakan bahasa Arab, yang mana tidak dapat diakses oleh banyak orang. Alasan lainnya adalah karena Ahmad Hassan menggunakan pendekatan rasional dalam memberikan jawaban untuk pertanyaan- pertanyaan yang ada. Sedangkan yang terakhir, *fatwa kolektif*, dilaksanakan di bawah koordinasi lembaga keagamaan, semisal Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, yang mengawali fatwa kolektif pada tahun 1927. Fatwa kolektif ini menjadi anti-tesis atas aktivitas fatwa kolektif yang telah ada terlebih dahulu. Tipologi ini tidak hanya pernah dilaksanakan oleh dua organisasi tersebut di atas, namun juga organisasi ke-Islam-an lain di antaranya: Washilah (1930) di Medan dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang berdiri atas inisiatif Presiden Indonesia, Soeharto. [4]

Terminologi otoritas keagamaan/ulama (*religious authority*) mengalami perubahan pemaknaan dan pemahaman dari waktu ke waktu. Dalam konsep legal modern, legislasi hanya bisa digunakan jika disandarkan kepada otoritas politik. Tanpa adanya otoritas politik, suatu pendapat hanya akan berlaku pada orang yang memberi fatwa dan tidak berlaku secara global (nasional). Hal yang perlu disadari juga adalah adanya perbedaan diametral antara politik legal modern dengan hukum dalam konteks Islam. Awalnya, yang berkewenangan mutlak terhadap penafsiran al-Qur'an dan Al-Sunnah adalah Nabi Muhammad SAW. Namun, sekarang, kewenangan tersebut dibebankan kepada ulama, meskipun hanya sampai pada tataran sebagai penafsir atau interpreter; bukan sebagai legislator legal Islam. Sejarah menyatakan, berbekal kualitas pengetahuan tentang Islam yang luar biasa, mujtahid dapat memproduksi hukum dengan menafsirkan ayat-ayat Tuhan. Meskipun, secara konseptual, mereka tidak memiliki niatan untuk melegalkannya sebagai hukum positif. Hanya sebagai pemberi fatwa.

Fatwa dalam diskursus hukum Islam bukanlah sekedar pendapat tentang sesuatu yang bersifat sekuler, namun fatwa mengandaikan bahwa pendapat itu "mewakili" pendapat Tuhan. Oleh karena itu, fatwa harus dikeluarkan oleh orang yang mempunyai otoritas. Karena klaim otoritatif inilah, fatwa sering menggiring orang atau sekelompok orang bersifat otoriter

4 Ansari, "Transnational Fatwas on Jihad in Indonesia," *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 14, no. 1 (2014): 1–12.

dengan fatwa yang dikeluarkan. Sikap otoriter itu didasarkan pada asumsi bahwa apa yang difatwakan adalah pendapat Tuhan itu sendiri. Yang tidak mengikuti pendapat fatwa tersebut dianggap melawan pendapat Tuhan. Padahal, otoritas hukum sepenuhnya ada dalam diri Tuhan. Oleh karena itu, manusia seotoritatif apapun tidak bisa sepenuhnya mewakili pendapat Tuhan. Dengan demikian, dalam konteks fatwa-fatwa MUI tetap saja tidak bisa dikata-kan sebagai satu-satunya yang mewakili pendapat Tuhan. Pendapat fiqih tetap dalam karakternya hanya mengikat bagi yang mempercayai (*mulzim binafsihi*). Meski secara *istinbāṭiy* (prosedur penetapan hukum) mungkin benar, tapi ia tidak secara serta merta bisa diterapkan (*taṭbīqiy*). Oleh karena itu, fatwa MUI bukanlah akhir dari semuanya.[5]

Kini, Tidak diragukan lagi *new media* (media baru) membawa perubahan mendasar pada seluruh aspek kehidupan saat ini. Seolah tidak ada ruang kehidupan yang terhindar dari intervensi kecanggihan teknologi *new media*. Pengaruhnya jelas merasuk ke segenap nadi kehidupan manusia, baik secara individual maupun hubungan social. *New media* tidak hanya membawa perubahan yang cukup mendasar pada bidang sosial, politik, ekonomi, dan budaya, namun juga perubahan pada aspek pemikiran, fatwa-fatwa, dan pengamalan keagamaan, serta hubungan-hubungan yang terjalin atas dasar norma-norma keagamaan. Kecenderungan ini merupakan tantangan sekaligus harapan bagi agama-agama.

Diantara yang sangat penting perubahan dalam aspek keagamaan adalah pergeseran otoritas keagamaan dan pola-pola hubungan antara pengikut dengan tokoh-tokoh atau pemimpin agama yang menjadi panutan dalam kehidupan sehari-hari. Sebelumnya otoritas keagamaan hanya dimiliki oleh para ulama, mursyid, guru agama, ustadz, pemerintah melalui Kementerian Agama, dan lembaga-lembaga non-pemerintah namun kini otoritas keagamaan mengalami pergeseran ke media baru yang tampak impersonal dan berbasis pada jejaring informasi (internet). Setiap orang bisa dengan mudah mengakses pengetahuan menurut selera dan kebutuhan masing-masing. Seseorang yang memerlukan jawaban atas suatu persoalan tidak harus bertanya langsung kepada ulama. Sebab fatwa-fatwa keagamaan tidak lagi hanya dimiliki oleh ulama konvensional, tetapi dengan mudah setiap orang bisa menemukan jawaban dan mengambil keputusan berdasarkan informasi yang tersedia di media.[6]

5 Rumadi, *ISLAM DAN OTORITAS KEAGAMAAN*, *Walisongo*, vol. 20 (Jakarta: Syarif, U I N Jakarta, Hidayatullah, 2012).

6 Mutohharun Jihan, "Intervensi New Media Dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan Di Indoө nesia," *Jurnal Komunikasi Islam* 3, no. 2 (2013): 322–348.

Maka kebutuhan umat Islam akan fatwa terhadap persoalan kekinian merupakan sesuatu yang tak terelakkan, namun seiring dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi pemahaman umat Islam terhadap pemangku otoritas akan fatwa kian mengalami pergeseran sebagaimana dipaparkan diatas. Fatwa MUI seharusnya hadir sebagai salah satu solusi bagi umat di tengah perubahan sosial. Namun realitanya, Fatwa MUI sendiri tidak punya legalitas untuk memaksa harus ditaati oleh seluruh umat Islam kecuali jika fatwa ini diakomodir oleh negara menjadi sebuah perundang-undangan.

Dinamika fatwa MUI dalam Penentuan Awal Bulan Hijriyah

Dinamika secara bahasa berarti giat, lincah, sifat, atau tabiat yang bertenaga atau berkemampuan. Konsep dinamis sangat berkaitan dengan teori "kemajuan social" (social progress). Kemajuan yang dimaksudkan adalah proses menjurus yang secara terus menerus membawa sistem sosial semakin mendekati keadaan yang lebih baik atau lebih menguntungkan (atau dengan kata lain menuju penerapan nilai pilihan tertentu berdasarkan etika seperti kebahagiaan, kebebasan, kesejahteraan dan keadilan). Masyarakat (kelompok, komunitas, organisasi, bangsa, Negara) hanya dapat dikatakan ada sejauh dan selama terjadi sesuatu di dalamnya, ada tindakan tertentu yang dilakukan, ada perubahan tertentu danada proses tertentu yang senantiasa bekerja. Dinamika social tidak dapat dilepaskan dari konsep perubahan social (social change), yang meliputi perubahan keadaan sistem sosial atau perubahan setiap aspeknya. Konsep ini juga berkaitan dengan "proses sosial" (social process) yaitu setiap perubahan subyek tertentu dalam perjalanan waktu baik perubahan tempat dalam ruang tertentu, maupun modifikasi aspek kualitatif maupun kuantitatif.[7]

Konsep "proses sosial" menunjukkan adanya berbagai perubahan, mengacu pada sistem social yang sama (terjadi di dalamnya atau mengubahnya sebagai suatu kesatuan), saling berhubungan sebab akibat dan tidak hanya merupakan faktor yang mengiringi atau faktor yang mendahului faktor yang lain, serta perubahan itu saling mengikuti satu sama lain dalam rentetan waktu.[8]

7 Nihayatur Rohmah, "Dinamika Almanak Masa Pra Islam Hingga Era Islam; Studi Atas Penangg galan Sistem Solar, Lunar Dan Luni-Solar," *QALAMUNA: Jurnal Pendidikan, Sosial, dan Agama* 11, no. 2 (2019): 20–22.

8 Piotr Sztompka, Sosiologi Perubahan Sosial, alih bahasa Alimandan, (Jakarta: Prenada Media, 2007), 6-9.

Penentuan awal bulan hijriyah yang selanjutnya mewujud dalam bentuk kalender hijriyah sesungguhnya halini merupakan sesuatu yang sangat dibutuhkan umat manusia untuk kepentingan sosial maupun ibadah. Namun persoalan tersebut dari dahulu hingga kini masih menyisakan polemic bahkan konflik. Mengingat pentingnya persoalan penetapan awal bulan hijriyah, Majelis Ulama Indonesia pun turut meresponnya dengan mengeluarkan fatwa terkait. Adapun fatwa yang dimaksud diantaranya adalah pada saat Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia dalam Musyawarah Nasional II Tahun 1980[9] memutuskan, Memfatwakan:

1. Mengenai penetapan awal Ramadhan dan Awal Syawal/Idul Fitri di kalangan fuqaha' terdapat dua aliran, yaitu pertama aliran yang berpegang pada matla' (tempat terbitnya fajar dan terbenamnya matahari). Aliran ini ditokohi oleh Imam Syafi'i dan kedua aliran yang tidak perpegang ada matla' (jumhur fuqaha). Untuk mewujudkan ukhuwwah Islamiyah, Komisi Fatwa MUI mengambil kesimpulan agar dalam penetapan awal Ramadhan dan awal Syawal/Idul Fitri berpedoman pada pendapat jumhur, sehingga rukyat yang terjadi di suatu negara Islam dapat diberlakukan secara internasional (berlaku bagi negara-negara Islam yang lain). Hal ini memerlukan kesempatan untuk membentuk Lembaga yang berstatus sebagai "*Qadi Internasional*" yang dipatuhi oleh seluruh negara-negara Islam. Sebelum itu, berlakulah ketetapan pemerintah masing-masing.
2. Berbeda dengan masalah penetapan awal Ramadhan dan awal Syawal/ Idul Fitri ialah masalah penetapan awal bulan Zulhijjah/ Idul Adha. Dalam hal ini berlaku dengan matla' masing-masing negara. Dalam hal ini ulama telah konsesus. Dengan demikian, Indonesia dalam melakukan shalat Idul Adha tidak dibenarkan mengikuti negara lain yang berbeda matla'nya.

Fatwa MUI yang pertama terkait dengan penentuan awal bulan hijriyah diatas hanya mempertimbangkan dan mempertegas pendapat jumhur fuqaha, sehingga istinbath hukum dilakukan MUI hanya mempertegas kembali apa yang disampaikan oleh jumhur fuqaha. Dalam fatwa pertama tidak disertai konsideran yang menggambarkan dasar pemikiran dan metode instinbat yang ditempuh oleh MUI dalam mengeluarkan fatwa. Yang perlu digaris bawahi dari point pertama adalah tentang berlakunya ketetapan pemerintah masing-masing. Ini kiranya salah satu ikhtiar yang

9 Majelis Ulama Indonesia, *Penentuan Awal Ramadhan, Awal Syawal/Idul Fitri Dan Awal Zulhijjah/Idul Adha*, II 146–147 (1980).

saat itu dilakukan MUI demi menjaga ukhuwwah Islamiyah.

Selanjutnya kebutuhan umat Islam akan penentuan awal bulan hijriyah menjadi suatu tuntutan yang harus ada tuntunan yang dianut. Maka Fatwa Majelis Ulama Indonesia nomor 2 tahun 2004 kembali mempertegas fatwa tentang Penetapan awal ramadhan, syawal, dan dzulhijjah;

1. Penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah dilakukan berdasarkan metode ru'yah dan hisab oleh Pemerintah RI cq Menteri Agama dan berlaku secara nasional.
2. Seluruh umat Islam di Indonesia wajib menaati ketetapan Pemerintah RI tentang penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah.
3. Menteri Agama wajib berkonsultasi dengan Majelis Ulama Indonesia, ormas Islam dan inst ansi terkait mengenai penetapan awal bulan Ramadan, Syawal dan Zulhijah.
4. Hasil rukyat dari daerah yang memungkinkan hilal dirukyat walaupun di luar wilayah Indonesia yang mathla'nya sama dengan Indonesia dapat dijadikan pedoman oleh Menteri Agama RI.

Jika dicermati dalam fatwa MUI nomor 2 tahun 2004 menggunakan konsideran dalam penetapan fatwa berupa Al-Qur'an, Hadits nabi, pendapat ulama, dan kaidah fiqh sehingga dalam penetapan bulan qomariyah MUI menggunakan matla' lokal. Terkait dengan penetapan awal bulan qomariyah apabila suatu wilayah yang berbeda pada garis lintang dan garis bujur yang sama mengalami terbit hilal, maka seluruh wilayah tersebut dapat melihat hilal. Apabila wilayah mengalami terbit hilal pada saat matahari tenggelam maka keesokannya wilayah tersebut memasuki tanggal baru. Sedangkan daerah-daerah yang lain harus dilihat apabila wilayah tersebut berada disebelah barat atau timur tempat terbitnya hilal, sehingga penetapan batas matla' juga mempertimbangkan apakah wilayah tersebut berada disebelah timur dari tempat terbitnya hilal.

Jika dalam konsep matla' lokal yang disebutkan dalam hadits Kuraib, wilayah Syam dan wilayah Madinah dikatakan memiliki hasil rukyat yang berbeda dari perbedaan yang disebutkan di atas, maka di Indonesia antara wilayah Sabang dan wilayah Marauke dengan selisih lintang dan bujur yang sangat jauh, sehingga penerapan konsep matla' lokal dengan kriteria tertentu tidak sesuai untuk Indonesia. Sedangkan jika mengikuti konsep matla' global juga tidak akan sejalan dengan fakta ilmiah bahwa setiap daerah memiliki garis lintang, garis bujur, ketinggian yang berbeda, serta garis penang-

galan internasional dan perbedaan waktu terbit dan terbenamnya matahari.[10] Secara garis besar dapat disimpulkan bahwa penerapan matla' wilayatul hukmi di Indonesia merupakan jalan tengah untuk menghilangkan perbedaan yang terjadi di kalangan umat Islam Indonesia. Meski menurut para astronom, mengenai penentuan matla' harus memperhatikan garis lintang, garis bujur, batas garis tanggal dan ketinggian sekalipun. Indonesia tetap menerapkan matla' wilayatul hukmi, yaitu penerapan matla' untuk satu wilayah hukum tanpa ada batasan tertentu dalam hal garis lintang, garis bujur, garis tanggal dan ketinggian. Sehingga konsep matla' wilayatul hukmi dirasa lebih tepat untuk diterapkan di Indonesia karena berangkat dari konsep ulil amri sebagai cara pemersatu umat, untuk menghindari perpecahan dan konflik yang berkepanjangan.

Peran MUI dalam merespon dan mendialogkan perbedaan Hari Raya

Hadirnya fatwa MUI nomor 2 tahun 2004 tentang penetapan awal ramadhan, syawal dan dzulhijjah khususnya pada poin pertama adalah sebagai upaya untuk mengkompromisasikan dan memadukan metode hisab dan rukyah sebagai kriteria dalam penentuan awal bulan yang selama ini seakan adalah dua metode yang saling bertolak belakang. Hadirnya fatwa ini memberikan pengaruh yang sangat besar perihal keseragaman penetapan awal bulan di Indonesia sekaligus sebagai langkah besar dalam upaya mengintegrasikan fikih dan sains dalam ajaran- ajaran Islam yang tercermin dalam rumusan kriteria *imkan al-rukyah* sebagai metode penentuan awal bulan yang memadukan antara hisab dan rukyah. Oleh karenanya hal-hal teknis yang membuat metode hisab dan rukyat tampak berbeda, dapat dipersatukan. Baik hisab maupun rukyah masing-masing mempunyai kelebihan dan kekurangan, namun dengan memadukan keduanya, hisab dan rukyah ini saling melengkapi dan menyempurnakan satu sama lain. Meskipun masih ada catatan-catatan, namun langkah yang diupayakan MUI ini sudah sangat tepat karena selain untuk untuk mendamaikan kedua kubu hisab dan rukyah yang kerap berbeda dalam memulai awal puasa dan hari raya, upaya ini juga akan mampu menciptakan sebuah sistem kalender Islam yang terpadu dan mapan.

Harapan dari banyak pihak bahwa MUI segera merealisasikan rekomendasi dalam fatwa MUI no. 02 tahun 2004 dan terus mengusahakan adanya kriteria penentuan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah untuk

10 Sahadatina Hindun, Matla' Wilayatul Hukmi (Tinjauan Fikih Dan Astronomi), Uin Mataram, 2022

dijadikan pedoman oleh Menteri Agama dengan membahasnya bersama ormas-ormas Islam dan para ahli terkait, sehingga kriteria ini dapat diterima oleh semua kalangan, tanpa ada penolakan dari berbagai pihak. [11] Meski sesungguhnya terkait dengan kriteria penentu awal bulan, pemerintah kita telah mengadopsi pendapat terkini dari MABIMS yang terbaru. Kalaupun kriteria lama dari MABIMS mempersyaratkan hilal mungkin dirukyah ketiki memenuhi syarat minimal yakni kriteria 2-3-8. Dua (2) derajat meliputi tinggi hilal, dan 3 derajat merupakan jarak antara Bulan dan Matahari sedangkan 8 menunjukan umur bulan terhitung setelah terjadinya konjungsi. Dan kini dengan kriteria dari MABIMS yang baru ada perubahan dari persyaratan minimal hilal mungkin dirukyat yakni 3-6, 4. Tiga (3) terkait tinggi hilal dan 6, 4 merupakan elongasi. Pro kontra terjadi dengan diterapkannya kriteria MABIMS sehingga perbedaan awal bulan hijriyah di negeri inipun masih menjadi PR besar yang harus diselesaikan bersama-sama.

Selain itu, peran MUI jika melihat Secara gramatika fatwa MUI nomor 2 tahun 2004 tentang penetapan awal ramadhan, syawal dan dzulhijjah adalah dalam rangka penyatuan terhadap perbedaan pendapat dalam penentuan awal bulan qamariyah yang disebabkan karena perbedaan dalam menginterpretasikan dalil-dalil tentang hisab dan rukyat. Secara psikologis, bahwa fatwa MUI nomor 2 tahun 2004 tentang penetapan awal ramadhan, syawal dan dzulhijjah mempunyai makna yang tersimpan yakni merekonstruksi metode penentuan awal bulan qamariyah. Di mana MUI sendiri mengeluarkan fatwa tersebut karena melihat realita yang terjadi di masyarakat seluruh Indonesia hampir setiap tahun terjadi perbedaan.[12]

Antara Kementerian Agama, MUI dan Ormas. Siapakah yang berwenang?

Pengertian kewenangan menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah kekuasaan membuat keputusan, memerintah dan melimpahkan tanggung jawab kepada orang lain. Menurut P. Nicholai disebutkan bahwa kewenangan adalah kemampuan untuk melakukan tindakan hukum tertentu, yaitu tindakan-tindakan yang dimaksudkan untuk menimbulkan akibat hukum dan mencakup mengenai timbul dan lenyapnya akibat hukum ter-

11 Muhammad Rasyid, "INTEGRASI ISLAM DAN SAINS DALAM FATWA MAJELIS ULAMA INDOO NESIA (Tinjauan Fatwa MUI No. 02 Tahun 2004 Tentang Tentang Peranan Hisab Dan Rukyah Dalam Penetapan Awal Bulan) Muhammad," *Proceeding Antasari International Conference*, no. 02 (2016): 1–23.

12 Arino Bemi Sado, "Analisis Fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2004 Tentang Penetapan Awal Ramaa dlan, Syawal Dan Dzulhijjah Dengan Pendekatan Hermeneutika Schleiermacher," *Istinbath; Jurnal Hukum Islam* 14, no. 1 (2015): 47–56.

tentu. Hak berisi kebebasan untuk atau tidak melakukan tindakan tertentu atau menurut pihak lain untuk melakukan tindakan tertentu, sedangkan kewajiban memuat keharusan untuk melakukan atau tidak melakukan tindakan tertentu.[13]

Wewenang terdiri atas sekurang-kurangnya tiga komponen yaitu (1) pengaruh, (2) dasar hukum, dan (3) konformitas hukum. Komponen pengaruh ialah bahwa penggunaan wewenang dimaksudkan untuk mengendalikan perilaku subyek hukum (rakyat), komponen dasar hukum ialah bahwa wewenang itu harus selalu dapat ditunjuk dasar hukumnya, dan komponen konformitas hukum mengandung adanya standard wewenang yaitu standard hukum (semua jenis wewenang) serta standard khusus (untuk jenis wewenang tertentu). Jadi kedudukan wewenang atau kewenangan dalam penyelenggaraan administrasi negara adalah sebagai dasar hukum (legalitas) sebuah organisasi atau pemerintah dalam menjalankan fungsinya untuk bertindak dan mengambil kebijakan dan keputusan dalam memerintah, melakukan pembinaan dan memberikan pengayoman serta perlindungan hukum kepada rakyat sehingga tujuan pokok dan fungsi suatu organisasi atau pemerintah tersebut dapat tercapai.

Kewenangan memiliki sifat-sifat sebagai berikut: (1) Terikat; (2) Fakultatif; (3) Bebas. *Kewenangan Terikat*: apabila dalam peraturan dasarnya menentukan kapan dan dalam keadaan bagaimana kewenangan tersebut digunakan. Merupakan kebijakan yang ditetapkan oleh pejabat administrasi negara sesuai dengan syarat-syarat yang yang ditetapkan oleh undang-undang. Dalam hal ini undang-undang menetapkan syarat-syarat yang harus dipenuhi supaya pejabat administrasi negara dapat menetapkan dan menjalankan suatu kebijakan dan tidak menyimpang dari persyaratan yang telah ditetapkan undang-undang.

Kewenangan Fakultatif: terjadi dalam hal badan tata usaha negara tidak wajib menerapkan wewenangnya atau sedikit banyak masih ada pilihan lain, sehingga kewenangan tersebut bersifat opsional. *Kewenangan Bebas*: apabila peraturan dasarnya memberikan kebebasan kepada Badan Tata Usaha Negara untuk menentukan mengenai isi dari keputusan yang akan dikeluarkan. Di bagi menjadi dua, yakni kewenangan (1) untuk memutus secara mandiri, dan (2) kebebasan penilaian terhadap tersamar. Kebijakan yang bersifat bebas dijalankan oleh pejabat administrasi negara dalam keadaan jika terdapat suatu hal yang belum ada aturan atau belum diatur

13 Ridwan HR, Hukum Administrasi Negara (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2016), hlm. 97-98

dalam undang-undang [14]

Kewenangan dapat diperoleh dari 3 (tiga) sumber kewenangan yaitu: (1) Sumber Atribusi; (2) Sumber Delegasi; (3) Sumber Mandat. *Sumber Atribusi* adalah wewenang yang melekat pada suatu jabatan pada Badan atau Pejabat Tata Usaha Negara tersebut, atau yang dilimpahkan kepadanya. Pada atribusi ini terjadi pemberian wewenang pemerintahan yang baru oleh suatu ketentuan dalam peraturan perundang-undangan. Di sini dilahirkan atau diciptakan suatu wewenang baru. Adapun legislator yang memberikan atribusi wewenang pemerintahan dibedakan menjadi dua, yaitu:(1) Original legislator, contoh: MPR sebagai pembentuk konstitusi, DPR bersama-sama pemerintah yang melahirkan suatu undang-undang, DPRD dan Pemerintah daerah yang melahirkan Peraturan Daerah. (2) Selegated legislator, contoh: Presiden yang berdasar pada suatu ketentuan undang-undang mengeluarkan Peraturan Pemerintah di mana diciptakan wewenang-wewenang pemerintah kepada Badan atau Jabatan Tata Usaha Negara tertentu.

Sumber Delegasi adalah apabila terjadi pelimpahan wewenang yang telah ada oleh Badan atau Jabatan Tata Usaha Negara yang telah memperoleh kewenangan pemerintahan secara atributif kepada Badan atau Jabatan Tata Usaha Negara lainnya. Jadi sumber wewenang delegasi selalu diawali dari adanya atribusi wewenang. Dalam hal ini tanggung jawab yang semula pada Badan atau Jabatan Tata Usaha Negara yang telah memperoleh wewenang secara atribusi tersebut menjadi beralih pada Badan atau Jabatan Tata Usaha Negara yang telah memperoleh limpahan wewenang tersebut.[15]

Sumber Mandat adalah pemberian mandat seseorang pada orang lain yang diberi mandat untuk bertindak atas nama pemberi mandat. Pemberi mandate masih bertanggung jawab terhadap apa yang telah dimandatkan kepada orang lain tersebut. Dalam hal ini tidak terjadi penyerahan wewenang atau pelimpahan wewenang, sehingga tanggung jawab tetap dipegang oleh pemilik wewenang awal. Di sini menyangkut janji-janji atau kontrak kerja intern antara penguasa dengan pegawai. Sebagai contoh: antara menteri dengan pegawai, Menteri mempunyai kewewenangan dan melimpahkan kepada pegawai untuk mengambil keputusan tertentu atas nama menteri, sementara secara yuridis formal wewenang serta tanggung jawab tetap pada organ kementerian. Pegawai memutuskan secara faktual,

14 Hotma P. Sibuea, Asas Negara Hukum, Peraturan Kebijakan & Asas-asa Umum Pemerintahan-yang Baik (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2010), hlm. 90-100.

15 Ridwan HR, Hukum Administrasi Negara, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2016), hlm. 101.

menteri secara yuridis.[16]

Dalam Islam, konsep otoritas keagamaan bukanlah hal utama, dalam artian bahwa otoritas keagamaan selalu berasal dari sumber otoritas itu sendiri, yaitu Allah. Gaborieau, kemudian, mempertanyakan melalui jalan manakah otoritas Allah ini disampaikan? Orang atau institusi manakah yang menjadi penyebar otoritas tersebut kepada umat, dan dapatkah seseorang atau institusi disebut sebagai pemegang otoritas?

Secara khusus, Gaborieau menganalisa perkembangan hubungan antara tiga kutub otoritas keagamaan di beberapa benua India sejak 1919 hingga 1956. Periode ini merupakan masa penting di mana evolusi keagamaan terjadi di beberapa belahan dunia modern. Ia menyimpulkan bahwa konsep tersebut telah berubah melalui dua cara: pertama, secara umum masa depan Muslim Asia Selatan ditentukan oleh orang awam dan bukan oleh pemegang tradisi otoritas keagamaan, yaitu ulama; dan kedua, otoritas tersebut berasal dari karisma diri seorang ulama dan aspirasi messianic masyarakat Muslim.

Jajat Burhanuddin menjelaskan bahwa yang memonopoli peran ulama sebagai representasi suara Islam, ulama tetap menjadi perangkat terkuat dalam masyarakat. Meskipun demikian, sebagai cara baru mempertahankan posisi dalam masyarakat, mereka menggunakan teknologi percetakan untuk membukukan fatwa dan nasehat yang disampaikan kepada masyarakat. Dahulu, kitab (buku agama) menjadi sumber utama yang dipelajari di pesantren dan, pada saat yang sama, juga menjadi tempat bagi penyebaran fatwa para ulama. Dengan demikian, kitab menjadi salah satu alat untuk mempertahankan eksistensi ulama di tengah masyarakat meskipun posisinya mengalami kesulitan di awal abad dua puluh dalam menciptakan diskursus Islam. Di akhir penjelasan, Burhanuddin menyimpulkan bahwa ulama dapat mempertahankan diri mereka di tengah perubahan masyarakat Muslim Indonesia. Mereka tidak lagi difahami sebagai wakil dari model Islam masa lalu, atau yang disebut sebagai Islam tradisional, sebagaimana yang diasumsikan oleh teori-teori modern. Sebaliknya, pengabdian ulama kepada tradisi merupakan respon terhadap tuntutan baru modernitas.[17]

Membincang lebih jauh tentang penentuan awal bulan hijriyah be-

16 Ana Mufidah, *KEWENANGAN KEMENTERIAN AGAMA DAN MUI DALAM SERTIFIKASI HALAL BERDASARKAN UNDANG-UNDANG RI NOMOR 33 TAHUN 2014 TENTANG JAMINAN PRODUK HALA* (Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2017).

17 Haula Noor, "Dinamika Otoritas Keagamaan Di Indonesia," *Jurnal Indo-Islamika* 2, no. 2 (2012): 311–316.

rarti secara tidak langsung juga bersinggungan dengan persoalan kalender hijriyah. Dimana penentuan awal bulan hijriyah ini merupakan bagian penting dalam hal penyusunan kalender hijriyah. Namun, Pertanyaan pertama yang harus dijawab sebelum kita mengupayakan secara optimal terwujudnya kalender yang mapan adalah seberapa besar tingkat kebutuhan umat Islam di Indonesia terhadap eksistensi kalender hijriyah dalam upaya membangun peradaban Islam? Jika jawaban dari ummat Islam di Indonesia ini "merasa" butuh sehingga keberadaan kalender ini merupakan sesuatu yang harus ada dan signifikan, maka harus ada upaya yang sungguh-sungguh dan menjadikan kehadiran kalender ini sebagai tuntutan peradaban (civilization imperative) yang bersifat mengikat. Hal tersebut akan menjadi berbeda kondisinya jika ternyata umat Islam di Indonesia ini memandang cukup dengan kalender yang telah ada (kalender masehi) dan tidak menganggap signifikan terhadap keberadaaan kalender dalam upaya membangun peradaban, maka akan terjadi ketidakseimbangan antara visi dan misi dari umat Islam itu sendiri. Maka yang perlu dibangun adalah budaya umat Islam itu sendiri dalam mengimplementasikan peran kalender dalam kehidupan sehari-hari, dalam kehidupan bermasyarakat, untuk kepentingan administrasi, ekonomi, politik kenegaraan.

Keberadaan kalender hijriyah ini selain untuk kepentingan administrative, hal yang paling penting adalah menyangkut persoalan ibadah umat Islam yang bersentuhan dengan yang namanya waktu. Namun hal yang perlu diingat juga bahwa waktu ibadah dalam Islam sebenarnya bersifat lokal. Waktu shalat dan puasa ditentukan secara lokal berdasarkan fenomena Matahari di tempat tersebut. Ibadah haji pun ditentukan secara lokal di Arab Saudi.

Selanjutnya adalah dalam upaya terwujudnya kalender yang mapan terdapat pra-syarat agar keberadaannya dapat diterima oleh siapapun dan dimanapun, yakni:1. Otoritas yang menjaga 2. Wilayah keberlakuan hukum yang tegas 3. Kriteria yang disepakati. [18] Untuk membentuk kalender Islam yang mapan, kita sudah memiliki otoritas tunggal, yaitu Pemerintah yang diwakili oleh Menteri Agama. Mekanisme yang dapat ditempuh diantaranya dengan digelarnya sidang Itsbat yang mewadahi keseluruhan ahli dari berbagai kalangan. Upaya pemerintah melalui sidang itsbat pada dasarnya berpijak pada upaya tercapainya keseragaman, kemaslahatan dan persatuan umat Islam Indonesia. Pemerintah dengan berdasar pada kaidah *"hukm*

18 N Rohmah, "Merekonstruksi Peradaban Islam Di Indonesia Dengan Mewujudkan Kalender Hijriyah," *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial* (2016).

al-hakim ilzamun wa yarfa"al-khilaf" (keputusan hakim/pemerintah itu mengikat dan menyelesaikan perbedaan pendapat). Keputusan yang diambil pemerintah, sebagai upaya untuk mengakomodir semua madzhab semestinya dapat diterima dan diikuti oleh semua pihak. Namun dalam tataran realitas, ternyata masing-masing pihak mengeluarkan keputusannya sendiri-sendiri. Sudah saatnya menanggalkan egoisme ormas, egoisme partai dan aliran demi kepentingan persatuan umat.

Dengan digelarnya siding itsbat sesungguhnya secara tidak langsung juga telah mengakomodir isi dari Fatwa MUI no. 2 tahun 2004 poin ketiga yang menyatakan bahwa Menteri Agama wajib berkonsultasi dengan Majelis Ulama Indonesia, ormas Islam dan instansi terkait mengenai penetapan awal bulan Ramadan, Syawal dan Zulhijah. Idealnya momentum ini menjadi agenda penting bersama untuk mendialogkan adanya perbedaan sehingga umat Islam mendapati keputusan menentramkan untuk penentuan awal bulan hijriyah.

DAFTAR PUSTAKA

Ana Mufidah. *Kewenangan Kementerian Agama dan MUI dalam sertifikasi halal berdasarkan undang-undang RI nomor 33 tahun 2014 tentang jaminan produk halal*. Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2017.

Ansari. "Transnational Fatwas on Jihad in Indonesia." *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 14, no. 1 (2014): 1–12.

Arino Bemi Sado. "Analisis Fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2004 Tentang Penetapan Awal Ramadlan, Syawal Dan Dzulhijjah Dengan Pendekatan Hermeneutika Schleiermacher." *Istinbath; Jurnal Hukum Islam* 14, no. 1 (2015): 47–56.

Fahmi Fatwa Rosyadi Satria Hamdani. *ILMU FALAK* (*Menyelami Makna Hilal Dalam Al-Qur'an*). Bandung: Pusat Penerbitan Universitas (P2U) Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat Universitas Islam Bandung (P2U – LPPM UNISBA), 2017. http://repositori. uinalauddin. ac. id/17853/.

Jihan, Mutohharun. "Intervensi New Media Dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan Di Indonesia." *Jurnal Komunikasi Islam* 3, no. 2 (2013): 322–348.

Majelis Ulama Indonesia. *Penentuan Awal Ramadhan, Awal Syawal/Idul Fitri Dan Awal Zulhijjah/Idul Adha*, II 146–147 (1980).

Muzakka, Ahmad Khotim. "Otoritas Keagamaan Dan Fatwa Personal Di Indonesia." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 13, no. 1 (2018): 63–88.

Noor, Haula. "Dinamika Otoritas Keagamaan Di Indonesia." *Jurnal Indo-Islamika* 2, no. 2 (2012): 311–316.

Rasyid, Muhammad. "INTEGRASI ISLAM DAN SAINS DALAM FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (Tinjauan Fatwa MUI No. 02 Tahun 2004 Tentang Tentang Peranan Hisab Dan Rukyah Dalam Penetapan Awal Bulan) Muhammad." *Proceeding Antasari International Conference*, no. 02 (2016): 1–23.

Rohmah, N. "Merekonstruksi Peradaban Islam Di Indonesia Dengan Mewujudkan Kalender Hijriyah." *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial* (2016).

Rohmah, Nihayatur. "Dinamika Almanak Masa Pra Islam Hingga Era Islam; Studi Atas Penanggalan Sistem Solar, Lunar Dan Luni-Solar." *QALA-*

MUNA: Jurnal Pendidikan, Sosial, dan Agama 11, no. 2 (2019): 20–22.
Rumadi. *ISLAM DAN OTORITAS KEAGAMAAN*. *Walisongo*. Vol. 20. Jakarta: Syarif, U I N Jakarta, Hidayatullah, 2012.

SUBTEMA

SOSIAL KEMASYARAKATAN DAN PRODUK HALAL

29

SIGNIFIKANSI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA DALAM MENGHADAPI TANTANGAN FENOMENA CHILDFREE DI INDONESIA

Abdul Rachman[1]
Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam Universitas Cendekia Abditama
abdulrachman@uca. ac. id

Novi Yanti Sandra Dewi
Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Mataram
novi. yanti@ummat. ac. id

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis signifikansi fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam menghadapi tantangan fenomena Childfree di Indonesia. Childfree adalah keputusan seseorang atau pasangan untuk tidak memiliki anak. Fenomena Childfree di Indonesia menuai pro kontra di tengah masyarakat karena berpotensi memiliki dampak signifikan bagi keberlanjutan keluarga, demografi negara dan melindungi masa depan bangsa. Oleh karena itu, fatwa Majelis Ulama Indonesia memiliki peran penting dalam memberikan panduan dan arahan kepada umat Islam terkait konsekuensi sosial, agama, dan demografi dari keputusan Childfree. Penelitian ini menggunakan metode Kualitatif Deskriptif dengan pendekatan studi pustaka. Sumber data diperoleh dengan mengumpulkan dan menganalisa pendapat, literatur, informasi, data, dokumen terkait fatwa Majelis Ulama Indonesia dan fenomena Childfree di Indonesia. Hasil penelitian menunjukkan bahwa fatwa MUI memiliki signifikansi yang kuat dalam menghadapi tantangan fenomena childfree. Fatwa ini berperan sebagai acuan dan pedoman bagi umat Islam dalam memahami konsekuensi agama dan sosial dari keputusan Childfree. Fatwa MUI juga akan mempengaruhi kebijakan publik dalam mengatur isu-isu terkait keberlanjutan keluarga dan demografi. Dengan memahami dan mengimplementasikan fatwa Childfree, diharapkan dapat tercipta kesadaran dan tanggung

1 *Dosen Universitas Cendekia Abditama, Tangerang, 081519991499, Email: abdulrachman@uca. ac. id*

jawab dalam membangun keluarga yang berkelanjutan, menjaga keseimbangan demografi, serta melindungi masa depan bangsa.

Kata Kunci: *fatwa, MUI, childfree, Indonesia*

1. PENDAHULUAN

Fenomena Childfree di dunia sudah mulai berkembang di Eropa semenjak abad ke-16. Fenomena tersebut didasari karena masyarakat fokus memenuhi kebutuhan ekonomi dibandingkan harus memiliki anak. Menurut pengamat sosial Universitas Indonesia, Devie Rahmawati menyatakan bahwa childfree bukanlah fenomena baru.[2] Penyebab Childfree di dunia disebabkan dengan adanya resesi seks. Bahkan, banyak negara yang mengalami resesi seks karena penduduknya menganut Childfree, seperti Jepang, Korea Selatan, Singapura, Amerika Serikat, Rusia dan China.[3] Resesi seks melanda pada negara tersebut disebabkan banyak faktor, di antaranya adalah biaya membesarkan anak yang semakin mahal sehingga memutuskan untuk tidak memiliki anak bagi pasangan muda yang telah menikah.[4] Kondisi tersebut memberikan dampak besar bagi demografi penduduk. Resesi seks menjadi penyumbang terbesar dalam Childfree di dunia karena resesi seks merupakan fenomena menurunnya hasrat pasangan untuk melakukan hubungan seksual, menikah, dan punya anak.

Childfree bukanlah fenomena baru namun demikian istilah Childfree baru dikenal di Indonesia semenjak Youtuber Gita Savitri membahas Childfree yang menyatakan bahwa Childfree merupakan keputusan pasangan yang tidak ingin memiliki anak dalam pernikahan.[5] Istilah Childfree masih belum dikenal dan dipahami oleh masyarakat luas di Indonesia. Namun, pasangan yang memutuskan untuk tidak

2 Liputan6. com, "Fenomena Childfree Sudah Berkembang Sejak Abad Ke-16," liputan6. com, 19 Februari 2023, https://www. liputan6. com/news/read/5210932/fenomena-childfree-sudah-berkembang-sejak-abad-ke-16.

3 Tim Redaksi, "Waduh! 6 Negara Ini Pening Dilanda Resesi Seks, Ada RI?," CNBC Indonesia, diakses 14 Juni 2023, https://www. cnbcindonesia. com/news/20220822183011-4-365706/waduh-6-negara-ini-pening-dilanda-resesi-seks-ada-ri.

4 C. N. N. Indonesia, "Kenapa Sejumlah Negara Maju Mengalami 'Resesi Seks'?," internasional, diakses 14 Juni 2023, https://www. cnnindonesia. com/internasional/20220823203145-134-838268/kenapa-sejumlah-negara-maju-mengalami-resesi-seks.

5 Kompas Cyber Media, "Bukan karena Ingin Punya Anak, Ternyata Ini Alasan Gita Savitri dan Paul Andre Menikah Halaman all," KOMPAS. com, 16 Agustus 2021, https://www. kompas. com/hype/read/2021/08/16/175912066/bukan-karena-ingin-punya-anak-ternyata-ini-alasan-gita-savitri-dan-paul.

memiliki anak di Indonesia telah ada semenjak dahulu hanya saja tidak menggunakan istilah Childfree. Bahkan Ratna Yunita Setiyani Subardjo menjelaskan bahwa terdapat dua kelompok dalam Childfree, yaitu pertama adalah kelompok yang memutuskan tidak ingin memiliki anak. Kedua adalah kelompok yang memiliki kondisi yang memaksa tidak bisa memiliki anak dan tidak ingin mengadopsi anak.

Brittany Stahnke dkk memberikan gambaran dalam penelitiannya yang berjudul *A Systematic Review of Life Satisfaction Experiences Among Childfree Adults* bahwa dari beberapa penelitian antara 1979 hingga 2020 terdapat 15 artikel yang diterbitkan oleh enam database ilmu sosial seperti Social Science Premium, PubMed, PsycInfo, SearchWise, Google Scholar dan SagePub yang menunjukan bahwa terdapat hubungan positif antara pasangan yang tidak memiliki anak dan kepuasan hidup. Hasil tinjauan ini mendukung perlunya eksplorasi yang lebih besar dari konteks kepuasan hidup di antara berbagai kelompok orang dewasa yang tidak memiliki anak. Penelitian ini menggambarkan bahwa hidup tanpa anak akan mengakibatkan adanya kepuasan hidup yang rendah.[6]

Penelitian Siti Zulaikha tentang The Childfree Phenomenon in Some Influencers mengkaji fenomena tentang tidak memiliki anak dari perspektif hak reproduksi wanita dalam Islam. Penelitian tersebut menguatkan bahwa keputusan untuk tidak memiliki anak menimbulkan stigma negatif sosial. Bahkan menurut Siti Zulaikha tidak memiliki anak bukanlah konsep baru; banyak pasangan menikah di negara maju sudah membuat pilihan Childfree. Pasangan suami istri memiliki peran dari keputusan untuk tidak memiliki anak dalam kehidupan berkeluarga karena berkaitan dengan hal-hal reproduksi. Penelitian tersebut menyatakan bahwa jika memiliki keputusan untuk tidak memiliki anak maka perlu didiskusikan antara suami dan istri dan seorang istri harus jujur soal alasan tidak ingin punya anak agar tidak merugikan salah satu pihak dengan alasan yang tepat. [7] Pilihan Childfree merupakan pilihan baru atau budaya baru bagi wanita kontemporer untuk terlepas dari ajaran agama dan adat istiadat.

Banyak faktor yang membuat pasangan memutuskan untuk

6 Brittany Stahnke, Morgan E. Cooley, dan Amy Blackstone, "A Systematic Review of Life Satisfaction Experiences Among Childfree Adults," *The Family Journal* 31, no. 1 (1 Januari 2023): 60–68, https://doi. org/10. 1177/10664807221104795.

7 Siti Zulaikha, "The Childfree Phenomenon in Some Influencers," *ARRUS Journal of Social Sciences and Humanities* 3, no. 1 (11 April 2023): 59–64, https://doi. org/10. 35877/soshum1666.

Childfree, di antaranya adalah masalah kesibukan dengan pekerjaan, kondisi keuangan, isu lingkungan dengan menekan angka populasi manusia yang semakin banyak, memiliki kekhawatiran karena tidak dapat membesarkan anak dengan baik, memiliki kondisi fisik yang tidak memungkinkan untuk memiliki anak, memiliki maternal instinct (kemampuan seorang ibu dalam membesarkan anak), latar belakang keluarga yang memungkinkan seseorang untuk menganut Childfree. Prof. Bagong Suryanto merupakan Guru Besar Sosiologi Universitas Airlangga memberikan penjelasan bahwa adanya perubahan status sosial dan eksistensi bagi seorang perempuan. Dahulu, indikator kesuksesan perempuan dapat dilihat dari seberapa banyak dapat melahirkan anak. Namun, pada saat ini indikator kesuksesan wanita berdasarkan sektor public, seperti karir, prestasi, bisnis dan lainnya. Berbeda halnya dengan pendapat Kepala BKKBN Hasto Wardoyo yang menyatakan bahwa faktor adanya fenomena Childfree karena ketiadaan informasi yang cukup dan benar soal pendidikan seksual dan reproduksi.[8]

Fenomena Childfree menuai pro dan kontra di Indonesia baik di semua kalangan. Menurut Jenuri dkk dalam artikelnya Fenomena Childfree Di Era Modern: Studi Fenomenologis Generasi Gen Z Serta Pandangan Islam Terhadap Childfree di Indonesia bahwa terdapat dua kalangan yang berbeda pendapat dalam menyikapi fenomena Childfree. Kalangan yang setuju dan tidak setuju terhadap fenomena Childfree. Namun demikian, mayoritas masyarakat Indonesia menyatakan tidak setuju terhadap Childfree. [9]Banyak pendapat yang menyikapi fenomena Childfree baik dari kalangan cendekiawan maupun ulama secara personal terutama para ulama yang berada di Majelis Ulama Indonesia, seperti KH. Abdullah Jaidi selaku Ketua MUI Bidang Pendidikan dan Kaderisasi yang menyatakan bahwa Childfree adalah hak pasangan jika dikaji dari sudut pandang hak pasangan suami istri. Namun jika ditinjau dari sudut pandang Islam, memilih Childfree adalah menyalahi kodrat perkawinan.[10] Begitu pula dengan KH. Cholil Nafis selaku

8 Arrijal Rachman, "Ketika Pemerintah RI 'Ngeri' Hadapi Fenomena Child Free," CNBC Indoe nesia, diakses 4 Juli 2023, https://www. cnbcindonesia. com/news/20230622070934-4-448164/ketika-pemerintah-ri-ngeri-hadapi-fenomena-child-free.

9 Jenuri Jenuri dkk., "Fenomena Childfree Di Era Modern: Studi Fenomenologis Generasi Gen Z Serta Pandangan Islam Terhadap Childfree Di Indonesia," *Sosial Budaya* 19, no. 2 (31 Desember 2022): 81–89, https://doi. org/10. 24014/sb. v19i2. 16602.

10 Tim detikcom, "Ketua MUI soal Fenomena Pilih Tak Miliki Anak: Itu Hak, tapi Salahi Kodrat," detiknews, diakses 4 Juli 2023, https://news. detik. com/berita/d-5685023/ketua-mui-soal-fenomena-pilih-tak-miliki-anak-itu-hak-tapi-salahi-kodrat.

Ketua MUI Bidang Dakwah dan Ukhuwah, menyatakan untuk menjauhi Childfree walaupun dalam Islam memiliki anak itu tidak wajib. Namun, anak merupakan hiasan hidup yang menjadikan hidup lebih bermakna. [11]Bahkan KH. Ma'ruf Amin Wakil Presiden RI sekaligus Ketua Dewan Pertimbangan MUI menegaskan bahwa Konsep childfree tidak sesuai dengan tujuan pernikahan untuk manusia berkembang biak bahkan istilah childfree juga tidak dikenal dalam penanggulangan stunting.[12]

Pendapat dan pandangan para ulama MUI di atas menunjukan sikap untuk tidak mendukung terhadap fenomena Childfree walaupun itu merupakan hak pasangan suami istri. Pandangan di atas merupakan bentuk pendapat pribadi sebagai seorang ulama untuk memberikan pernyataan sikap terhadap fenomena yang terjadi di Indonesia pasca adanya kampanya Childfree yang dilakukan oleh Gita Savitri. [13]Namun demikian, sampai saat ini masih belum ada fatwa MUI tentang Childfree. Oleh karena itu, penelitian ini sangat penting dilakukan untuk menganalisa dan mengkaji signifikansi fatwa MUI dalam menghadapi tantangan fenomena Childfree di Indonesia agar masyarakat mendapatkan kepastian hukum secara jelas dan spesifik. Mengingat fenomena Childfree sudah semakin banyak penganutnya bahkan sudah ada komunitas Childfree di Indonesia. Untuk itu, perlu fatwa MUI yang menjelaskan hukum Childfree yang diperbolehkan dan tidak diperbolehkan dalam Islam.

2. KAJIAN PUSTAKA

2.1 Sejarah Fenomena Childfree di Indonesia

Childfree merupakan istilah bahasa Inggris yang memiliki makna sebagai suatu pandangan seseorang yang tidak ingin memiliki anak. [14] Terdapat beberapa istilah untuk penyebutan childfree yang

11 Nashirul Haq, "Ketua MUI: Jauhi Childfree, Ayo Punya Anak yang Berkualitas," Hidayatullah. com, 3 Juli 2023, https://hidayatullah. com/berita/2023/02/21/246114/ketua-mui-jauhi-childfree-ayo-punya-anak-yang-berkualitas. html.

12 "Wapres: Tidak Ada Childfree Dalam Penanggulangan Stunting | Republika ID," republika. id, diakses 4 Juli 2023, https://republika. id/posts/37421/wapres-tidak-ada-childfree-dalam-penanggulangan-stunting.

13 Kompas Cyber Media, "Ramai soal Childfree, Ini Pengertian, Penyebab, dan Dampaa knya Halaman all," KOMPAS. com, 9 Februari 2023, https://www. kompas. com/tren/read/2023/02/09/183000665/ramai-soal-childfree-ini-pengertian-penyebab-dan-dampaknya.

14 Titin Samsudin dkk., "Childfree is a form of desecration of the purpose of Marriage," *Jurnal Hukum dan HAM Wara Sains* 2, no. 03 (31 Maret 2023): 172–80, https://doi. org/10. 58812/jhhws. v2i03. 247.

dimaksud, seperti voluntary childlessness, childless by choice, unchilded, non-mother, nonfather, dan without child. [15] Childfree dikenal pada akhir abad ke-20 yang dikampanyekan oleh St. Agustinus sebagai pengikut Manicisme dan berpendapat bahwa kehamilan merupakan bentuk perilaku yang direndahkan. St. Agustinus juga berpendapat bahwa melahirkan seorang anak adalah suatu perilaku yang tidak bermoral. Untuk mencegah kehamilan maka digunakan alat kontrasepsi dengan sistem kalender. Praktek Childfree pada saat itu merupakan kesepakatan bersama antara suami istri. Childfree adalah fenomena sosial yang ada di awal tahun 1500-an di Eropa dan terjadi pada kebanyakan wanita yang berkarir dan berada di perkotaan.

Donald T. Rowland dalam penelitiannya Historical Trends in Childlessness menyatakan bahwa pada tahun 1800-1900 fenomena Childfree semakin meningkat karena tidak memiliki anak bukan menjadi sebuah permasalahan.[16] Rachel Chrastil seorang sejarawan memberikan tanggapan pada Washington Post bahwa Childfree memiliki perbedaan arti di masa lampau, yaitu baik wanita yang sudah menikah atau belum yang tidak ingin membesarkan anak.[17] Fenomena ini terjadi pada awal tahun 1500 dikarenakan wanita lebih memilih karir dibandingkan menikah muda. Meningkatnya Childfree di Eropa dan Amerika terlihat dari angka kelahiran yang menurun pada kurun waktu 1800. Wanita kala itu lebih nyaman hidup sendiri dibandingkan menikah. Sekalipun sudah menikah, lebih nyaman tidak memiliki anak karena fokus pada karir dan pekerjaan. Bahkan menurut Donald T. Rowland bahwa fenomena Childfree kala itu tidak menuai pro dan kontra dikarenakan lingkungan yang selalu ramai dan ketika tidak ada anak maka tidak akan menjadi persoalan.[18]

Perkembangan Childfree di Indonesia dimulai pada tahun 1800 hanya saja tidak terlalu banyak berbeda dengan keadaan di Eropa dan Amerika. Indonesia mengalami penurunan jumlah demografi pada tahun 1960 dengan adanya alat kontrasepsi dan ter-

15 Jenuri dkk., "Fenomena Childfree Di Era Modern."

16 Donald T. Rowland, "Historical Trends in Childlessness," *Journal of Family Issues* 28, no. 10 (Oktober 2007): 1311–37, https://doi. org/10. 1177/0192513X07303823.

17 MFakhriansyah, "Awal Mula Childfree: Masif di Barat, Mulai Ditiru di RI," CNBC Indonesia, diakses 6 Juli 2023, https://www. cnbcindonesia. com/lifestyle/20230211210404-33-413020/awal-mula-childfree-masif-di-barat-mulai-ditiru-di-ri.

18 Rowland, "Historical Trends in Childlessness."

jadinya transformasi budaya dan sosial dari agraris ke industri. Istilah Childfree baru dikenal pada masa saat ini ketika ramai dibahas melalui media sosial setelah adanya keputusan Gita Savitri bersama pasangannya Paul Andre Partohap untuk tidak ingin memiliki anak bahkan keputusan tersebut mendapatkan dukungan dari komunitas-komunitas Childfree Life Indonesia yang menjadi tempat berkumpulnya para penganut paham Childfree di Indonesia.[19]Alasan Gita Savitri untuk tidak memiliki anak karena tidak stress mengurus anak, terlihat awet muda karena tidak mengasuh anak, dapat tidur selama 8 jam sehari bahkan memiliki uang untuk perawatan wajah.[20] Baginya, anak seperti aib dan sesuatu yang mengganggu kehidupannya. Anak membuat dirinya repot dan susah karena harus menjalani proses kehamilan, melahirkan, menyusui, merawat dan seterusnya hingga anak tumbuh menjadi dewasa.

2.2 Fatwa Majelis Ulama Indonesia Terkait Unsur Childfree

Majelis Ulama Indonesia selalu merespon cepat terhadap kepentingan bangsa dan negara dalam membantu pemerintah untuk menangani berbagai persoalan yang terjadi di tengah masyarakat. Fokus peran Majelis Ulama Indonesia adalah dengan memberikan nasihat dan menerbitkan fatwa untuk dapat dijadikan pijakan hukum bagi umat Islam dalam langkah-langkah yang diatur oleh pemerintah. Dalam penelusuran peneliti, bahwa terdapat fatwa-fatwa MUI yang masih ada kaitan dengan Childfree seperti fatwa berkaitan dengan pernikahan, perkawinan campur, nikah di bawah tangan, nikah mutah, poligami, perkawinan beda agama. Sedangkan fatwa-fatwa yang berkaitan dengan anak adalah fatwa yang menjelaskan dengan adopsi pengangkatan anak, bayi tabung, seputar donor ASI, imunisasi.[21] Fatwa yang berkaitan dengan Childfree tidak ada hingga saat ini. Fatwa MUI memberikan kontribusi positif bagi kehidupan

19 Ajeng Wijayanti Siswanto dan Neneng Nurhasanah, "Analisis Fenomena Childfree Di Indonee sia," *Bandung Conference Series: Islamic Family Law* 2, no. 2 (6 Agustus 2022): 64–70, https://doi. org/10. 29313/bcsifl. v2i2. 2684.

20 Kompas Cyber Media, "Sering Disebut Selebgram Gita Savitri, Ini Pengertian dan Sejarah 'Childfree' Halaman all," KOMPAS. com, 8 Februari 2023, https://www. kompas. com/tren/read/2023/02/08/163000565/sering-disebut-selebgram-gita-savitri-ini-pengertian-dan-sejarah-childfree-.

21 La Jamaa, "Fatwas of the Indonesian Council of Ulama and Its Contributions to the Developp ment of Contemporary Islamic Law in Indonesia," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 8, no. 1 (2 Juli 2018): 29, https://doi. org/10. 18326/ijims. v8i1. 29-56.

umat Islam di Indonesia.[22]

Penelitian yang dilakukan oleh La Jamaa *Fatwas of the Indonesian council of ulama and its contributions to the development of contemporary Islamic law in Indonesia* menjelaskan bahwa fatwa MUI selama ini sangat bermanfaat dan berkontribusi positif bagi transformasi hukum Islam kontemporer di Indonesia. MUI sudah memberikan fatwa selama lebih dari 30 tahun telah menghasilkan lebih dari 137 fatwa dan 50 keputusan baik diperuntukan bagi umat Islam dan pemerintah Indonesia.[23] Untuk dapat memberikan gambaran terkait fatwa-fatwa yang bersentuhan dengan Childfree, peneliti mencoba mengklasifikasikan fatwa-fatwa sesuai dengan objek dan peruntukannya, yaitu sebagai berikut;

Tabel 1. 0 Fatwa MUI Terkait Pernikahan

No	Fatwa	Tahun	Tentang
1	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 17 Tahun 2013	2013	Beristri Lebih Dari Empat Dalam Waktu Bersamaan
2	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 10 Tahun 2008	2008	Nikah di Bawah Tangan
3	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 4/MUNAS VII/ MUI/8/2005	2005	Perkawinan Beda Agama
4	Keputusan Majelis Ulama Indonesia pada Tanggal 25 Oktober 1997	1997	Nikah Mutah
5	Keputusan Majelis Ulama Indonesia pada Tanggal 1 Juni 1980	1980	Perkawinan Campuran

Sumber: https://mui. or. id/

Fatwa di atas adalah fatwa terkait dengan pernikahan yang masih ada kaitan dengan Childfree karena esensi dari Childfree adalah keingingan untuk tidak memiliki anak dari individu dan pasangan suami istri. Terdapat pernyataan dari MUI terkait prosedur pernikahan yang diputuskan dalam Rapat Dewan Pimpinan Har-

22 Syafiq Hasyim, "Fatwas and Democracy: Majelis Ulama Indonesia (MUI, Indonesian Ulema Council) and Rising Conservatism in Indonesian Islam," *TRaNS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia* 8, no. 1 (Mei 2020): 21–35, https://doi. org/10. 1017/trn. 2019. 13.

23 Jamaa, "Fatwas of the Indonesian Council of Ulama and Its Contributions to the Development of Contemporary Islamic Law in Indonesia."

ian MUI yang berlangsung pada 16 April 1996. [24] Dalam pernyataan tersebut terdapat pada point satu yang menyatakan bahwa "pernikahan dalam pandangan agama Islam adalah sesuatu yang luhur dan sakral, bermakna ibadah kepada Allah, mengikuti sunah Rasulullah, dan dilaksanakan atas dasar keikhlasan, tanggung jawab, dan mengikuti ketentuan-ketentuan hukum yang harus diindahkan." Ini memberikan gambaran bahwa sebuah pernikahan dalam Islam harus bernilai ibadah kepada Allah SWT dan mengikuti sunah Rasulullah SAW yaitu seperti memiliki anak atau keturunan untuk dapat menjadi penerus kehidupan dalam beragama dan berbangsa tentunya ketentuan ini adalah ketentuan bagi pasangan dan individu yang tidak memiliki 'ujur syar'i atau penyakit yang dapat menyebabkan tidak memiliki anak.

Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia yang berkaitan langsung dengan fenomena Childfree masih belum ada. Namun, fatwa yang berkaitan dengan unsur Childfree seperti fatwa tentang anak atau keturunan sudah diterbitkan oleh Majelis Ulama Indonesia. Berdasarkan penelusuran, peneliti mengklasifikasikan fatwa tersebut sesuai dengan tahun, yaitu;

Tabel 2. 0 Fatwa MUI Terkait Anak

No	Fatwa	Tahun	Tentang
1	Fatwa Musyawarah Nasional VI Majelis Ulama Indonesia Nomor: 3/Munas-VI/MUI/2000	2000	Kloning
2	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 28 Tahun 2013	2013	Seputar Masalah Donor Air Susu Ibu (Istirdla')
3	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 11 Tahun 2012	2012	Kedudukan Anak Hasil Zina Dan Perlakuan Terhadapnya
4	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Adopsi Anak Berdasarkan Rapat Kerja Nasional Majelis Ulama Indonesia 7 Maret 1984	1984	Adopsi Anak

24 "Prosedur Pernikahan" *Majelis Ulama Indonesia* (blog), 22 Februari 2017, https://mui. or. id/produk/fatwa/933/prosedur-pernikahan/.

5	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Bayi Tabung/Inseminasi Buatan Tanggal 13 Juni 1979	1979	Bayi Tabung/ Inseminasi Buatan

Sumber: https://mui. or. id/

Fatwa-fatwa yang telah diterbitkan oleh Majelis Ulama Indonesia yang berkaitan dengan unsur-unsur Childfree seperti pernikahan dan anak. Childfree masih ada hubungannya kedua unsur tersebut karena fenomena Childfree adalah fenomena yang tidak lazim bagi budaya dan adat Indonesia bahkan tidak sesuai dengan prinsip-prinsip agama Islam.[25] Oleh karena itu, fatwa Majelis Ulama Indonesia sangat penting bagi semua lapisan masyarakat di Indonesia baik masyarakat pedesaan, masyarakat perkotaan apalagi yang berafiliasi pada organisasi kemasyarakatan seperti Nahdatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persis, Al-Washliyah, Syarikat Islam, Math'laul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI dan Al Ittihadiyyah.[26] Fatwa Majelis Ulama Indonesia dapat dijadikan sebagai pedoman dan panduan oleh masyarakat dalam melaksanakan kegiatan-kegiatan keagamaan termasuk didalamnya untuk dapat merespon tantangan adanya fenomena Childfree yang sudah mengkhawatirkan.[27]

3. METODE PENELITIAN

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan metode deskriptif-kualitatif dengan memperdalam *library research* dengan pendekatan etnografi dengan fokus pada isu Childfree di Indonesia dan tantangannya di tengah masyarakat. Penelitian ini juga menggunakan pendekatan fatwa MUI dalam menghadapi transfromasi budaya dan sosial akibat adanya fenomena Childfree di Indonesia. Fatwa MUI merupakan pedomanan dan pijakan hukum bagi umat Islam dalam menghadapi tantangan fenomena Childfree di Indonesia. Data dalam penelitian ini adalah fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia yang berkaitan dengan unsur-unsur

25 Ana Rita Dahnia, Anis Wahda Fadilla Adsana, dan Yohanna Meilani Putri, "Fenomena Childd free Sebagai Budaya Masyarakat Kontemporer Indonesia Dari Perspektif Teori Feminis (Analisis Pengikut Media Sosial Childfree)," *Al Yazidiy : Jurnal Sosial Humaniora Dan Pendidikan* 5, no. 1 (26 April 2023): 66–85, https://doi. org/10. 55606/ay. v5i1. 276.

26 Ibnu Elmi Achmat Slamat Pelu dan Jefry Tarantang, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam Di Indonesia," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14, no. 2 (3 Desember 2020): 307–16, https://doi. org/10. 24090/mnh. v14i2. 3927.

27 Heri Fadli Wahyudi dan Fajar Fajar, "Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dan Aplikasinya Dalam Fatwa," *Cakrawala: Jurnal Studi Islam* 13, no. 2 (28 Desember 2018): 120–33, https://doi. org/10. 31603/cakrawala. v13i2. 2402.

Childfree, berita, artikel jurnal nasional dan internasional yang berkaitan dengan Childfree sebagai referensi sekunder dalam penelitian ini.

4. HASIL PENELITIAN

4. 1 Faktor Penyebab Fenomena Childfree di Indonesia

Fenomena Childfree di Indonesia menuai kontroversial pasalnya Indonesia masih menjunjung budaya dan adat ketimuran yang menjadikan indikator keberhasilan seorang wanita adalah dengan memiliki anak. Childfree merupakan pilihan hidup setiap individu dan pasangannya. Childfree berarti bebas anak atau tidak ingin memiliki anak sebagai keturunan atau anak biologis. [28] Penganut Childfree memandang bahwa memiliki anak adalah sebuah beban dan tanggung jawab yang besar. Padahal, Rahma Pramudya Nawang Sari dalam penelitiannya menyatakan bahwa anak merupakan bagian struktur terbentuknya masyarakat dan memiliki peran penting dalam bermasyarakat.[29] Begitu pula dengan pandangan Siti Zulaikha dalam penelitiannya The Childfree Phenomenon in Some Influencers bahwa kebanyakan orang memandang anak sebagai harapan masa depan untuk meneruskan keinginan orang tuanya. Kehadiran anak-anaknya juga bisa mengubah suasana pernikahannya.[30]

Pandangan Childfree muncul dikarenakan banyak sebab. Namun, peneliti mencoba mengklasifikasikan bahwa ada dua kategori Childfree berdasarkan beberapa literatur, yaitu Childfree dengan alasan syar'i (udzur syar'i) dan Childfree dengan alasan non syar'i (udzur duniawi). Jika Childfree disebabkan karena ada alasan syar'i maka diperbolehkan seperti adanya penyakit atau riwayat medis yang berimplikasi kepada tidak dapat hamil atau tidak dapat memiliki anak. Berbeda halnya dengan Childfree yang disebabkan karena alasan non syar'i alias persoalan ekonomi dan sejenisnya maka per-

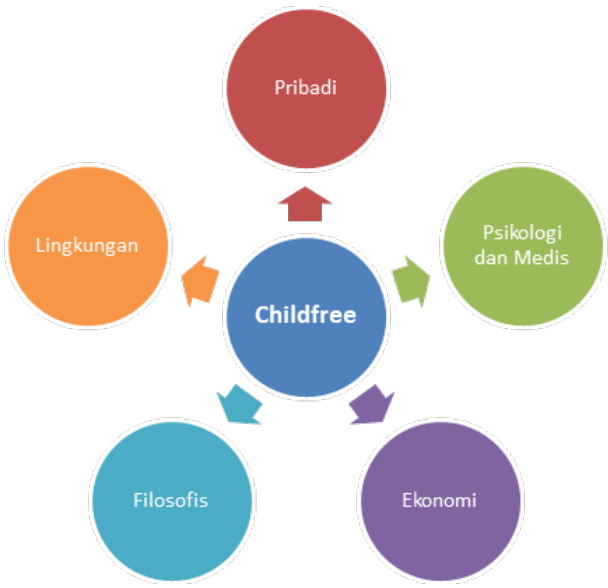
28 Kembang Wangsit Ramadhani dan Devina Tsabitah, "Fenomena Childfree Dan Prinsip Idealisme Keluarga Indonesia Dalam Perspektif Mahasiswa," *LoroNG: Media Pengkajian Sosial Budaya* 11, no. 1 (30 Juni 2022): 17–29, https://doi. org/10. 1234/lorong. v11i1. 2107.

29 Rahma Pramudya Nawang Sari dkk., "Pandangan Tokoh Muhammadiyah Di Kota Kupang Terhadap Childfree," *Ulumuddin: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 12, no. 2 (31 Desember 2022): 357–72, https://doi. org/10. 47200/ulumuddin. v12i2. 1336. having children is one of the goals of marriage because children are the best investment for both parents, religion, society, and the country. But over time, having children is no longer the goal in marriage, there are some couples who choose not to have children. This term is called childfree. In this study, the problems raised by the researcher are: 1

30 Zulaikha, "The Childfree Phenomenon in Some Influencers."

lu adanya fatwa MUI untuk memutuskan hukum yang tepat. Dalam buku No Kids: 40 Reasons For Not Having Children, Corinne Maier menjelaskan terdapat lima faktor atau alasan kenapa seseorang atau pasangan menganut konsep Childfree, yaitu Pribadi, Psikologi dan medis (fisik), Ekonomi, Filosofis, dan Lingkungan.[31]

Diagram 1. 0 Faktor Penyebab Childfree di Indonesia



Sumber: Corinne Maier, 2009

Faktor-faktor tersebut merupakan kumpulan dari berbagai alasan yang menyebabkan seseorang menganut Childfree. Faktor pertama yaitu faktor pribadi yang menyebabkan mengikuti konsep Childfree adalah adanya latar belakang keluarga yang kurang baik atau trauma keluarga dengan keadaan yang kecewa selama masa anak-anak, alasan personal yang tidak ingin memiliki anak.[32] Sedangkan, pada faktor psikologi dan medis dapat diinterpretasikan pada beberapa alasan seperti memiliki kekhawatiran untuk tidak dapat membesarkan anak sehingga memutuskan untuk tidak memilik anak sama sekali, persoalan maternal instinct yang dimiliki kare-

31 Corinne Maier, *No Kids: 40 Good Reasons Not to Have Children* (McClelland & Stewart, 2009).
32 Olivia Agatha, "The Other(s) Principle(s): A Screenplay Exploring Childfree Issue in Indonesia," *Kata Kita: Journal of Language, Literature, and Teaching* 10, no. 3 (20 Desember 2022): 427–35, https://doi. org/10. 9744/katakita. 10. 3. 427-435.

na ketidakmampuan dalam mengelola emosional seorang wanita dalam membesarkan anak, memiliki riwayat medis yang mengakibatkan tidak dapat memiliki anak, atau mempunyai penyakit turunan yang tidak dapat mempunyai keturunan biologis.[33]

Faktor ekonomi pada konsep Childfree dapat dilihat dari alasan karir, pekerjaan, kesibukan bisnis, bahkan ketidakmampuan keuangan dalam proses kehamilan, persalinan bahkan membesarkan anak. Lebih nyaman dan lebih sejahtera dengan mengurus pekerjaan dan kesibukan dibandingkan membesarkan anak apalagi dengan biaya hidup dan pendidikan yang semakin mahal. Alasan tersebut memberikan gambaran bahwa ada persoalan yang mengharuskan seorang wanita dan pasangan untuk tidak memiliki anak sama sekali. Faktor lainnya filosofis yang dapat diurakan alasannya sebagai berikut yaitu bahwa pandangan seseorang tentang hidupnya sendiri yang menganggap bahwa dunia saat ini tidak layak untuk menjadi tempat tinggal bagi anak-anak. Memilih untuk menjadi seorang childfree bisa muncul dari prinsip atau filosofis yang di percayai oleh seseorang didalam kehidupannya. Faktor lainnya adalah lingkungan hidup. Banyak orang yang berpikir bahwa populasi manusia di dunia semakin banyak dan padat sehingga mempengaruhi adanya global warming. Dengan demikian, tidak ingin menambah kerusakan alam dengan adanya anak yang dilahirkan. Bahkan Drajat Tri Kartono, Sosiolog Universitas Sepuluh Maret menyatakan bahwa banyak orang yang sudah tidak menganggap anak sebagai sesuatu yang bernilai melainkan menjadi beban kehidupan.[34]

4.2 Peran dan Pengaruh Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Menghadapi Tantangan Fenomena Childfree

Muhammad Maulana Hamzah dalam penelitiannya yang berjudul "Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia" menyatakan bahwa urgensi fatwa Majelis Ulama Indonesia bagi masyarakat yaitu untuk menjaga umat Islam agar perilakunya tidak keluar dalam koridor hukum Islam ketika menghadapi adanya perubahan sosial dan budaya di masyarakat. Dalam hal ini adalah adanya transformasi budaya dan sosial dalam konsep

33 Berenice M. Fisher, "1 Affirming Social Value: Women without Children," dalam *1 Affirming Social Value: Women without Children* (Rutgers University Press, 2022), 17–32, https://doi. org/10.36019/9781978823129-002.

34 Media, "Ramai soal Childfree, Ini Pengertian, Penyebab, dan Dampaknya Halaman all."

memiliki anak atau keturunan.[35] Ibnu Elmi Achmad Slamat Pelu dan Jefry Tarantang dalam artikelnya Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam di Indonesia memberikan penjelasan Majelis Ulama Indonesia memiliki peran penting dalam menjawab permasalahan umat Islam yang semakin kompleks melalui fatwa. Bahkan fatwa memiliki kedudukan yang tinggi dalam konstruksi hukum Islam karena dapat menjadi solusi bagi persoalan kontemporer yang tidak terakomodasi dengan nash-nash.[36]

Banyak pendapat dan pandangan ulama dan peneliti dalam menyikapi fenomena Childfree di Indonesia. Pandangan Eva Fadhilah pada penelitiannya yang berjudul Childfree Dalam Perspektif Islam bahwa Childfree tidak termasuk pada kategori perbuatan yang dilarang, karena setiap pasangan suami istri memiliki hak untuk merencanakan dan mengatur kehidupan rumah tangganya termasuk memiliki anak.[37] Berbeda halnya dengan pandangan Rafida Ramelan dalam penelitianya Childfree ditinjau dari Hak Reproduksi Perempuan Dan Hukum Perkawinan Islam yang menyatakan bahwa Childfree jika ditinjau dari hak reproduksi perempuan merupakan kebebasan yang dimiliki setiap perempuan untuk menentukan tidak memiliki keturunan, Sementara Childfree jika ditinjau dari hukum perkawinan Islam merupakan bentuk pengingkaran dari fitrah sebagai manusia, menyalahi tujuan perkawinan, serta mengingkari keutamaan dari memiliki anak.

Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (LBM-NU) telah mengeluarkan empat fatwa terkait penolakan memiliki anak. Pertama, Keputusan No. 283 tentang Keluarga Berencana. Kedua, Putusan No. 381 tentang Vasektomi dan Tubektomi. Ketiga, Keputusan No. 382 tentang penggunaan alat kontrasepsi spiral (IUD). Keempat, keputusan no. 399 tentang kontrasepsi dengan vaksin berbasis sperma pria. Metode istinbāṭ dalam memutuskan empat fatwa tersebut menggunakan pendekatan qawlī intiqādī. Jika dikontekstualisasikan dengan kasus bebas anak, maka hukum dapat disamakan dengan putusan yang telah ditetapkan oleh LBM-NU. Kemiripan tersebut diperoleh melalui tinjauan aspek penerapannya. Sedangkan secara substansi, beberapa perbedaan dan permasalahan perlu

35 Muhammad Maulana Hamzah, "Peran dan Pengaruh Fatwa Mui dalam Arus Transformasi Soɵ sial Budaya di Indonesia," *Millah: Jurnal Studi Agama* Vol. XVII, no. 1, no. 1 (2017): 28.

36 Pelu dan Tarantang, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam Di Indonesia."

37 Eva Fadhilah, "CHILDFREE DALAM PERSPEKTIF ISLAM," *Al-Mawarid Jurnal Syariah Dan Hukum* (*JSYH*) 3, no. 2 (2021): 71–80, https://doi. org/10. 20885/mawarid. vol3. iss2. art1.

dikaji secara mendalam, terutama melalui pendekatan manhajī dan maqāṣid al-syarī'ah. Saat itulah Childfree dijadikan prinsip hidup sebagai ideologi dan dipublikasikan ke masyarakat umum untuk diikuti sehingga berdampak pada masyarakat. Karena mengkampanyekan kebebasan anak berimplikasi pada prinsip hidup, yang pada akhirnya mempengaruhi populasi manusia meski dengan cara yang dibenarkan.[38]

Begitu juga pendapat para ulama yang berada di Majelis Ulama Indonesia terkait fenomena Childfree, seperti KH. Abdullah Jaidi selaku Ketua MUI Bidang Pendidikan dan Kaderisasi yang menyatakan bahwa Childfree adalah hak pasangan jika dikaji dari sudut pandang hak pasangan suami istri. Namun jika ditinjau dari sudut pandang Islam, memilih Childfree adalah menyalahi kodrat perkawinan.[39] Begitu pula dengan KH. Cholil Nafis selaku Ketua MUI Bidang Dakwah dan Ukhuwah, menyatakan untuk menjauhi Childfree walaupun dalam Islam memiliki anak itu tidak wajib. Namun, anak merupakan hiasan hidup yang menjadikan hidup lebih bermakna.[40] Bahkan KH. Ma'ruf Amin Wakil Presiden RI sekaligus Ketua Dewan Pertimbangan MUI menegaskan bahwa Konsep childfree tidak sesuai dengan tujuan pernikahan untuk manusia berkembang biak bahkan istilah childfree juga tidak dikenal dalam penanggulangan stunting.[41]

Perbedaan pendapat dan pandangan terhadap hukum Childfree memberikan gambaran adanya perbedaan dari segi argumentasi dan dalil masing-masing. Namun demikian, pendapat tersebut merupakan pendapat secara personal bukan kelembagaan. Oleh karena itu, perlu adanya fatwa MUI untuk memperjelas hukum Childfree sehingga masyarakat mendapatkan kepastian hukum secara agama yang kemudian dapat dijadikan sebagai masukan dan pandangan dalam merancang produk hukum positif. [42] Fatwa Majelis

38 Imam Syafi'i dkk., "Childfree in Islamic Law Perspective of Nahdlatul Ulama," t. t. through the NU Bahtsul Masail Institute (LBM-NU

39 detikcom, "Ketua MUI soal Fenomena Pilih Tak Miliki Anak."

40 Laily Hidayati, "Al-Qur'an Sebagai Sumber Kisah: Mengasah Keterampilan Memproduksi Kisah Bagi Pendidik Anak Usia Dini," *Annual Conference on Islamic Early Childhood Education* (*ACIECE*) 3 (2018): 343–54.

41 "Wapres: Tidak Ada Childfree Dalam Penanggulangan Stunting | Republika ID," republika. id, diakses 4 Juli 2023, https://republika. id/posts/37421/wapres-tidak-ada-childfree-dalam-penanggulangan-stunting.

42 Dewi Khairani dkk., "Developing a Web-Based Fatwa of the Council of Indonesian Ulama," dalam *2019 7th International Conference on Cyber and IT Service Management* (*CITSM*), vol. 7, 2019, 1–5, https://doi. org/10. 1109/CITSM47753. 2019. 8965368.

Ulama Indonesia sangat penting karena sebagai wadah majelis ulama yang mewakili semua ormas Islam di Indonesia sehingga dapat dengan mudah dalam pendistribusian ragam fatwa Majelis Ulama Indonesia yang berkaitan dengan fenomena Childfree di Indonesia.[43]

Sampai saat ini, perkembangan fatwa Majelis Ulama Indonesia lebih kepada fatwa tentang perkawinan dan adopsi anak serta dan tidak membahas betapa besar pengaruh fenomena Childfree bagi demografi Indonesia bahkan dunia. Ruang kosong yang belum dibahas oleh fatwa Majelis Ulama Indonesia dapat dimanfaatkan bagi oknum-oknum yang tidak bertanggung jawab sehingga isu Childfree akan semakin liar dan besar.a. palagi pada saat ini sudah bermunculan komuntas Childfree Life Indonesia yang beranggotan para penganut paham Childfree.[44] Oleh karena itu, Majelis Ulama Indonesia harus turut andil dalam merespon gejala-gejala sosial yang mesti ditangani secara serius agar tidak menjadi bola liar yang dapat membahayakan kehidupan sosial kemasyarakatan di Indonesia.

Dalam konteks ini, maka Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dituntut untuk lebih proaktif merespons segala problematika yang terjadi di tengah masyarakat termasuk di dalamnya terkait Childfree sehingga dapat memberikan kepastian hukum. Dalam konteks pedoman fatwa, Komisi Fatwa MUI sudah menerapkan langkah berani dengan menerapkan talfiq manhaji supaya fatwa yang lahir lebih responsif, solutif, dan implementatif. [45]Oleh karena itu, peneliti mencoba mengembangkan substansi bahaya Childfree baik dari segi agama, sosial, budaya, kesehatan dan politik. Aspek di bawah ini merupakan sebagian kecil dari fenomena penanganan Childfree dan mendapatkan berbagai macam respon baik secara sosial, politik, ekonomi dan budaya karena gejala-gejala sosial dalam penerapan semua kebijakan bermunculan dan adanya gesekan yang mengakibatkan kericuhan dan sampai berujung pada pengadilan. Signifikansi fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam merespon fenomena Childfree sangat tinggi karena adanya peran dan pengaruh para ulama, cendekiawan dan zu'ama yang menjadi garda terdepan dalam membangun peradaban dan persatuan bangsa dan negara.

43 Slamet Suhartono, "Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila," *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 12, no. 2 (2017): 448–65, https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v12i2.1255.

44 Stahnke, Cooley, dan Blackstone, "A Systematic Review of Life Satisfaction Experiences Among Childfree Adults."

45 Jamal Ma'mur, *"Peran Fatwa Mui Dalam Berbangsa Dan Bernegara* (Talfiq Manhaji *Sebagai Metodologi Penetapan Fatwa MUI*)," Wahana Akademika Volume 5 Nomor 2 (Oktober 2018): 12.

Diagram 3. 0 Dampak Childfree di Indonesia

Sumber: dioleh peneliti

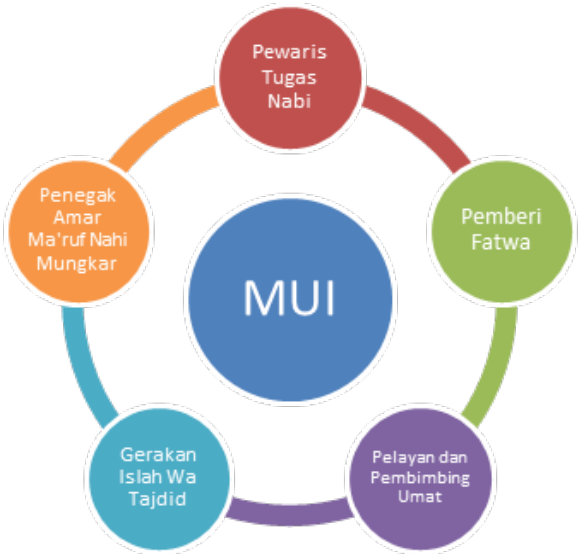
4.3 Signifikansi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Terkait Fenomena Childfree di Indonesia

Majelis Ulama Indonesia merupakan lembaga independent tidak berafiliasi dengan partai, ormas, mazhab manapun. Majelis Ulama merupakan wadah bagi para ulama, zu'ama dan para pakar yang terdiri dari berbagai latar belakang di seluruh Indonesia. Majelis Ulama Indonesia menjadi lembaga penting yang memiliki peran dalam berbangsa untuk dapat memberikan solusi berupa fatwa. Majelis Ulama Indonesia atau MUI berdiri pada tanggal 7 Rajab 1395 Hijriah bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta. Majelis Ulama Indonesia didirikan oleh para ulama, zu'ama dan cendikawan Muslim di Indonesia untuk dapat memberikan bimbingan, pembinaan dan pengayoman kepada umat Islam di Indonesia.[46] Majelis Ulama Indonesia sangat berperan dalam menciptakan kedamaian dan kepastian hukum bagi umat Islam. Muhammad Atho Mudzhar dalam bukunya Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988 memberikan penjelasan terkait fungsi Majelis Ulama Indonesia, di antaranya adalah sebagai berikut: (1) Majelis Ulama Indonesia menjadi pewaris tugas-tugas para nabi (Warasatul Anbiya); (2) Majelis Ulama Indonesia bertugas memberi fatwa (Mufti); (3) Majelis Ulama Indonesia menjadi pelayan dan pembimbing umat (Ri'ayat wa khaim al ummah); (4) Majelis Ulama menjadi gerakan Islah wa al Tajdid; dan (5) Majelis Ulama Indonesia bertugas sebagai penegak amar ma'ruf

46 "Sejarah MUI," *Majelis Ulama Indonesia* (blog), 13 Agustus 2018, https://mui. or. id/sejarah-mui.

nahi munkar. [47]

Grafik 1. Fungsi Majelis Ulama Indonesia



Sumber: Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, 1993

Bahkan Fachruddin Majeri Mangunjaya dan Gugah Praharawati memberikan penjelasan dalam penelitianya bahwa Majelis Ulama Indonesia memiliki beberapa tugas di antaranya adalah untuk dapat memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan masyarakat, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhwah Islamiyah dan kerukunan antar-umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa.[48] Eksistensi Majelis Ulama Indonesia sangat dibutuhkan bagi umat Muslim terutama berkaitan dengan aspek hukum syariah.

Sejak zaman sebelum penjajahan sampai dengan saat ini, peran ulama di Indonesia dalam menyelesaikan persoalan-persoalan keummatan dan kebangsaan sudah tidak perlu diragukan lagi. Bahkan banyak ulama memberikan andil dalam berbagai persoalan kehidupan kebangsaan. Dinamika sosial politik kebangsaan tentunya mempengaruhi bentuk kontribusi yang diberikan oleh para Ulama.

47 M. Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: sebuah studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988* (INIS, 1993).

48 Fachruddin Majeri Mangunjaya dan Gugah Praharawati, *"Fatwas on Boosting Environmental Conservation in Indonesia,"* Religions 10, no. 10 (12 Oktober 2019): 570, https://doi. org/10. 3390/rel10100570.

Untuk itu, Majelis Ulama Indonesia selalu berpartisipasi dalam pembangunan dan penyelesaian permasalahan yang terjadi di Indonesia termasuk di dalamnya yang berkaitan dengan fenomena Childfree.[49] Partisipasi para ulama dapat dilakukan dengan menerbitkan Fatwa Majelis Ulama Indonesia berkaitan dengan adanya transformasi sosial dan budaya agar ada pedoman bagi masyarakat terutama umat Muslim dalam menghadapi tantangan fenomena Childfree. Eksistensi Majelis Ulama Indonesia sangat diperlukan untuk dapat menerbitkan fatwa karena fatwa memiliki kepentingan untuk dapat menjaga umat Islam agar tidak keluar dalam koridor hukum Islam dalam menghadapi perubahan sosial dan budaya pada fenomena Childfree.

Signifikansi fatwa Majelis Ulama Indonesia untuk dapat mengcounter pendapat yang mendukung Childfree secara global. Slamet Suhartono memberikan pandangan dalam penelitianya *Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila* bahwa Fatwa MUI sebagai sumber hukum materiil dapat dijadikan sebagai rujukan pembentukan peraturan perundangundangan, bahkan menjadi rujukan wajib. Memang, fatwa tidak sama dengan hukum positif yang memiliki kekuatan mengikat bagi seluruh warganegara melainkan menjadi bahan baku dalam penyusunan hukum positif.[50] Namun demikian, fatwa dapat memiliki kontribusi positif untuk dapat merespon tantangan fenomena Childfree di kalangan generasi milenial yang sudah bertransformasi dari segi sosial dan budaya dalam memiliki pandangan untuk tidak memiliki anak.

Fenomena Childfree di Indonesia menjadi ancaman bagi pemerintah karena Indonesia terus mengalami penurunan angka kelahiran anak atau total fertility rate (TFR) selama tiga dekade yaitu 1990-2022.[51] Penurunan angka anak tersebut sebanyak 30, 64%. Fenomena menunda pernikahan dan pasangan yang memilih tak memiliki anak juga menjadi tantangan bagi pemerintah karena Indonesia memiliki target untuk menjadi negara maju pada 2035 dengan modal bonus demografi. Oleh karena itu, perlu diantisipasi dengan cepat agar tidak menjadi budaya baru bagi kalangan generasi

49 Hamzah, "Peran dan Pengaruh Fatwa Mui dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonee sia."

50 Tuti Hasanah, *"Transformasi Fatwa Dewan Syariah Nasional Ke Dalam Hukum Positif," Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran* 16, no. 2 (13 Oktober 2017): 161, https://doi. org/10. 18592/sy. v16i2. 1022.

51 Rachman, "Ketika Pemerintah RI 'Ngeri' Hadapi Fenomena Child Free."

milenial. Untuk itu, fatwa MUI menjadi signifikan untuk dapat diikuti dan menjadi pedoman untuk menangkal pandangan-pandangan yang mendukung Childfree secara global. Walaupun sebenarnya perlu ada pembahasan yang mendasar dan spesifik dalam ranah apa diperbolehkan dan tidak diperbolehkan untuk Childfree dalam hukum Islam sehingga umat Muslim mengetahui secara komprehensif terkait fenomena Childfree.

5. KESIMPULAN

Fenomena Childfree dapat memberikan dampak positif dan negatif bagi kehidupan masyarakat di Indonesia. Walaupun pada satu sisi, Childfree merupakan hak setiap orang dan pasangan bukan berarti Childfree dapat berlaku pada semua aspek kehidupan dan lintas individu. Oleh karena itu, fatwa Majelis Ulama Indonesia sangat penting diterbitkan dan tidak berhenti pada fatwa-fatwa perkawinan dan anak saja melainkan menciptakan fatwa MUI yang berkaitan dengan fenomena Childfree yang sudah berkembang di Indonesia. Fatwa MUI tentang Childfree dapat meminimalisir sikap-sikap sebagian masyarakat yang menanggap remeh Childfree sehingga mengabaikan dampak yang ditimbulkan baik dari segi agama, sosial, budaya, kesehatan dan politik. Pengaruh fatwa Majelis Ulama Indonesia sangat signifikan karena melibatkan banyak pihak terutama adanya keterlibatan para ulama dalam memberikan informasi yang benar dan merespon tantangan fenomena Childfree di kalangan masyarakat baik melalui ceramah, khotbah, pengajian, media sosial dan media lainnya. Fatwa Majelis Ulama Indonesia juga akan mempengaruhi kebijakan publik dalam mengatur isu-isu terkait keberlanjutan keluarga dan demografi. Dengan memahami dan mengimplementasikan fatwa Childfree, diharapkan dapat tercipta kesadaran dan tanggung jawab dalam membangun keluarga yang berkelanjutan, menjaga keseimbangan demografi, serta melindungi masa depan bangsa.

REFERENSI

Agatha, Olivia. "The Other(s) Principle(s): A Screenplay Exploring Child-free Issue in Indonesia." Kata Kita: Journal of Language, Literature, and Teaching 10, no. 3 (20 Desember 2022): 427–35. https://doi. org/10. 9744/katakita. 10. 3. 427-435.

Dahnia, Ana Rita, Anis Wahda Fadilla Adsana, dan Yohanna Meilani Putri. "Fenomena Childfree Sebagai Budaya Masyarakat Kontemporer Indonesia Dari Perspektif Teori Feminis (Analisis Pengikut Media Sosial Childfree)." Al Yazidiy : Jurnal Sosial Humaniora Dan Pendidikan 5, no. 1 (26 April 2023): 66–85. https://doi. org/10. 55606/ay. v5i1. 276.

detikcom, Tim. "Ketua MUI soal Fenomena Pilih Tak Miliki Anak: Itu Hak, tapi Salahi Kodrat." detiknews. Diakses 4 Juli 2023. https://news. detik. com/berita/d-5685023/ketua-mui-soal-fenomena-pilih-tak-miliki-anak-itu-hak-tapi-salahi-kodrat.

Fadhilah, Eva. "CHILDFREE DALAM PERSPEKTIF ISLAM." Al-Mawarid Jurnal Syariah Dan Hukum (JSYH) 3, no. 2 (2021): 71–80. https://doi. org/10. 20885/mawarid. vol3. iss2. art1.

Fisher, Berenice M. "1 Affirming Social Value: Women without Children." Dalam 1 Affirming Social Value: Women without Children, 17–32. Rutgers University Press, 2022. https://doi. org/10. 36019/9781978823129-002.

Hamzah, Muhammad Maulana. "Peran dan Pengaruh Fatwa Mui dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia." Millah: Jurnal Studi Agama Vol. XVII, no. 1, no. 1 (2017): 28.

Haq, Nashirul. "Ketua MUI: Jauhi Childfree, Ayo Punya Anak yang Berkualitas." Hidayatullah. com, 3 Juli 2023. https://hidayatullah. com/berita/2023/02/21/246114/ketua-mui-jauhi-childfree-ayo-punya-anak-yang-berkualitas. html.

Hasanah, Tuti. "TRANSFORMASI FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL KE DALAM HUKUM POSITIF." Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran 16, no. 2 (13 Oktober 2017): 161. https://doi. org/10. 18592/sy. v16i2. 1022.

Hasyim, Syafiq. "Fatwas and Democracy: Majelis Ulama Indonesia (MUI, Indonesian Ulema Council) and Rising Conservatism in Indonesian Islam." TRaNS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia 8, no. 1 (Mei 2020): 21–35. https://doi. org/10. 1017/trn. 2019. 13.

Hidayati, Laily. "Al-Qur'an Sebagai Sumber Kisah: Mengasah Keterampilan

Memproduksi Kisah Bagi Pendidik Anak Usia Dini." Annual Conference on Islamic Early Childhood Education (ACIECE) 3 (2018): 343–54.

Indonesia, C. N. N. "Kenapa Sejumlah Negara Maju Mengalami 'Resesi Seks'?" internasional. Diakses 14 Juni 2023. https://www. cnnindonesia. com/internasional/20220823203145-134-838268/kenapa-sejumlah-negara-maju-mengalami-resesi-seks.

Jamaa, La. "Fatwas of the Indonesian Council of Ulama and Its Contributions to the Development of Contemporary Islamic Law in Indonesia." Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies 8, no. 1 (2 Juli 2018): 29. https://doi. org/10. 18326/ijims. v8i1. 29-56.

Jenuri, Jenuri, Mohammad Rindu Fajar Islamy, Kokom Siti Komariah, Dina Mayadiana Suwarma, dan Adila Hafidzani Nur Fitria. "Fenomena Childfree Di Era Modern: Studi Fenomenologis Generasi Gen Z Serta Pandangan Islam Terhadap Childfree Di Indonesia." Sosial Budaya 19, no. 2 (31 Desember 2022): 81–89. https://doi. org/10. 24014/sb. v19i2. 16602.

Khairani, Dewi, Amany Lubis, Zulkifli, Husni Teja Sukmana, Didik Pratama, dan Yusuf Durachman. "Developing a Web-Based Fatwa of the Council of Indonesian Ulama." Dalam 2019 7th International Conference on Cyber and IT Service Management (CITSM), 7:1–5, 2019. https://doi. org/10. 1109/CITSM47753. 2019. 8965368.

Liputan6. com. "Fenomena Childfree Sudah Berkembang Sejak Abad Ke-16." liputan6. com, 19 Februari 2023. https://www. liputan6. com/news/read/5210932/fenomena-childfree-sudah-berkembang-sejak-abad-ke-16.

Maier, Corinne. No Kids: 40 Good Reasons Not to Have Children. McClelland & Stewart, 2009.

Majelis Ulama Indonesia. "Prosedur Pernikahan," 22 Februari 2017. https://mui. or. id/produk/fatwa/933/prosedur-pernikahan/.

Majelis Ulama Indonesia. "Sejarah MUI," 13 Agustus 2018. https://mui. or. id/sejarah-mui.

Ma'mur, Jamal. "PERAN FATWA MUI DALAM BERBANGSA DAN BERNEGARA (Talfiq Manhaji Sebagai Metodologi Penetapan Fatwa MUI)." Wahana Akademika Volume 5 Nomor 2 (Oktober 2018): 12.

Mangunjaya, Fachruddin Majeri, dan Gugah Praharawati. "Fatwas on Boosting Environmental Conservation in Indonesia." Religions 10, no. 10 (12

Oktober 2019): 570. https://doi. org/10. 3390/rel10100570.

Media, Kompas Cyber. "Bukan karena Ingin Punya Anak, Ternyata Ini Alasan Gita Savitri dan Paul Andre Menikah Halaman all." KOMPAS. com, 16 Agustus 2021. https://www. kompas. com/hype/read/2021/08/16/175912066/bukan-karena-ingin-punya-anak-ternyata-ini-alasan-gita-savitri-dan-paul.

———. "Ramai soal Childfree, Ini Pengertian, Penyebab, dan Dampaknya Halaman all." KOMPAS. com, 9 Februari 2023. https://www. kompas. com/tren/read/2023/02/09/183000665/ramai-soal-childfree-ini-pengertian-penyebab-dan-dampaknya.

———. "Sering Disebut Selebgram Gita Savitri, Ini Pengertian dan Sejarah 'Childfree' Halaman all." KOMPAS. com, 8 Februari 2023. https://www. kompas. com/tren/read/2023/02/08/163000565/sering-disebut-selebgram-gita-savitri-ini-pengertian-dan-sejarah-childfree-.

MFakhriansyah. "Awal Mula Childfree: Masif di Barat, Mulai Ditiru di RI." CNBC Indonesia. Diakses 6 Juli 2023. https://www. cnbcindonesia. com/lifestyle/20230211210404-33-413020/awal-mula-childfree-masif-di-barat-mulai-ditiru-di-ri.

Mudzhar, M. Atho. Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: sebuah studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988. INIS, 1993.

Pelu, Ibnu Elmi Achmat Slamat, dan Jefry Tarantang. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam Di Indonesia." Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam 14, no. 2 (3 Desember 2020): 307–16. https://doi. org/10. 24090/mnh. v14i2. 3927.

Rachman, Arrijal. "Ketika Pemerintah RI 'Ngeri' Hadapi Fenomena Child Free." CNBC Indonesia. Diakses 4 Juli 2023. https://www. cnbcindonesia. com/news/20230622070934-4-448164/ketika-pemerintah-ri-ngeri-hadapi-fenomena-child-free.

Ramadhani, Kembang Wangsit, dan Devina Tsabitah. "Fenomena Childfree Dan Prinsip Idealisme Keluarga Indonesia Dalam Perspektif Mahasiswa." LoroNG: Media Pengkajian Sosial Budaya 11, no. 1 (30 Juni 2022): 17–29. https://doi. org/10. 1234/lorong. v11i1. 2107.

Redaksi, Tim. "Waduh! 6 Negara Ini Pening Dilanda Resesi Seks, Ada RI?" CNBC Indonesia. Diakses 14 Juni 2023. https://www. cnbcindonesia. com/news/20220822183011-4-365706/waduh-6-negara-ini-pening-dilanda-resesi-seks-ada-ri.

Rowland, Donald T. "Historical Trends in Childlessness." Journal of Family Issues 28, no. 10 (Oktober 2007): 1311–37. https://doi. org/10. 1177/0192513X07303823.

Samsudin, Titin, Yessy Kusumadewi, Mutiarany, Louisa Yesami Krisnalita, dan Verawati Br Tompul. "Childfree is a form of desecration of the purpose of Marriage." Jurnal Hukum dan HAM Wara Sains 2, no. 03 (31 Maret 2023): 172–80. https://doi. org/10. 58812/jhhws. v2i03. 247.

Sari, Rahma Pramudya Nawang, Yahya Nikmat Nobisa, Jakaria M. Sali, Iskandar Iskandar, Bashita Kartika Paradila, dan Ahmad Syafii Rahman. "Pandangan Tokoh Muhammadiyah Di Kota Kupang Terhadap Childfree." Ulumuddin: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman 12, no. 2 (31 Desember 2022): 357–72. https://doi. org/10. 47200/ulumuddin. v12i2. 1336.

Siswanto, Ajeng Wijayanti, dan Neneng Nurhasanah. "Analisis Fenomena Childfree Di Indonesia." Bandung Conference Series: Islamic Family Law 2, no. 2 (6 Agustus 2022): 64–70. https://doi. org/10. 29313/bcsifl. v2i2. 2684.

Stahnke, Brittany, Morgan E. Cooley, dan Amy Blackstone. "A Systematic Review of Life Satisfaction Experiences Among Childfree Adults." The Family Journal 31, no. 1 (1 Januari 2023): 60–68. https://doi. org/10. 1177/10664807221104795.

Suhartono, Slamet. "Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila." AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial 12, no. 2 (2017): 448–65. https://doi. org/10. 19105/al-lhkam. v12i2. 1255.

Syafi'i, Imam, Tutik Hamidah, Noer Yasin, dan Umar Muhammad. "Childfree in Islamic Law Perspective of Nahdlatul Ulama," t. t.

Wahyudi, Heri Fadli, dan Fajar Fajar. "Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dan Aplikasinya Dalam Fatwa." Cakrawala: Jurnal Studi Islam 13, no. 2 (28 Desember 2018): 120–33. https://doi. org/10. 31603/cakrawala. v13i2. 2402.

Zulaikha, Siti. "The Childfree Phenomenon in Some Influencers." ARRUS Journal of Social Sciences and Humanities 3, no. 1 (11 April 2023): 59–64. https://doi. org/10. 35877/soshum1666.

"Wapres: Tidak Ada Childfree Dalam Penanggulangan Stunting | Republika ID." republika. id. Diakses 4 Juli 2023. https://republika. id/posts/37421/wapres-tidak-ada-childfree-dalam-penanggulangan-stunting.

30

URGENSI PELESTARIAN SUMBER DAYA ALAM UNTUK MEWUJUDKAN *SUSTAINABLE DEVELOPMENT* DI INDONESIA: STUDI FATWA-FATWA EKOLOGIS MUI

Afifatul Munawiroh
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
afifatulmunawiroh93@gmail. com

Abstrak

Semakin berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi berdampak pula pada kemjuan di dunia industri. Berkembangnya pada dunia industri memberikan nuansa baru perihal lingkungan hidup dan sumber daya alam. Adanya perubahan terdahap lingkungan harus diredam juga terhadap pengelolaan sumber daya alam yang terlalu berlebihan. Eksploitasi terhadap sumber daya alam tentunya memiliki dampak negatif pada lingkungan hidup. Adanya permasalahan tersebut membuat para fuqaha menetapkan fatwa-fatwa yang berkaitan dengan permasalahan sosial ekologis yang sedang terjadi di Indonesia. Adapun, penelitian ini merupakan penelitian yang berfokus pada kajian *library research*. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah fenomenologi dan *content analysis*. Hasil dan pembahasan dari penelitian ini bahwa adanya fatwa-fatwa MUI memiliki pengaruh terhadap ketaatan masyarakat untuk melestarikan sumber daya alam yang ada. Namun, adanya fatwa terkait ekologi ini masih belum bisa menyebar luas ke masyarakat lantaran sampai saat ini yang sering diperbincangkan di masyarakat adalah terkait dunia industri dan perekonomian. Padahal, kerusakan lingkungan yang terjadi merupakan dampak negatif dari adanya perindustrian yang tidak sesuai dengan syariat Islam.

Kata Kunci: *Fatwa Ekologi, Sumber Daya Alam, dan MUI*

Pendahuluan

Lingkungan hidup erat kaitannya dengan sumber daya manusia dan sumber daya alam. Kedua elemen ini memiliki sifat yang saling terhubung lantaran manusia yang mampu untuk mengelola sumber daya alam yang ada.

Hal ini disebabkan lantaran adanya perkembangan arus modernisasi seiring juga dengan semakin tingginya tingkat kerusakan pada lingkungan hidup. Kondisi ini dapat terlihat secara jelas terkait orientasi untuk pembangunan yang semakin banyak. Pembangunan yang dijalankan berwujud pada gedung-gedung perkantoran, pabrik, infrastruktur publik, tempat wisata dan hiburan, maupun pusat perbelanjaan. Pembangunan yang tidak direncanakan dengan baik menjadikan akibat negatif yakni kerusakan lingkungan hidup terjadi.[1] Tidak bisa dipungkiri bahwa pengelolaan sumber daya alam dipastikan akan merusak lingkungan hidup. Apalagi jika pengelolaan tersebut tidak dibarengi dengan perencanaan yang matang.

Kerusakan terhadap alam dengan tidak merencanakan pengelolaan dengan baik akan memperkeruh kerusakan alam yang terjadi. Adanya peraturan, regulasi dan doktrin agama menjadi salah satu cara untuk meredam pola pengelolaan sumber daya alam dengan mengeksploitasi alam secara besar-besaran. Pengelolaan alam yang tidak benar akan mengurangi kemampuan generasi mendatang untuk memenuhi kebutuhannya di masa yang akan datang. Dengan demikian diperlukan pembangunan berkelanjutan dengan tetap memiliki prinsip kehati-hatian agar pemanfaatan sumber daya alam untuk menjaga keberlangsungan hidup sumber daya alam tetap terjaga. Gagasan terkait keberlanjutan pembangunan dengan tetap menjaga kelestarian alam harus mempertimbangkan tiga dimensi yaitu ekonomi, sosial, lingkungan, dan agama.[2]

Pengelolaan terhadap sumber daya alam harus mempertimbangkan aspek ekonomi dikarenakan adanya pembanguann tentu harus menguntungkan dalam hal perekonomian. Aspek ekonomi mampu memberikan kesejahteraan bagi masyarakat jika pengelolaan alam dilakukan dengan benar. Namun, perencanaan dan proses dalam upaya pembangunan dunia indutri di Indonesia seringkali masih mengesampingkan kepentingan masyarakat luas. Hal ini lantaran adanya ambisi untuk memperkaya beberapa golongan tertentu dengan mengesampingkan masyarakat luas hanya demi meraih kekayaan dengan eksploitasi alam yang sangat besar. Dari sini dapat dipastikan bahwasanya mengedepankan aspek ekonomi saja tidak akan bisa mempertahankan pembangunan yang berkelanjutan untuk generasi mendatang.

1 Lailiy Muthmainnah, dkk. Kapitalisme, Krisis Ekologi, dan Keadilan Intergenerasi: Analisis Kritis atas Problem Pengelolaan Lingkungan Hidup di Indonesia. Jurnal Mozaik Humaniora, vol. 20, no. 1, hal: 58.

2 Hania Rahma, dkk. Fenomena Natural Resource Curse dalam Pembangunan Wilayah di Indonesia. Jurnal Ekonomi dan Pembangunan Indonesia, Vol. 21, No. 1 (Juli, 2021), hal: 151.

Disamping aspek perekonomian, adanya pembangunan keberlanjutan dalam pengelolaan alam juga harus memperhatikan aspek sosial. Kesadaran masyarakat terhadap sumber daya alam juga harus ditanamkan sehingga masyarakat secara otomatis mampu untuk membangun dan mengelola lingkungan dengan tetap melestarikannya. Aspek sosial ekonomi merupakan unsur penting dalam pengelolaan sumber daya alam. Lingkungan alam yang baik akan memberikan sumber daya alam bagi masyarakat secara melimpah untuk dikelola agar lebih bermanfaat untuk masyarakat yang lebih luas. Pengelolaan sumber daya alam juga harus melihat pada kuantitas dari sumber daya alam yang dimiliki oleh negara.

Indonesia merupakan negara yang memiliki keanekaragaman hayati, hewani, adat, budaya, agama, bahasa, dan suku. Dari data yang diambil oleh Direktorat Jenderal Pengelolaan Ruang Laut bahwa hal ini sebanding dengan luas negara Indonesia yang keseluruhannya mencapai 7, 81 juta km2. [3] Dari total luas wilayah itu terbagi menjadi 38 provinsi yang pada setiap provinsi tentunya memiliki beragam perbedaan antara satu sama lainnya. Adanya perbedaan ini pastinya memberikan keragaman yang melimpah di Indonesia. Keanekaragam yang melimpah bepengaruh erat dengan pola pikir dari masyarakat yang ada. Hingga masyarakat yang plural tentu berkaitan erat dengan sumber daya manusia yang terbentuk.

Pengelolaan terkait sumber daya alam juga dijelaskan oleh Irawan dan Suparmoko menjelaskan bahwa adanya perkembangan arus modernitas juga dibarengi dengan perkembangan perekonomian dan pembangunan ekonomi yang semakin maju menjadikan pengolahan terhadap sumber daya alam akan berimbas terhadap berkurangnya sumber daya alam yang ada, khususnya terhadap sumber daya alam yang tidak dapat diperbaharui dan sumber daya alam yang dapat diperbaharui semakin susah untuk didapatkannya. Meskipun pemakaian sumber daya alam yang digunakan secara terus-menerus tidak langsung habis, akan tetapi jika dikelola dengan tidak menggunakan prinsip kehati-hatian akan cepat menjadikan sumber daya alam yang ada di bumi ini menjadi langka.[4] Ketika sumber daya alam menjadi langka, maka akan berpengaruh juga pada aspek ekonomi dan aspek sosial. Dikarenakan adanya perekonomian tanpa didukung dengan sumber daya alam yang melimpah tidak akan bisa berjalan.

3 Dirjen Pengelolaan Ruang Laut. https://kkp. go. id/djprl/artikel/21045-konservasi-perairan-sebagai-upaya-menjaga-potensi-kelautan-dan-perikanan-indonesia, diakses pada tanggal 6 Juli 2023.

4 Putu Krisna Adwitya Sanjaya. 2020. Hutan Lestari: Aspek Sosial Ekonomi yang Mempengaruhinya. Bali: UNHI Press, hal: 15-16.

Upaya untuk menyelamatkan lingkungan telah banyak ditempuh oleh banyak manusia, salah satu upaya dalam menyelamatkan lingkungan adalah dengan pelestarian sumber daya alam. Selain dengan melestarikan sumber daya alam, etika baik terhadap lingkungan juga harus ditingkatkan. Hal itu juga dapat ditingkat melalui pemahaman apda ajaran agama Islam. Ajaran agama mampu menentukan perilaku individu dan sosial masyarakat, sehingga solusi bagi krisis lingkungan adalah dengan mencermati ajaran agama.[5] Hal ini selaras dengan jumlah penduduk muslim di Indonesia mencapai 207 juta umat dengan presentase mencapai 87, 2% dari total jumlah penduduk di Indonesia. [6] Fakta ini memberikan penegasan bahwasanya doktrin agama mampu untuk memberikan pengajaran kepada masyarakat untuk menjaga lingkungan.

Salah satu wujud dari adanya doktrin agama bahwa menjaga sumber daya alam adalah salah satu wujud dari keimanan seorang muslim. Dengan dorongan agama seseorang bisa percaya karena berkaitan dengan iman dan juga rasa percaya untuk meyakini agama Islam. Dari sini dapat diambil suatu pelajaran bahwa agama mampu mengarahkan masyarakat untuk menjaga lingkungan hidup. Adapun dalam konteks Indonesia, terdapat suatu institusi dari masyarakat Islam yang berfokus dalam proses menetapkan fatwa yakni Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Adanya fatwa dari MUI mampu memberikan warna ketetapan suatu hukum atas permasalahan yangs sedang terjadi di masyarakat. Meskipun putusan fatwa tidak memiliki kekuatan hukum yang mengikat, tapi mampu untuk memberikan rasa yakin kepada umat muslim. Dari keyakinan tersebut, masyarakat menjadi semangat untuk menaati keputusan yang telah ditetapkan oleh MUI. Adapun permasalahan yang perlu untuk ditanggapi pada saat ini salah satunya adalah mengenai lingkungan hidup dan sumber daya alam. Kemajuan pada dunia industri dan teknologi mampu mengubah pengelolaan sumber daya alam menjadi lebih cepat. Akan tetapi, adanya kemajuan zaman menjadikan pengelolaan terhadap lingkungan hidup dilakukan dengan cara kurang kehati-hatian. Hal ini yang menjadikan kerusakan alam dan lingkungan marak terjadi. Oleh karena itu, peneliti ingin menggali lebih dalam terkait peran MUI dan urgensi fatwa dalam membantu dalam pelestarian sumber daya alam.

5 Abdul Malik. Lingkungan Hidup dan Pengelolaan Sumber Daya Alam Perspektif Islam. Jurnal Lingkungan Almuslim. Vol, 1. No, 1 (2021), hal: 34.

6 Agama. https://www. indonesia. go. id/profil/agama, diakses pada tanggal 6 Juli 2023.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian yang berfokus pada kajian kepustakaan atau *library research*. Data yang diambil sepenuhnya bersumber pada fatwa-fatwa MUI, buku-buku, jurnal, dan dokumen-dokumen yang relevan dengan tema penelitian ini yakni perihal fatwa-fatwa yang berkaitan dengan ekologis. Data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah fatwa-fatwa MUI yang berkaitan tentang ekologi, lingkungan hidup, dan sumber daya alam. Sedangkan data sekunder yang digunakan bersumber pada jurnal dan buku-buku.

Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan phenomelogi. Pendekatan ini digunakan untuk menyasar sejauh mana peran dan urgensi dari fatwa MUI relevan untuk menjawab pertanyaan dari masyarakat dan memberikan solusi hukum bagi masyarakat. Pendekatan *content analysis* digunakan untuk mendeskripsikan data-data yang telah terkumpul dan disajikan secara detail sesuai dengan pembahasan tentang fatwa-fatwa ekologi.

Krisis Lingkungan Hidup dan Sumber Daya Alam

Sumber daya alam merupakan lumbung sebagai tempat ketersediaan barang dan jasa dalam suatu komponen ekosistem yang dapat dimanfaatkan oleh manusia. Nilai ekonomi yang dihasilkan dari sumber daya alam erat kaitannya dengan produksi. Selain itu, sumber daya alam dapat diartikan sebagai suatu hal yang sangat penting bagi kelangsungan hidup manusia. Hal ini lantaran sumber daya alam memberikan banyak manfaat bagi kehidupan manusia berupa sumber energi. Sehingga dengan memanfaatkan sumber daya alam memberi maksud untuk kemakmuran rakyat dengan tetap memperhatikan kelestarian lingkungan hidup. Fakta menjelaskan bahwa lingkungan hidup mampu memberikan modal bagi manusia untuk pertumbuhan ekonomi dan penopang sistem kehidupan. Dengan begitu, pengelolaan sumber daya alam senantiasa harus seimbang untuk menjamin keberlanjutan dalam pembangunan nasional.

Islam telah memperingatkan kepada manusia agar tidak melakukan kerusakan terhadap sumber daya yang ada di bumi. Namun faktanya, kegiatan yang dilakukan manusia dewasa ini lebih mengarah pada tindakan eksploitasi tanpa dibarengi dengan adanya upaya regenerasi. [7] Faktor keru-

7 Muhamad Syariful Anam. Konservasi Sumber Daya Alam dalam Perspektif Islam. Jurnal Al-Madaris. Vol, 2. No, 1. (2021). hal: 27-28.

sakan alam yang terjadi di Indonesia disebabkan oleh manusia yang tidak bertanggung jawab sehingga mengelola lingkungan dengan cara yang tidak benar.a. ncaman terkait krisis lingkungan berimbas terhadap matinya keberlangsungan makhluk hidup di dunia. Seperti halnya permasalahan yang dapat mematikan ekosistem lingkungan secara luas seperti industri pada dunia pertambangan pada energi fosil.

Dari data Badan Pusat Statistik (BPS) pada tahun 2020 telah tercatat bahwa penduduk Indonesia secara keseluruhan mencapai 270. 203. 917 jiwa. Terjadinya penambahan yang signifikan dari sepuluh tahun terakhir menjadikan jumlah konsumsi energi yang ada di Indonesia juga semakin meningkat. Dari pertambahan penduduk terhitung bahwa energi yang sangat besar digunakan oleh manusia adalah energi dari fosil. Data yang diambil dari Outlook Energi Indonesia tahun 2021 menyatakan bahwa penggunaan energi akhir pada tahu itu sebesar 989, 9 juta SBM (setara barel minyak) yang didominasi oleh BBM. Adapun maksud dari BBM tersebut meliputi minyak tanah, avtur, avgas, minyak solar, minyak diesel, bensin, dan minyak bakar. Dengan meningkatnya konsumsi BBM berpengaruh juga terhadap meningkatnya konsumsi biofuel yang digunakan sebagai subtitusi dari BBM.

Subtitusi dari BBM tersebut menghasilkan bahan bakar seperti biodiesel yang dapat digunakan sebagai moda transportasi, pembangkit listrik, sektor komersil dan sektor industri. Sebagai suatu bahan yang digunakan di dalam sektor industri memiliki resiko yang riskan dengan kelangkaan. Sumber energi yang digunakan secara terus-menerus akan menjadikan pasokan cadangan didalamnya menjadi menipis.[8] Selain itu, akibat dari eksploitasi terhadap energi fosil juga berakibat buruk terhadap lingkungan sekitar. dari kerusakan lingkungan tersebut memberikan perubahan iklim bagi sumber daya alam. Perubahan iklim tersebut berimbas pada kerusakan dan tercemarnya tanah, air, dan udara. Tindakan yang harus diambil untuk meredam krisis lingkungan dan krisis energi yang terjadi adalah memaksimalkan energi terbarukan agar nantinya mampu memberikan kontrol konsumsi energi fosil yang sudah habis. Adanya energi baru akan menggantikan energi fosil yang akan mengalami kelangkaan.

Krisis lingkungan hidup dan sumber daya alam tidak saja menjadikan kelangkaan hanya pada energi fosil. Hal ini terjadi pada pengeloaan industri limbah pabrik, akibat dari rancang limbah pabrik yang tidak benar atau

8 Muhammad Dicky Alghaffar, dkk. Peran Doktrin Pertahanan Negara dalam Menghadapi Ancaman Krisis Energi dan Perubahan Iklim di Indonesia. Jurnal Kewarganegaraan. Vol, 6. No, 2. (September, 2022). Hal: 2457-2458.

tidak sesuai dengan rencana awal mengakibatkan kerusakan lingkungan di sekitaran lokasi pabrik. Pembuangan sisa hasil produksi pada pabrik mengandung bahan berbahaya dan beracun (B3) dapat memberikan dampak negatif terhadap lingkungan dan kesehatan manusia.[9] Pembuangan limbah B3 yang dapat mencemari lingkungan ini menyasar pada tiga sektor yaitu air, dan udara. Pencemaran melalui air berasal dari limbah B3 yang dialirkan ke sungai, dampak negatif yang terjadi adalah tercemarnya area sungai dan perairan. Ketika sungai sudah tercemar, maka hewan dan tumbuhan yang ada di dalamnya akan tercemar juga. Sehingga habitat dari biota yang ada didalamnya akan mengalami kepunahan. Selain itu, manajemen pengeloaan limbah B3 yang salah akan menjadikan polusi udara dari limbah yang dikeluarkan melalui corong pabrik. Realitas ini dapat merusak kesehatan pernapasan dan penglihatan bagi manusia karena lingkungan hidup yang mereka tinggali sudah tidak sehat.

Kawasan industri yang digunakan sebagai area pabrik seyogianya memang harus jauh dari pemukiman warga. Sehingga dampak negatif seperti pencemaran lingkungan tidak langsung dirasakan oleh masyarakat. Namun, fakta yang terjadi bahwa limbah dari pabrik telah secara langsung merugikan warga sekitar.a. danya pencemaran terhadap lingkungan hidup dan sumber daya alam tentunya bertentangan dengan ajaran Islam, padahal islam mengajurkan muslim untuk menjaga diri (*hifz nafs*) dari sesuatu yang merusak dirinya sendiri. Fakta menunjukkan bahwa adanya daerah perindustrian menurut rancangan rencana pembangunan awal pastinya sudah sesuai dengan prosedur yang diperintahkan. Namun, karena aspek perindustrian tujuan utama yang digagas adalah persoalan perekonomian, pastinya keuntungan yang besar merupakan impian bagi semua produsen. Adanya keuntungan yang besar seringkali berasal dari tindakan yang berdampak pada kerusakan lingkungan. Hal ini dikarenakan jika sesuai dengan prosedur pengolahan limbah yang sudah dianjurkan akan mengeluarkan biaya yang lebih banyak. Oleh karena itu, mereka lebih memilih mengeluarkan biaya pengolahan limbah yang seminimal mungkin dengan dampaknya merusak lingkungan sekitar.

Adanya upaya pembangunan yang terus-menerus mengalami kemajuan pada dunia industri menjadikan beberapa kawasan persawahan dan perhutani saat ini sudah mulai dijadikan sebagai kawasan industri. Permasahan lain yang seringkali muncul di Indonesia adalah saat para pen-

9 Siti Amalia Fajriyah dan Eka Wardhani. Evaluasi Pengeloaan Limbah Bahan Berbahaya dan Beracun (B3) di PT. X. Jurnal Serambi Engineering. Vol, 5. No, 1. Hal: 711.

gusaha mengajak untuk negoisasi terkait jual beli lahan perasawahan yang notabene merupakan miliki masyarakat yang menggantungkan keseluruhan hidupnya pada alam seperti petani dan peternak. Ambisi yang kuat dari para pengusaha dan pemerintah untuk membuka kawasan industri maupun pembangunan infrastruktur seringkali tidak dibarengi dengan wawasan pengelolaan keuangan dan usaha bagi masyarakat tersebut. Akibat dari pembelian lahan persawahan guna dilakukan pembangunan infrstruktur dan kawasan industri, masyarakat kehilangan mata pencaharian mereka. Meskipun sawah yang mereka jual dibeli dengan harga yang tinggi, karena tidak adanya pemahamanan terkait pengelolaan keuangan banyak dari mereka yang malah mengalami kemiskinan.

Realita ini terjadi pada masyarakat di Kampung Miliader kabupaten Tuban Jawa Timur. Setelah diberikannya uang ganti rugi hasil pembebasan tanah untuk pembangunan proyek kilang pertamina masyarakat mendadak menjadi miliader karena jumlah yang diberikan cukup fantastis. Dikarenakan belum adanya pemahaman terkait pengelolaan keuangan, masyarakat membelanjakan uang tersebut untuk kebutuhan yang sifatnya konsumtif. Lantaran keinginan manusiawi yang tidak terbatas, selang setahun setelahnya masyarakat banyak mengeluhkan kekurangan untuk mencukupi kebutuhan hidupnya.[10] Dampak dari adanya pembangunan pada bidang industri dengan tidak dibarengi dengan pemahaman masyarakat terkait menajemen kelola keuangan menjadikan uang yang diberikan meskipun banyak akan habis juga. Dari sini dapat terlihat bahwa dampak dari adanya dunia industri selain berdampak pada kerusakan lingkungan juga berdampak terhadap perekonomian masyarakat sekitar.

Hal ini merupakan akibat dari sumber daya manusia yang ada di daerah tersebut masih belum diberikan bekal untuk menghadapi zaman perindustrian. Selain dari pembangunan dan kawasan perindustrian yang selalu mengalami kemajuan memberikan dengan tidak dibarengi dengan upaya keberlanjutan sumber daya alam menjadikan kerusakan lingkungan semakin meluas. Ditambahlagi dengan terus bertambahnya jumlah penduduk menjadikan lebih luasnya kawasan pemukiman yang menjadi sebab berkurangnya lahan di persawahan. Padahal, bahan pokok pangan utama di Indonesia adalah beras. Jika lahan persawahan sudah mulai terkikis dan stok pangan mengalami penuruan maka krisis pangan dan lingkungan akan dirasakan oleh masyarakat. Dari sini diperlukan kiat untuk terus memikir-

10 Ainur Rofiq dan Iffa Naila Safira. https://finance. detik. com/energi/d-5915276/5-fakta-nasib-warga-desa-miliarder-tuban-yang-kini-bikin-pilu, diakses pada tanggal 6 Juli 2023.

kan energi terbarukan yang diperlukan untuk mengantisipasi kekurangan sumber daya alam di Indonesia.

Fatwa-fatwa MUI dan *Sustainable Development*

Majelis Ulama Indonesia selaku institusi yang bergerak pada bidang pemutusan fatwa di Indonesia sudah melakukan beberapa cara untuk menjaga lingkungan hidup dan sumber daya alam agar tetap terjaga. Adanya kemajuan zaman tentunya berpengaruh terhadap perubahan pola kehidupan masyarakat, pola pemikiran, dan pola merawat sumber daya alam. Disamping itu juga adanya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi menambah perubahan yang semakin cepat pada dunia industri. Kemajuan yang berfokus pada dunia industri memiliki tujuan yakni untuk memajukan perekonomian Indonesia agar mampu memberikan kemaslahatan kepada masyarakat yang lebih luas.

Peran memajukan perekonomian di Indonesia juga telah diberikan masukan hukum oleh MUI dengan adanya industri halal. Potensi dari industri halal juga membantu menyadarkan masyarakat untuk mengolah sumber daya alam yang ada di Indonesia dengan cara yang telah dibenarkan oleh syariat Islam. Adanya potensi perindustrian yang merusak lingkungan membuat komisi fatwa MUI harus menetapkan fatwa yang diminta untuk menjaga permasalahan yang sedang terjadi di masyarakat. Seperti halnya ditetapkannya Fatwa MUI Nomor 22 Tahun 2011 Tentang Pertambangan Ramah Lingkungan. Ditetapkannya fatwa tersebut atas adanya pertimbangan yang memberikan dampak terhadap lingkungan hidup dan sumber daya alam khususnya pada pertambangan.

Fatwa tersebut ditetapkan bahwasanya adanya pertimbangan terkait kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan menjadikan munculnya permasalahan pada pertambangan yang merusak lingkungan sekitar. Bahwa manusia selaku pengelola pertambangan yang juga memiliki tanggung jawab sebagai pemimpin di bumi untuk memakmurkan dan memanfaatkannya dengan sebaik mungkin. Ditegaskan kembali bahwa bumi, air dan kekayaan alam yang terkandung didalamnya termasuk pertambangan merupakan karunia dari Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* yang seyogianya dilakukan eksplorasi dan eksploitasi semata-mata untuk kesejahteraan dan kemaslahatan masyarakat (*maslahah 'ammah*) secara berkelanjutan. Penekanan pada pemanfaatan sumber daya alam secara berkelanjutan agar manusia bisa memaksimalkan kekayaan alam yang ada tanpa melakukan dengan cara yang

berlebih-lebihan (*ishraf*). Meskipun dianjurkan untuk memanfaatkan sumber daya alam yang ada, tapi tidak dibenarkan apabila sampai merusak lingkungan hidup sampai menimbulkan *mafsadah*.

Adapun permasalahan yang muncul di masyarakat bahwasanya adanya kegiatan pertambangan seringkali menyimpang dan tidak memperhatikan dampak negatif yang diterima oleh masyarakat baik dari segi ekologi, ekonomi, maupun sosial budaya. Karena adanya penyimpangan tersebut, masyarakat dibuat kebingungan akan hukum dari melakukan pertambangan tersebut. Adanya kebimbangan pada masyarakat akhirnya komisi fatwa MUI memberikan solusi hukum dengan menetapkan hukum dari melakukan pertambangan adalah boleh dengan syarat untuk kepentingan kemaslahatan umum dan tidak mendatangkan kerusakan lingkungan juga ramah lingkungan. Namun, jika dengan melakukan pertambangan menimbulkan kerusakan terhadap lingkungan dan untuk berbuat memperkaya pribadi hingga melakukan kegiatan yang berlebih-lebihan (*ishraf*), maka hukum dari melakukan pertambangan adalah haram.

Dengan ditetapkannya fatwa MUI tentang pertambangan ramah lingkungan ini, diharapkan masyarakat untuk melakukan pertambangan dengan tetap mengindahkan beberapa regulasi dari pemerintah dan prosedur pengolahan hasil tambang dengan baik. Jika masyarakat melakukan pertambangan secara tidak benar, untuk mengembalikan lingkungan hidup seperti semula membutuhkan waktu yang lama dan tentunya biaya yang lebih besar. Karena rusaknya ekosistem akibat ulah manusia yang jahil akan berdampak negatif bagi masyarakat luas dan keseimbangan ekosistem di Indonesia. Di sini, MUI membantu untuk memberikan solusi hukum bagi masyarakat untuk memanfaatkan hukum sesuai dengan syariat Islam. Melakukan pertambangan dengan tuntunan agama akan menjadikan hidup damai dan juga berlimpah keberkahan.

Selain itu, akibat dari kerusakan lingkungan dan sumber daya alam mulai mengalami penyempitan berdampak terhadap kepunahan dari satwa endemik dari suatu wilayah di Indonesia. Adanya permasalahan pada masyarakat akibat menurunnya jumlah satwa langka di Indonesia menjadikan komisi Fatwa MUI menetapkan Fatwa MUI nomor 04 Tahun 2014 tentang Pelestarian Satwa Langka untuk menjaga keseimbangan Ekosistem. Melihat bahwasanya pada saat ini banyak satwa langka seperti harimau, badak, gajah, dan orang utan serta berbagai jenis reptil, mamalia dan aves terancam mengalami kepunahan akibat ulah buruk manusia. Padahal, mengingat kembali bahwasanya manusia diciptakan di bumi sebagai pempimpin

bumi yang memiliki tanggung jawab besar terhadap kemakmuran bumi dan seisinya.

Kepunahan pada satwa tersebut tentunya berdampak dalam rangka menjaga keseimbangan ekosistem dan ditundukkan untuk kepentingan kemaslahatan manusia (*maslahah 'ammah*) secara berkelanjutan. Oleh karena itu, manusia wajib untuk menjaga keseimbangan ekosistem ini dan kelestariannya agar tidak menimbulkan kerusakan (*mafsadah*). Dari adanya pertimbangan permasalahan yang terjadi di masyarakat, akhirnya MUI menetapkan bahwa setiap makhluk hidup memiliki hak untuk melangsungkan kehidupannya dan didayagunakan untuk kepentingan kemaslahatan manusia. Adapun itu, memperlakukan satwa langka dengan baik (*ihsan*) dengan jalan melindungi dan melestarikannya guna melangsungkan kehidupannya maka hukumnya adalah wajib.

Meskipun begitu, memanfaatkan satwa langka hukumnya diperbolehkan karena semata-mata untuk kemaslahatan dan sesuai dengan peraturan yang ada di perundang-undangan. Ditegaskan bahwasanya membunuh, menyakiti, menganiaya, memburu dan/atau melakukan tindakan yang mengancam kepunahan satwa langka hukumnya adalah haram. Kecuali karena ada alasan secara syar'i seperti melindungi dan menyelamatkan jiwa manusia. Ditetapkannya fatwa ini memberikan penegasan bahwasanya MUI juga peduli akan perubahan terhadap lingkungan dan berupaya juga untuk ikut serta dalam melestarikan ekosistem yang ada di Indonesia dengan menetapkan fatwa agar umat muslim bisa melakukan pelestarian terhadap ekosistem satwa dengan baik.

Selanjutnya adalah permasalahan yang sampai pada saat ini masih belum bisa ditindaklanjuti dengan baik adalah terkait pengelolaan sampah. Budaya yang buruk dari masyarakat di Indonesia adalah membuang sampah tidak pada tempatnya. Realitas ini banyak sekali ditemukan di tempat-tempat umum di mana sampah selalu berserakan. Padahal, permasalahan yang terjadi adalah bukan hanya sampah yang dibuang pada tempat sampah, akan tetapi juga pengelolaan sampah ketika sudah dibuang di tempat sampah harus sebisa mungkin tidak mencemari lingkungan. Apalagi jika sampah tersebut dibuang secara semabarangan artinya malah menambah kerusakan lingkungan dan tercemarnya lingkungan di Indonesia.

Akibat budaya masyarakat Indonesia ini yang belum bisa dikendalikan, akhirnya komisi fatwa MUI menetapkan Fatwa MUI No 41 Tahun 2014 tentang Pengelolaan Sampah untuk Mencegah Kerusakan Lingkungan. Se-

lalu ditegaskan bahwasanya manusia diciptakan oleh Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* sebagai khalifah di bumi (*khalifah fi al-ardl*) yang memiliki tanggung jawab besar untuk memakmurkan bumi dan seisinya. Namun sangat disayangkan, bahwasanya atas ulah manusia sendiri masih adanya permasalahan sampah yang telah menjadi permasalahan nasional yang berdampak buruk bagi kehidupan sosial, ekonomi, kesehatan, dan lingkungan.

Disamping itu juga terdapat fatwa bahwa telah terjadi peningkatan pencemaran lingkungan hidup yang sangat memprihatinkan. Hal ini disebabkan lantaran rendahnya kesadaran masyarakat dan kalangan industri dalam pengelolaan sampah. Atas dasar permsalahan yang sedang terjadi tersebut komisi fatwa MUI menetapkan suatu hukum yang menyatakan bahwa setiap muslim wajib untuk mejaga kebersihan lingkungan, memanfaatkan barang-barang gunaan untuk kemaslahatan serta menghindarkan diri dari berbagai penyakit serta perbuatan *tabdzir* dan *ishraf*. Selain itu juga hukum dari membuang sampah sembarangan dan membuang sesuatu yang masih bisa dimanfaat oleh diri sendiri maupun orang lain hukumnya adalah haram. Ditambah juga dengan pengusaha dan pemerintah memiliki kewajiban untuk mengelola sampah guna menghindari kemudharatan bagi makhluk hidup. Sedangkan, perihal mendaur ukang sampah menjadi barang yang berguna untuk meningkatkan kesejahteraan umat hukumnya adalah *fardhu kifayah*.

Dari sini sudah terlihat jelas bahwasanya MUI memperhatikan terkait permasalahan yang sedang terjadi dan berdampak terhadap kerusakan lingkungan hidup. Meskipun sudah ditetapkan fatwa tentang keharaman membuang sampah sembarangan, masyarakat masih beluim bisa merubah budaya membuang sampah sembarangan tersebut. Dari adanya fatwa ini juga harus lebih ditegaskan kembali dengan peraturan yang mengikat kepada seluruh masyarakat Indonesia terkait hukum dari membuang sampah sembarang. Jika permasalahan ini masih terus berlanjut, maka lingkungan akan tercemar dan sumber daya alam akan mengalami kerusakan.

Melihat kerusakan alam yang semakin meluas, membuat komisi fatwa MUI juga menetapkan Fatwa MUI No 30 Tahun 2016 Tentang Hukum Pembakaran Hutan dan Lahan serta Pengendaliannya. Hal ini terjadi lantaran adanya isu kerusakan lingkungan yang semakin banyak salah satunya adalah terkait pembakaran hutan. Adanya pembakaran hutan sebagai langkah untuk memberdayakan fungsi hutan tersebut ternyata malah semakin menimbulkan kerusakan lingkungan. Dengan ini juga terlihat bahwasanya ketika hutan dibakar maka hutan di Indonesia akan semakin sedikit. Pada-

hal adanya hutan mampu untuk membantu menjaga keseimbangan ekosistem di Indonesia.

Atas adanya permasalahan tersebut, akhirnya komisi fatwa MUI telah menetapkan beberapa hukum yang menyatakan bahwa melakukan pembakaran hutan dan lahan yang dapat menimbulkan kerusakan, pencemaran lingkungan, kerugian terhadap orang lain, gangguan kesehatan, dan dampak buruk lainnya adalah haram. Selain itu juga seseorang yang memfasilitas, membiarkan, dan/atau mengambil keuntungan dari pembakaran dan lahan yang dapat merugikan orang lain maka hukumnya adalah haram. Dengan ditetapkannya fatwa ini memberikan pengaruh yang signifikan terhadap masyarakat yang masih melakukan kerusakan lingkungan berarti belum memahamui secara penuh maksud dan doktrin yang diajarkan pada ajaran Islam.

Adanya fatwa-fatwa yang ditetapkan oleh MUI telah membantu memberikan solusi hukum terhadap permasalahan yang sedang terjadi di masyarakat. Adanya fatwa juga memberikan tanggapan bahwa sebagai manusia seyogianya benar-benar melakukan terhadap pelestarian lingkungan dan sumber daya alam. Namun faktanya, telah banyak terjadi kerusakan dan menipisnya sumber daya alam di Indonesia menjadi poin penting untuk dilakukan suatu ruang pemahaman terhadap masyarakat terkait pentingnya menjaga kebersihan lingkungan sekitar.a. dapun dengan adanya kemajuan ilmu pengetahuan alam dan kemajuan teknologi masih belum ditemukan fatwa dari MUI yang menetapkan terkait energi terbarukan yang digunakan sebagai pengganti energi lain yang sudah langka akibat dari banyaknya konsumsi dari manusia. Hal ini dikarenakan adanya energi terbarukan juga masih menimbulkan dampak buruk pada masyarakat.

Meskipun begitu, perlunya upaya untuk menjaga keberlangsungan hidup masyarakat kedepannya agar nantinya sumber daya alam yang telah tersedia bisa dimanfaatkan juga oleh generasi yang akan datang. Oleh karena itu, peran MUI sangat diperlukan oleh masyarakat untuk memberikan solusi hukum terkait permsalahan yang setiap hari semakin banyak. Sehingga jika kondisi sangat riskan diharapkan pemerintah untuk turut juga melakukan pendalaman terkait nasib keberlangsungan hidup masyarakat luas dan tetap terjaganya sumber daya alam di Indonesia.

Kritik Fatwa-Fatwa MUI terkait Ekologi

Adanya permasalahan yang terjadi di Indonesia tentunya membutuhkan peran MUI untuk membantu mengarahkan bagaimana umat muslim di Indonesia harus bertindak. Dengan berbagai isu kerusakan lingkungan yang saat ini gencar terjadi memberikan suatu hukum yang menyatakan bahwa lingkungan hidup dan sumber daya alam di Indonesia telah berada di posisi yang mengkhawatirkan. Kondisi tersebut diperparah dengan budaya masyarakat Indonesia yang terbiasa untuk membuang sampah tidak pada tempatnya. Hal ini memberikan suatu indikasi bahwa pemahaman terkait agama Islam muslim di Indonesia masih terbilang rendah.

Setelah adanya fatwa yang menyatakan bahwa membuang sampah sembarangan maka hukumnya adalah haram namun faktanya realitas yang terjadi di masyarakat masih belum berubah. Padahal menjaga kebersihan lingkungan merupakan kewajiban oleh seluruh muslim karena hal ini berkaitan dengan tingkat keimanan seorang hamba. Tidak heran jika permasalahan terkait membuang sampah sembarang belum teratasi, maka pengelolaan atas limbah sampah juga sulit untuk diterapkan. Padahal adanya sampah yang menumpuk bisa menjadikan kerusakan terhadap lingkungan. Oleh sebab itu, seyogianya muslim untuk memikirkan kembali fatwa yang telah ditetapkan oleh MUI yang tentunya memiliki dampak positif bagi keberlangsungan ekosistem di Indonesia.

Permasalahan terkait pengelolaan sampah yang sampai saat ini belum teratasi juga ditambah dengan permasalahan akan menipisnya cadangan sumber daya alam di zaman sekarang. Dengan adanya perilaku konsumtif yang sangat merugikan pada masyarakat luas. Akhirnya sumber energi yang ada semakin hari juga semakin menipis. Dengan adanya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi akhirnya ditemukan solusi bahwasanya diperlukannya penambahan energi terbarukan untuk mengganti energi lama yang semakin langka ditemukan. Namun, adanya energi baru juga tetap menimbulkan dampak negatif bagi masyarakat jika tidak dimanfaatkan dengan baik.

Oleh karena itu, fatwa dari MUI sangat penting untuk membantu memecahkan solusi hukum Islam dan mengarahkan masyarakat untuk bertindak sesuai dengan tuntunan syariat Islam. Adanya fatwa mampu mengajak masyarakat untuk lebih menaati peraturan yang sudah ditetapkan oleh pemerintah terkait tindakan yang merusak lingkungan. Dengan begitu, akibat permasalahan terhadap kerusakan sumber daya alam semakin meng-

khawatirkan agar MUI mampu terus mendampingi masyarakat untuk tetap melestarikan ekosistem yang ada.

Kesimpulan

Pelestarian sumber daya alam merupakan kewajiban bagi seluruh muslim untuk menjaga keseimbangan ekosistem di Indonesia. Dengan memanfaatkan seluruh sumber daya alam yang disediakan untuk kemaslahatan masyarakat maka tindakan tersebut dianjurkan dan sesuai dengan ketentuan syariat Islam yang berlaku. Namun faktanya, masyarakat di Indonesia masih banyak yang melakukan eksplotasi yang berdampak terhadap kerusakan lingkungan hidup. Jika lingkungan hidup dan sumber daya alam mengalami kerusakan, untuk mengoptimalkan kembali seperti semula butuh proses yang sangat lama.

Adanya fatwa-fatwa yang ditetapkan oleh MUI menjadi salah satu cara untuk memberikan arahan hukum bagi umat muslim agar tetap menjaga sumber daya alam yang telah disediakan dan dimanfaatkan dengan sebaik mungkin. Dengan jumlah penduduk Indonesia yang mayoritas Islam memberikan pengaruh yang kuat untuk ditaati dengan ditetapkannya fatwa-fatwa oleh MUI. Dengan begitu, seyogianya MUI juga lebih memperhatikan permasalahan ekologi, kerusakan lingkungan hidup, dan sumber daya alam agar nantinya masyarakat bisa menciptakan negara Indonesia dengan lingkungan hidup yang bersih dan jauh dari pencemaran lingkungan.

Daftar Pustaka

Muthmainnah. Lailiy, dkk. Kapitalisme, Krisis Ekologi, dan Keadilan Intergenerasi: Analisis Kritis atas Problem Pengelolaan Lingkungan Hidup di Indonesia. Jurnal Mozaik Humaniora, Vol. 20, No. 1.

Rahma, Hania dkk. Fenomena Natural Resource Curse dalam Pembangunan Wilayah di Indonesia. Jurnal Ekonomi dan Pembangunan Indonesia, Vol. 21, No. 1 (Juli, 2021).

Dirjen Pengelolaan Ruang Laut. https://kkp. go. id/djprl/artikel/21045-konservasi-perairan-sebagai-upaya-menjaga-potensi-kelautan-dan-perikanan-indonesia, diakses pada tanggal 6 Juli 2023.

Sanjaya, Putu Krisna Adwitya. 2020. Hutan Lestari: Aspek Sosial Ekonomi yang Mempengaruhinya. Bali: UNHI Press.

Malik, Abdul. Lingkungan Hidup dan Pengelolaan Sumber Daya Alam Perspektif Islam. Jurnal Lingkungan Almuslim. Vol, 1. No, 1 (2021).

Agama. https://www. indonesia. go. id/profil/agama, diakses pada tanggal 6 Juli 2023.

Anam, Muhamad Syariful. Konservasi Sumber Daya Alam dalam Perspektif Islam. Jurnal Al-Madaris. Vol, 2. No, 1. (2021).

Alghaffar, Muhammad Dicky, dkk. Peran Doktrin Pertahanan Negara dalam Menghadapi Ancaman Krisis Energi dan Perubahan Iklim di Indonesia. Jurnal Kewarganegaraan. Vol, 6. No, 2. (September, 2022).

Fajriyah, Siti Amalia dan Eka Wardhani. Evaluasi Pengeloaan Limbah Bahan Berbahaya dan Beracun (B3) di PT. X. Jurnal Serambi Engineering. Vol, 5. No, 1. Hal: 711.

Rofiq, Ainur dan Iffa Naila Safira. https://finance. detik. com/energi/d-5915276/5-fakta-nasib-warga-desa-miliarder-tuban-yang-kini-bikin-pilu, diakses pada tanggal 6 Juli 2023.

31

PROBABILITAS PENANGANAN STUNTING DALAM TAFSIR SOSIAL MELALUI REVITALISASI MASJID DAN FATWA MUI NO. 66 TAHUN 2022 UNTUK MEMBERDAYAKAN IBADAH QURBAN DAN ZISWAF DEMI TERWUJUDNYA MASYARAKAT ISLAM BEBAS STUNTING 2030

Eka Mulyo Yunus[1], Wafiq Akbar Hasibuan[2]
Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, UIN Walisongo Semarang
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, UIN Walisongo Semarang
eka_mulyo_yunus_2004026017@walisongo. ac. id,

Abstrak

Stunting merupakan permasalahan yang menjadi focus utama presiden dan wakil presiden dalam program percepatan pencegahan stunting di Indonesia. Program percepatan tersebut sejatinya akan berjalan lancar apabila melakukan kolaborasi dan sinergitas dengan segala lapisan masyarakat Indonesia mengingat angka stunting di Indonesia sudah mencapai persentase 21, 6% yang merupakan angka kronis menurut WHO. Melalui persentase 21, 6% tersebut setidaknya berjumlah kurang lebih 72, 4 juta jiwa yang mayoritasnya adalah masyarakat muslim di Indonesia. Islam sendiri memiliki banyak ibadah dengan praktisasi sosial demi penyejahteraan umat seperti ibadah qurban dan ZISWAF yang diselaraskan fatwa MUI nomor 66 tahun 2022. Melalui hal ini masjid yang menjadi pusat pemberdayaan masyarakat perlu di revitalisasi dengan lembaga pemerintah dalam penurunan angka stunting dengan nama Masleting (Masjid Peduli Stunting). Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan teknik content analysis dan deskriptif dalam penuangan dan penelaahan data. Hasil melalui penelitian ini bahwa program Masleting (Masjdi Peduli Stunting) dapat meningkatkan probabilitas percepatan pencegahan stunting di Indonesia dengan pemaksimalan ibadah Qurban dan ZISWAF di masyarakat. Penelitian ini sangat direkomendasikan kepada peneliti kesehatan, Pemerintah/Kementerian Kesehatan sebagai

lembaga pemerintahan agar dapat melakukan kolaborasi kepada Masjid yang merupakan lembaga dan wadah yang langsung berada di masyarakat.

Kata kunci: *Stunting, qurban, ZISWAF, masjid*

Pendahuluan

Stunting atau lebih dikenal dalam bahasa Indonesia dengan nama kerdil merupakan permasalahan yang dikarenakan tinggi badan yang mengalami kondisi gagal tumbuh pada anak dibandingkan dengan anak lain. Stunting dalam biasanya disebabkan dari sejak mengandung yang mana ibu dari janin tersebut kurang memberikan asupan gizi pada masa kurang lebih 1000 hari pertama pada masa kehidupan.[1] Dalam peranannya, Indonesia memiliki permasalahan serius mengenai stunting di masyarakat. Melalui *World Health Organization* (*WHO*), prevalensi stunting pada sebuah negara dianggap kronis apabila sudah mencapai persentase 20% di masyarakatnya.[2] Indonesia dalam jejak stunting memiliki prevalensi balita sebanyak 29, 9% pada tahun 2018 dan 21, 6% pada tahun 2022.[3] Melalui Strategi Perencanaan Pencegahan Stunting 2018-2024, Kementerian Kesehatan memuat sasaran kepada ibu hamil dan anak usia 0-2 tahun, rumah tangga dengan 1000 HPK dengan pemaksimalan kepada semua desa dan Kab/Kota yang memiliki proritas stunting dengan skala bertahap.[4]

Stunting yang merupakan permasalahan gizi buruk di dalam masyarakat yang diakibatkan ketidakmampuan dalam membeli dan mengkomsusi makanan yang mengandung gizi tinggi. Melalui hal tersebut Islam mengenalkan pemberian makanan dan bantuan gratis kepada masyarakat yang kurang mampu melalui praktik ibadah di dalamnya seperti zakat, infaq, wakaf dan shadaqah serta qurban. Praktik ibadah ini sangat erat dengan konteks sosial di dalam masyarakat karena aplikasinya 100% dilakukan demi kebutuhan masyarakat. Dalam pemenuhan tersebut masjid dijadikan

1 Suhada Nisa Latifa, "Kebijakan Penanggulangan Stunting Di Indonesia," *Jurnal Kebijakan Pembangunan* 13, no. 2 (2018): 173–79.

2 Ty Beal et al., "A Review of Child Stunting Determinants in Indonesia," *Maternal and Child Nutrition* 14, no. 4 (2018): 1–10, https://doi. org/10. 111/mcn. 12617.

3 Elan Satriawan, "Strategi Nasional Percepatan Pencegahan Stunting 2018-2024 (National Strattegy for Accelerating Stunting Prevention 2018-2024)," *Tim Nasional Percepatan Penanggulangan Kemiskinan* (*TNP2K*) *Sekretariat Wakil Presiden Republik Indonesia*, no. November (2018): 1–32, http://tnp2k. go. id/filemanager/files/Rakornis 2018/Sesi 1_01_RakorStuntingTNP2K_Stranas_22Nov2018. pdf.

4 Satriawan.

wadah dalam penyaluran ibadah kepada masyarakat yang mana konteks masjid bukan kepada ritual individu muslim namun revitalisasinya kepada pemberdayaan umat.[5]

Berdasarkan hasil penelusuran yang peneliti lakukan terhadap kajian pustaka terdahulu ditemukan bahwa penelitian tentang peranan masjid, stunting, dan qurban diteliti oleh para peneliti terdahulu, di antaranya sebagai berikut:

Melalui penelitian Y. Haskas pada tahun 2020 dengan judul "Gambaran Stunting di Indonesia", *Jurnal Ilmiah Kesehatan Diagnosis.* Yang memberikan penalaran mengenai kondisi stunting di Indonesia dengen prevalensi kondisi anak-anak, balita dan ibu yang baru menyusui saat ini memiliki gizi buruk dan kurangnya asupan nutrisi dan protein. Penelitian yang menggunakan studi literatur berfokus kepada analisa apabila ASI pada ibu dapat disalurkan dengan baik kepada bayi atau balita, apakah akan mencegah stunting?. Penelitian ini tertuju kepada bagaimana penangangan stunting dengan pemberian ASI yang baik kepada bayi atau balita, yang ditujukan kepada percepatan pencegahan stunting Indonesia bebas di tahun 2040.[6]

Kemudian pada penelitian yang mengangkat peran qurban dalam konteks sosial yang digunakan dalam landasan teoritis mengapa qurban dapat digunakan sebagai program percepatan pencegahan stunting di Indonesia, melihat kepada penelitian M. Beddu (2020), "Nilai-Nilai Qurban Dalam Perspektif Ibadah, Ekonomi Dan Sosial". Penelitian menggunakan pendekatan studi pustaka dengan telaah penafsiran ayat-ayat dan hadits yang menginisiasi umat Islam untuk berqurban dengan konteks sosial. Penelitian yang mengkaji nilai-nilai qurban dalam aspek ibadah umat, penguatan ekonomi umat sampai kepada bantuan sosial bagi masyarakat tidak mampu. Penelitian ini juga memberikan penafsiran mengenai Q.S.. Hajj ayat 28 mengenai landasan ibadah qurban tidak digunakan sebagai ritual penyembahan, namun sebagai bentuk ketaqwaan seorang hamba dan kepedulian kepada sesama umat muslim agar dapat bersama merasakan manfaat dan nikmat daging qurban.[7]

Pada penelitian mengenai bagaimana peran masjid di dalam masyarakat R. Erziaty mengungkapkan dalam penelitiannya "Pemberdayaan Eko-

5 Abdurrahman Ramadhan, Idaul Hasanah, and Rahmad Hakim, "Potret Masjid Sebagai Basis Pemberdayaan Ekonomi Umat," *Iqitishodia: Jurnal Ekonomi Syariah* 4, no. 1 (2019): 31–49.

6 Yusran Haskas, "Gambaran Stunting Di Indonesia," *Jurnal Ilmiah Kesehatan Diagnosis* 15, no. 2 (2020): 154–57.

7 Muhammad Juni Beddu, "Nilai-Nilai Qurban Dalam Perspektif Ibadah, Ekonomi Dan Sosial," 2020, 36–45.

nomi Potensial Masjid Sebagai Model Pengentasan Kemiskinan". Penelitian yang mengungkapkan bagaimana manajemen masjid dan programnya yang diatur berdasarkan syariat Islam dapat memberian pengaruh kepada pengentasan kemiskinan di dalam masyarakat. Penelitian yang menggunakan pendekatan kuantitatif dengan proses pendataan, dan observasi langsung kepada masyarakat. Penelitian memberikan kajian yang mengenai manajemen masjid, alur infaq masjid dan zakat yang dipergunakan untuk kebutuhan masyarakat sekitar masjid.[8]

Perbedaan penelitian ini dengan penelitian terdahulu adalah kepada program yang akan diinsiasikan kepada Masjid dan Pemerintah/Kementerian Kesehatan dengan pemberian kesempatan kepada masjid untuk menjadi bagian dalam program percepatan pencegahan stunting di Indonesia dengan konsep kolaborasi program masjid yakni program Qurban, Zakat, Infaq, Wakaf dan Shadaqah.

Melalui hal itu peneliti memberikan suatu ulasan dan suatu advis mengenai bagaimana pengeloborasi antara Pemerintah/Kementerian Kesehatan dan Masjid yang memiliki program di dalamnya untuk percepatan penurunan angka stunting di Indonesia, dengan nama "Probabilitas Penanganan Stunting Dalam Tafsir Sosial Melalui Revitalisasi Masjid Dan Fatwa MUI No. 66 Tahun 2022 Untuk Memberdayakan Ibadah Qurban dan ZISWAF Demi Terwujudnya Masyarakat Islam Bebas Stunting 2030".

Rumusan masalah pada penelitian ini tertuju kepada pengungkapan permasalahan utama yakni, bagaimana Probabilitas Penanganan Stunting Dalam Tafsir Sosial Melalui Revitalisasi Masjid dan Fatwa MUI No. 66 tahun 2022 Untuk Memberdayakan Ibadah Qurban dan ZISWAF Demi Terwujudnya Masyarakat Islam Bebas Stunting 2030. Tujuan dalam penelitian ini digunakan untuk menjawab rumusan permasalahan pada penelitian, yakni mengetahui peranan yang dapat dilakukan mengenai Probabilitas Penanganan Stunting Dalam Tafsir Sosial Melalui Revitalisasi Masjid dan Fatwa MUI No. 66 tahun 2022 Untuk Memberdayakan Ibadah Qurban dan ZISWAF Demi Terwujudnya Masyarakat Islam Bebas Stunting 2030. Manfaat pada penelitian ini mengarah kepada bahwa masjid dan agama Islam dapat memberikan inovasi terbarukan dalam strategi percepatan pencegahan stunting di Indonesia agar bebas stunting pada tahun 2030.

8 Rozzana Erziaty, "Pemberdayaan Ekonomi Potensial Masjid Sebagai Model Pengentasan Kemiskinan," *Al Iqtishadiyah Jurnal Ekonomi Syariah Dan Hukum Ekonomi Syariah* 2, no. 2 (2015): 82–98, https://doi. org/10. 31602/iqt. v2i2. 377.

Metode Penelitian

A. Jenis Penelitian

Penelitian yang dilakukan ini konsep kinerja penelitian kualitatif melalui pendekatan studi pustaka (*library research*) yaitu memfungsionalkan sumber data kepustakaan untuk memeroleh data penelitian tanpa melalui riset lapangan.[9] Melalui penalaran kualitatif penelitian ini juga menggunakan pendekataan analisis deskriptif dalam memberikan analisis terhadap stunting dan peluang zakat dan qurban dalam penurunan angka stunting di Indonesia.

B. Sumber Data

Melalui tinjauan kepustakaan yang digunakan dalam penelitian ini, maka telaah sumber data pada penelitian memiliki dua sumber, yakni sumber primer yang menjadi bahan acuan utama dan sekunder sebagai acuan tambahan dan penjelas pada penelitian. Data primer terdapat pada data statistic yang dimiliki Indonesia melalui hasil dan laporan dari BPS (Badan Pusat Statistik) dan data skunder yang dimiliki diperoleh dari jurnal dan dokumentasi ilmiah yang memiliki keterkaitan dengan stunting, zakat, qurban dan masjid.

C. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data merupakan procedural yang memiliki standar sistematis dan validitas dalam memperoleh data yang digunakan dalam penelitian.[10] Berhubungan dengan teknik pengumpulan data yang diberlakukan, penelitian ini memberlakukan teknik pengumpulan data berupa studi analitis-deskriptif, yakni dengan perlakuan data-data dengan telaah, pencatatan dan verifikasi ketersediaan data.[11] Studi analitis-deskriptif diberlakukan demi mengumpulkan dan meninjau pemberlakuan data yang menggunakan literatur yang dimiliki.

D. Teknik Analysis Data

Validitas dan analisis data akan dilakukan melalui tiga langkah, yakni

9 Sirajuddin Saleh, *Analisis Data Kualitatif*, 1st ed. (Bandung: Pustaka Ramadhan, 2017).

10 Rahardjo Mudjia, "Studi Kasus Dalam Penelitian Kualitatif: Konsep Dan Prosedurnya" (UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017).

11 Wahyudin Darmalaksana, "Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka Dan Studi Lapangan," *Pre-Print Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 2020, 1–6.

reduksi, penyajian dan verifikasi. Ketiga langkah tersebut dikombinasikan dengan teknik *content analysis* untuk memberikan penalaran dan telaah mengenai isi data yang didapatkan.

Hasil dan Pembahasan

A. Stunting Di Indonesia

Stunting di Indonesia bukan menjadi masalah baru yang dihadapi oleh bangsa. Permasalahan dan upaya penurunan persentase di Indonesia sendiri sudah sejak lama dilakukan. Stunting di Indonesia saat ini masih dalam level kronis karena persentase yang dimiliki masih di atas 20%. Melalui data saat ini melalui kemkes. go. id Indonesia masih berada ditahap kronis untuk stunting karena angka persentase yang dimiliki Indonesia berjumlah 21, 6%. Jika kita membagi dengan jumlah rakyat di Indonesia yang berjumlah 277, 43 juta jiwa dengan 21, 6% maka setidaknya ada 72, 4 juta jiwa masyarakat Indonesia terindikasi stunting.

Prevalensi stunting di Indonesia tentunya memiliki staganan yang lebih lama dibandingkan negara lain, karena Indonesia untuk taraf kemiskinan dan pendapatan masyarakatnya belum dapat memenuhi konsumsi gizi yang baik.[12] Belum lagi pemberian bantuan kepada masyarakat miskin sering disalahgunakan oleh oknum pemerintahan yang tidak bertanggung jawab, sehingga memberikan permasalahan yang tidak terselesaikan. Saat ini Indonesia tidak hanya membutuh edukasi yang berupa workshop yang terjunkan kepada masyarakat, namun lebih kepada apa tawaran yang diberikan pemerintah yang dapat dielaborasikan dengan lapisan masyarakat. Masyarakat Indonesia lebih banyak mengkonsumsi makanan dan minuman instan daripada daging, telur, dan susu dan kacang-kacangan yang mana komponen tersebut sangat baik bagi pertumbuhan anak dan masyarakat.[13]

Melalui perencanaan yang dimuat oleh Strategi Nasional Percepatan Pencegahan Stunting 2018-2024, memiliki beberapa program prioritas yang dijadikan sebagai bahan acuan dalam pengakumulasian pembahasan pada penelitian ini, dengan muatan

12 Ni Ketut Aryastami, "Kajian Kebijakan Dan Penanggulangan Masalah Gizi Stunting Di Indoe nesia," *Buletin Penelitian Kesehatan* 45, no. 4 (2017), https://doi. org/10. 22435/bpk. v45i4. 7465. 233-240.

13 Alfi Sina Vinci, Adang Bachtiar, and Isidora Galuh Parahita, "Efektivitas Edukasi Mengenai Pencegahan Stunting Kepada Kader: Systematic Literature Review," *Jurnal Endurance* 7, no. 1 (2022): 66–73, https://doi. org/10. 22216/jen. v7i1. 822.

Tabel. 1 Intervensi Gizi Masyarakat

Ibu Hamil	Pemberian dan alokasi makanan terhadap ibu hamil yang termasuk dalam golongan masyarakat miskin
Ibu Menyusui dan anak berusial 0 sampai 23 bulan	1. Pemantaun pertumbuhan anak yang tergolong dan lahir dari masyarakat kurang mampu. 2. Pemberian makanan tambahan terhadap anak-anak masyarakat kurang mampu. 3. Pemberian program pemulihan gizi nasional kepada masyarakat dan anak-anak kurang mampu.
Remaja dan Wanita Subur	Pemberian suplemen dan tablet tambah darah
Anak-anak usia 24 sampai dengan 29 bulan	1. Pemantaun pertumbuhan anak yang tergolong dan lahir dari masyarakat kurang mampu. 2. Pemberian makanan tambahan terhadap anak-anak masyarakat kurang mampu. 3. Pemberian program pemulihan gizi nasional kepada masyarakat dan anak-anak kurang mampu.
Jenis Intervensi 1. Peningkatan penyediaan air dan sanitasi yang layak 2. Peningkatan akses dan kualitas pelayanan gizi dan kesehatan terhadap masyarakat 3. Peningkatan dan penjaminan program kesadaran, komitmen dan praktik pengasuhan dan gizi ibu dan anak 4. Peningkatan akses pelayanan akses pangan gizi di masyarakat	

Sumber. Laporan Strategi Nasional Percepatan Pencegahan Stunting 2018-2024

Hasil tersebut tidak lepas dari laporan yang diberikan BPS, seorang ibu hamil setidaknya harus makanan pokok berjumlah satu porsi, dengan lauk hewani berjumlah ½ porsi, lauk dengan muatan nabati, ½ porsi sayur-sayuran, buah-buahan dengan cakupan satu poris dan 2 gelas air hanya untuk makan pagi. Kemudian untuk makan siang dengan menu yang sama dikurangi buah-buahan dan untuk menu makan malam den-

gan konsep yang sama namun ditambah satu gelas susu.[14]

Namun melihat realita saat ini, untuk mengkonsumsi satu butir telur dengan sayuran serta susu sangat susah dikarenakan daya ekonomi masyarakat yang masih terhitung rendah dalam mencukupi kebutuhan pribadi dan keluarga. Stunting di Indonesia akan memiliki keterkaitan dengan ekonomi masyarakat.[15] Apabila ekonomi mengalami stagnan, makan pecegahan stunting akan sulit dilakukan dan upaya untuk keberhasilannya akan memiliki probabilitas yang mustahil.

B. Probabilitas Penanganan Stunting Melalui Konteks Tafsir Sosial Pada Ibadah Qurban dan Ziswaf

Melalui website paudpedia. kemendikbud. go. id disebutkan bahwa mengkomsumsi protein hewani terbukti dapat mencegah angka persentase stunting naik. Hal ini ditinjau melalui kandungan gizi yang ada di dalam daging tersebut seperti asam amino, zat besi, vitamin B12, vitamin D, DHA dan zink. Akan tetapi, pengkomsusian daging di Indonesia saat ini masih cukup rendah dibandingkan negara-negara sekitar Indonesia seperti Malaysia, Singapura dan Brunei. Hasil yang didapatkan melalui data Susenas pada tahun 2022 untuk pengkomsusian daging di Indonesia hanya 4, 79 gram per-harinya. Hitungan per-minggunya di Indonesia pun masih cukup rendah di angka 5, 91%.[16]

Melalui hal tersebut dibutuhkan suatu sinergisitas antara lembaga pemerintahan dan masyarakat dalam peningkatan komsumsi daging untuk masyarakat Indonesia. Jumlah 74, 4 juta jiwa merupakan bukan angka yang kecil bagi satu negara. Bahkan jumlah tersebut lebih besar dari beberapa negara eropa yang ada di dunia. Melihat kondisi negara Indonesia yang merupakan negara yang memiliki pemeluk agama Islam terbanyak di Indonesia yang berjumlah 237, 55 juta jiwa, maka sudah dipastikan bahwa mayoritas masyarakat Indonesai yang terindikasi stunting merupakan orang beragama Islam.

Untuk negara yang memiliki penduduk muslim terbesar di dunia, maka pengaruh hukum syariat di Indonesia masih cukup dalam

14 Rini Archada Saputri and Jeki Tumangger, "Hulu-Hilir Penanggulangan Stunting Di Indonesia," *Jurnal of Political Issues* 1, no. 97671 (2019).

15 Latifa, "Kebijakan Penanggulangan Stunting Di Indonesia."

16 Rodhiah Umaroh and Anggita Vinantia, "Analisis Konsumsi Protein Hewani Pada Rumah Tangg ga Indonesia," *Jurnal Ekonomi Dan Pembangunan Indonesia* 2019, no. 3 (2018): 22–33, https:// doi. org/10. 21002/jepi. 2018. 13.

aplikasi ibadah di masyarakat. Perlakuan ibadah di dalam Islam dalam penguatan masyarakat sangatlah banyak, seperti zakat, infaq, wakaf dan shadaqah. Kegiatan tersebut adalah pemusatan ibadah sosial yang memberikan sebagian harta masyarakat yang mampu kepada masyarakat yang kurang mampu.[17] Melalui Islam yang merupakan agama yang merupakan agama yang *rahmatan lil 'alamin,* memiliki pandangan tafsir sosial dalam penanganan stunting melalui praktik ibadah sosialnya, diantaranya:

1. Qurban

   Ibadah qurban yang merupakan pelaksaan ibadah dengan pengurbanan hewan ternak yang telah ditetapkan oleh agama Islam dengan tujuan nilai ketaqwaan. Qurban sendiri memiliki anjuran dan ketetapannya dalam agama Islam yang termuat dalam Q.S.. Hajj ayat 28 yang berisikan tentang konsep ibadah qurban ditujukan untuk ibadah serta kandungan nilai sosial untuk sama-sama merasakan nikmatnya manfaat daging qurban bagi yang membutuhkan dan sesame umat muslim.

   Satu ekor sapi sejatinya berisikan setidaknya 125 kg daging utuh yang mana tentunya jika dibagikan kepada masyarakat dalam hitungan ½ kg maka setidaknya da 63 orang atau kepala keluarga yang dapat merasakan daging sapi tersebut. Angka ini merupakan perhitungan terkecil jika di dalam satu RW, Dusun atau Desa hanya berkurban satu ekor sapi.

   Dalam peningkatan probabilitas yang diukur melalui jumlah masyarakat yang terindikasi stunting, maka setidaknya dibutuhkan 595. 200 ribu ekor sapi untuk pemenuhan protein daging di masyarkat. Melalui bobo tangka terkecil yang dimiliki satu ekor sapi yakni 125 kg. Dengan ibadah Qurban tentunya dapat membantu untuk meningkatkan probabilitas penurunan angkat stunting di Indonesia dengan pengkonsumsian daging qurban yang hadir di tengah agama Islam.

2. Zakat

   Zakat yang termasuk praktik ibadah yang dalam rentan bulanan dan tahunan sangat memberikan efek yang sangat signifikan ke-

17 Jureid, "Ekonomi Syariah Sebagai Alternatif Kesejahteraan Ekonomi Masyarakat Pada Era Covv id-19," *Jurnal Kajian Ekonomi Dan Kebijakan Publik* 5, no. 2 (2020): 225–36.

pada masyarakat. Zakat di Indonesia memiliki dua pengelola yakni pemerintah dan swasta. Bagi swasta biasanya akan disalurkan melalui wadah yang di masyarakat, sepert masjid. Zakat dengan peranannya dapat membangun ekonomi umat dengan bantuan uang tunai ataupun makanan. Untuk uang tunai dapat digunakan untuk memperbaiki ekonomi ataupun kebutuhan hidup satu keluarga. Sedangkan dalam bantuan non-tunai dapat memberikan bantuan asupan makanan yang bergizi bagi satu keluarga.[18]

Zakat sendiri dijelaskan dalam Al-Qur'an, yang terdapat pada Q.S.. At-Taubah ayat 60

اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَاۤءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِى الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ

"Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, Para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (*memerdekakan*) *hamba sahaya, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.".*[19]

Melalui tafsir Al-Misbah karya Prof. Quraish Shihab, dari banyaknya ayat-ayat di dalam Al-Qur'an yang memberikan pendekatan zakat, ayat ini memberikan fungsional zakat melalui fungsi sosial yang diterapkan Allah atas dasar kepemilikan-Nya yang haq atas segala sesuatu di alam semesta, termasuk harta benda manusia. Ayat ini juga memberikan penjelasan mengenai bagaimana konteks persaudaraan yang ada dalam bangsa dan masyarakat dengan dasar *istikhlaf,* yakni tugas manusia sebagai khalifah di muka bumi. Begitu pula dengan tujuan zakat sebagai realisisasi fungis harta dalam kehidupan sosial dipergunakan sebagai alat perjuangan penegakkan agama Allah dan terwujudnya masyarakat yang memiliki nilai keadilan ekonomi sosial.[20]

18 Musa Yusuf Owoyemi, "Zakat Management: The Crisis of Confidence in Zakat Agencies and the Legality of Giving Zakat Directly to the Poor," *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 2020, https://doi. org/10. 1108/JIABR-07-2017-0097.

19 Kementerian Agama RI, AI-Quran dan Terjemahannya, (Jakarta: Dirjen Bimas Islam), 2012, hal. 264

20 M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Misbah: Pesan, kesan dan Keserasian al-Qur'an, Vol. 1, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hal. 635

3. Infaq

Infaq menurut penjelasan istilahnya adalah pemberian sesuatu kepada orang lain yang diberikan dengan sukarela dalam bentuk harta demi kemaslahatan bersama.[21] Konteks pemberian infaq sendiri pemotongan kesenjangan ekonomi masyarakat sehingga masyarakat yang tidak mampu dapat merasakan kemanfaatan nikmat harta yang diberikan Allah Swt di dunia ini. Infaq menjadi wajib apabila kondisi sosial di sekitar manusia memiliki kelebihan harta, sedangkan tetangga atau masyarakat sekitar rumahnya memiliki keterbatasan harta. Pembangunan ekonomi umat sangat terbantu melalui infaq itu sendiri, setidaknya pada tahun 2021 infaq dari masyarakat terkumpul Rp 8. 121. 694. 133, 00. Nilai yang begitu besar apabila alokasi dari dana tersebut dapat dibantu untuk program percepatan pencegahan stunting di Indonesia. Islam sendiri mengatur infaq dalam Al-Qur'an pada Q.S.. Ali-Imran ayat 92, yakni

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ شَيْءٍ فَاِنَّ اللّٰهَ بِهٖ عَلِيْمٌ

Kamu tidak akan memperoleh kebajikan, sebelum Kamu menginfakkan sebagian harta yang Kamu cintai. Dan apa pun yang Kamu infakkan, tentang hal itu sungguh, Allah Maha Mengetahui".

Melalui tafsir Ibnu Katsir, dijelaskan bahwa 'Imam Ahmad meriwayatkan dari Ishaq bin Abdullah bin Abu Thalhah bahwa Beliau pernah mendengar Anas bin Malik berkata, "Abu Thalhah termasuk orang yang paling kaya dari kalangan kaum Anshar Madinah. Ia memliki harta kekayaan yang paling dicintai yaitu Bairuha yang terletak di depan masjid. Rasulullah saw pernah masuk Bairuha dan meminum air yang rasanya segar dari sana.

Kemudian dalam hadits riwayat Imam Bukhari nomor 1368, pernyataan Nabi Muhammad Saw, mengenai asal turunnya ayat dan konteks yang dihasilkan di masyarakat, yakni

صحيح البخاري ٨٦٣١: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَقُولُ كَانَ أَبُو طَلْحَةَ أَكْثَرَ الْأَنْصَارِ بِالْمَدِينَةِ مَالًا مِنْ نَخْلٍ وَكَانَ أَحَبُّ أَمْوَالِهِ إِلَيْهِ بَيْرُحَاءَ وَكَانَتْ مُسْتَقْبِلَةَ

21 Salsabila Firmansyah and Rachman Risqy Kurniawan, "Dampak Infaq Bagi Kehidupan Sosial," *Ulumul Qur'an: J* x (2022), https://www. republika. co. id/berita/qm3cxc366/pengertian-infak.

الْمَسْجِدِ وَكَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْخُلُهَا وَيَشْرَبُ مِنْ مَاءٍ فِيهَا طَيِّبٍ قَالَ أَنَسٌ فَلَمَّا أُنْزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ { لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ }

قَامَ أَبُو طَلْحَةَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ { لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ } وَإِنَّ أَحَبَّ أَمْوَالِي إِلَيَّ بَيْرُحَاءَ وَإِنَّهَا صَدَقَةٌ لِلهِ أَرْجُو بِرَّهَا وَذُخْرَهَا عِنْدَ اللهِ فَضَعْهَا يَا رَسُولَ اللهِ حَيْثُ أَرَاكَ اللهُ

Shahih Bukhari 1368: "*Telah menceritakan kepada kami 'Abdullah bin Yusuf telah mengabarkan kepada kami Malik dari Ishaq bin 'Abdullah bin Abu Thalhah bahwa dia mendengar Anas bin Malik radliyallahu 'anhu berkata: Abu Thalhah adalah orang yang paling banyak hartanya dari kalangan Anshar di kota Madinah berupa kebun pohon kurma dan harta benda yang paling dicintainya adalah Bairuha'* (*sumur yang ada di kebun itu*) *yang menghadap ke masjid dan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam sering memasuki kebun itu dan meminum airnya yang baik tersebut. berkata Anas: Ketika turun ayat ini:* {*Kamu sekali-kali tidak akan sampai kepada kebajikan* (*yang sempurna*)*, sebelum kamu menafkahkan sebahagian harta yang kamu cintai*}. (*Ali 'Imran: 92*)*, Abu Thalhah mendatangi Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam lalu berkata: "Wahai Rasulullah, sesungguhnya Allah tabaraka wa ta'ala telah berfirman:* {*Kamu sekali-kali tidak akan sampai kepada kebajikan* (*yang sempurna*)*, sebelum kamu menafkahkan sebahagian harta yang kamu cintai*}*, dan sesungguhnya harta yang paling aku cintai adalah Bairuha' itu dan aku menshadaqahkannya di jalan Allah dengan berharap kebaikan dan simpanan pahala di sisiNya, maka ambillah wahai Rasulullah sebagaimana petunjuk Allah kepadamu". Dia* (*Anas*) *berkata: Maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Wah, inilah harta yang menguntungkan, inilah harta yang menguntungkan. Sungguh aku sudah mendengar apa yang kamu niatkan dan aku berpendapat sebaiknya kamu shadaqahkan untuk kerabatmu". Maka Abu Thalhah berkata: "Aku akan laksanakan wahai Rasulullah. Maka Abu Thalhah membagi untuk kerabatnya dan anak-anak pamannya".*[22]

Hadits ini juga dikuatkan oleh Rauh dan berkata: Yaha bin Yahya dan Isma'il dari Malik: "Pahalanya mengalir terus". Maksud hadits tersebut dalam konteks sosial adalah pemanfaatan nikmat yang diberikan oleh Allah Swt agar dapat digunakan di jalan Allah Swt untuk kepentingan bersama. Penginfakan harta yang dapat digunakan oleh kalangan manusia merupakan salah satu amalan yang

22 Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *Shahih Bukhari Muslim* (*Al-Lu'lu Wal Marjan*), 2017.

dicintai Allah dan Rasul-Nya.

4. Shadaqoh

Shadaqoh atau lebih dikenal dengan sedekah dalam bahasa Indonesia yang berarti pemberian kepada seseorang yang membutuhkan dengan tujuan untuk pengaharapan keridhoan dari Allah Swt tanpa mengharapkan balasan apapun.[23] Ibadah sedekah memiliki hukum sunnah dalam penerapannya di dalam kehidupan. Sedekah sendiri merupakan ibadah yang sangat dicintai oleh Allah dan Rasul-Nya yang mana jika manusia diberikan penglihatan mengenai dampak dan balasan dari sedekah tersebut, maka manusia akan menyedekahkan seluruh hartanya untuk di jalan Allah Swt. Melalui pengayaan sedekah, Rasulullah Saw menjelaskan bahwa hadirnya sedekah di dalam masyarakat sesungguhnya tidak akan mengurangi harta dari seorang manusia, sebagaimana hadits riwayat Imam Muslim nomor 4689, yakni

صحيح مسلم ٩٨٦٤: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ وَابْنُ حُجْرٍ قَالُوا حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ عَنْ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا نَقَصَتْ صَدَقَةٌ مِنْ مَالٍ وَمَا زَادَ اللهُ عَبْدًا بِعَفْوٍ إِلَّا عِزًّا وَمَا تَوَاضَعَ أَحَدٌ لِلهِ إِلَّا رَفَعَهُ اللهُ

Shahih Muslim 4689: Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Ayyub dan Qutaibah dan Ibnu Hujr mereka berkata: Telah menceritakan kepada kami Isma'il yaitu Ibnu Ja'far dari Al A'laa dari Bapaknya dari Abu Hurairah dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Sedekah itu tidak akan mengurangi harta. Tidak ada orang yang memberi maaf kepada orang lain, melainkan Allah akan menambah kemuliaannya. Dan tidak ada orang yang merendahkan diri karena Allah, melainkan Allah akan mengangkat derajatnya."*.[24]

5. Wakaf

Wakaf memiliki dua fungsional dalam kehidupan, fungsional pertama sebagai pertanda kecintaan dan kerelaan seorang hamba terhadap hartanya agar dapat dirasakan oleh umat Islam sebagai me-

23 Uki Masduki, Yayat Sujatna, and Imal Istimal, "Konsep Sedekah Bergulir Untuk Pemberdayaan Masyarakat Duafa," *Prosiding Seminar Nasional Program Pengabdian Masyarakat*, 2021, 239–45, https://doi. org/10. 18196/ppm. 32. 200.

24 Fu'ad Abdul Baqi, *Shahih Bukhari Muslim* (*Al-Lu'lu Wal Marjan*).

dia ibadah yang memiliki pengharapan bagi seorang pewakif agar menjadi bekal di akhirat nanti. Kemudian, fungsional kedua sebagai peran pemerataan dan penanggulangan kesejahteraan bagi umat untuk mengentaskan kemiskinan di masyarakat. Melalui Al-Qur'an dijelaskan dalam Q.S.. Al-Baqarah ayat 267, yang berbunyi

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبتُم

"Wahai orang-orang yang beriman! Infakkanlah sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik. .".

Oleh karena itu, seseorang belum bisa disebut orang dermawan sepenuhnya selama belum mampu membelanjakan sebagian harta yang paling dicintainya dan kecintaan pada harta benda masih mengalahkan cintanya kepada Allah dan Rasul-Nya."

C. Analisa Fatwa MUI Nomor 66 Tahun 2022 Tentang Pemanfaatan Harta Zakat Untuk Penanggulangan Bencana Alam dan Dampaknya

Melalui analisa yang dibuat pertimbangan pada buku "Himpunan Fatwa Zakat Ulama Indonesia yang dikeluarkan oleh Komisi Fatwa, disebutkan kalimat yang tertulis

a. Bahwa zakat merupakan jenis ibadah *mahdlah* yang berdimensi sosial ekonomi;
b. Bahwa di antara hikmah pensyariatan zakat adalah untuk mewujudkan kesejahteraan umat, termasuk untuk penanggulangan bencana;

Menilik redaksi pertimbangan Komisi Fatwa ada unsur kepedulian sosial yang mana merujuk kepada konteks ibadah zakat yang merupakan ibadah *mahdlah* yang bertujuan untuk pemberdayaan sosial ekonomi umat. Kemudian, penggunaan harta zakat sendiri dalam pertimbangan komisi fatwa melahirkan suatu kemashlahatan yang mana hikmah daripada syariat zakat sendiri untuk mewujudkan kesejahteraan umat Islam. Hal ini sesuai dengan, landasan dalil yang digunakan dalam penelitian ini, yakni Q.S.. At-Taubah ayat 60, Q.S.. Al-Baqarah ayat 267 dan hadits yang riwayatkan oleh Imam Bukhari dalam pemanfaatan dan pendistribusian harta zakat di masyarakat.

Penanganan dalam program percepatan pencegahan stunting,

100% disebabkan oleh ketidakmampuan masyarakat dalam membeli makanan bergizi untuk memenuhi kebutuhan gizi yang baik. Melalui pertimbangan Komisi Fatwa yang tertulis, "*pendapat Imam Al-Ramly dalam kitab Nihayatu al-Muhtah ila Syarhi al-Minhaj* (*6/161-162*) *bahwa pendistribusian harta zakat bagi orang miskin untuk memenuhi kebutuhan dasarnya serta dimungkinkan distribusi bertahap dan sesuai kebutuhannya*"[25]. Benang merah yang dapat dihubungkan dalam pertimbangan dan landasan yang digunakan oleh Komisi Fatwa adalah pemberian distribusi zakat yang dapat digunakan pemenuhan kebutuhan yang dibutuhkan oleh masyarakat.

Dalam keputusan yang ditetapkan oleh Komisi Fatwa memuat redaksi:

> Dalam fatwa ini yang dimaksud dengan:
>
> "Bencana adalah peristiwa atau rangkaian peristiwa yang mengancam dan mengganggu kehidupan dan penghidupan masyarakat yang disebabkan, baik oleh faktor alam dan/atau faktor non-alam maupun faktor manusia sehingga mengakibatkan timbulnya korban jiwa manusia, kerusakan lingkungan, kerugian harta benda, dan dampak psikologis".

Stunting sendiri menurut WHO adalah bencana non-alam yang membuat masyarakat dan suatu negara mengalami ketimpangan gizi, kelaparan dan kelayakan hidup dengan berpotensi merusak daya kembang tumbuh manusia. Oleh karena itu pemberdayaan fatwa MUI nomor 66 tahun 2022 dapat digunakan sebagai landasan untuk masyarakat Islam peduli akan stunting, mengingat mayoritas masyarakat yang terindikasi stunting merupakan umat Islam dan penyaluran harta zakat memiliki hukum wajib.

D. Masjid Sebagai Wadah Strategi Percepatan Pencegahan Stunting Di Masyarakat

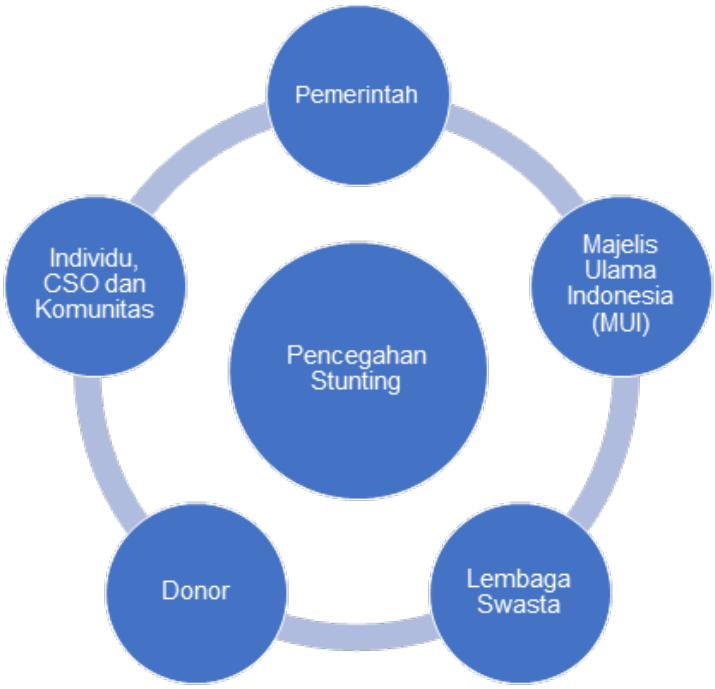
Masleting (Masjid Peduli Stunting) merupakan inovasi yang dibuat oleh penulis untuk peningkatan program masjid di Indonesia agar dapat memberikan bantuan percepatan pencegahan stunting dengan dengan pemberian data kepada lembaga pemerintah yang menaungi kesehatan dalam pengawasan langsung kepada masyarakat. Masjid yang merupakan pusat kegiatan umat Islam akan menjadi salah satu sasaran penu-

25 Komisi Fatwa Majelis Ulam Indonesia, *Himpunan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2022).

runan dan pencegahan stunting di Indonesia. Mengingat masjid adalah tempat yang akan dikunjungi oleh umat Islam setiap harinya dari pagi sampai dengan malam harinya.

Kemudian dalam peningkatan dan optimalisasi dalam percepatan pencegahan dan penurunan stunting di Indonesia, maka memerlukan Kerjasama dalam berbagai pihak, yang mana dalam hal ini menjadi acuan objek formal dalam penelitian ini, yakni masjid sebagai lembaga swasta yang dimuat dalam Diagram berikut ini,

Diagram1. Perencanaan Sinergisitas Percepatan Pencegahan dan Penurunan Angka Stunting di Indonesia



Perencanaan sinergisitas penurunan angka stunting akan melibatkan segala lini dan aspek yang ada didalam satu negara, baik dalam lembaga pemerintah, swasta, CSO, komunitas bahkan individu masyarakat itu sendiri.

Program ini akan ditujukan kepada pengelolaan zakat di masjid dan pengalokasian daging qurban yang ditujukan lebih optimal kepada masyarakat kurang mampu dan terindikasi stunting. Masjid yang merupakan wadah pemberian bantuan kepada masyarakat dan juga pusat kegiatan bagi segala aktivitas umat Islam memiliki peran penting di

dalam suatu daerah yang mayoritas beragama Islam. Lembaga kesehatan pemerintahan yang memiliki fungsional mengenai layanan public dan kesehatan akan terbantu untuk pemberian edukasi dan program lainnya tentang penanganan dan pencegahan stunting di dalam masyarakat dengan konsep kerja kolaborasi. Untuk konsep tersebut akan dibuat melalui sistematik diagram dibawah ini,

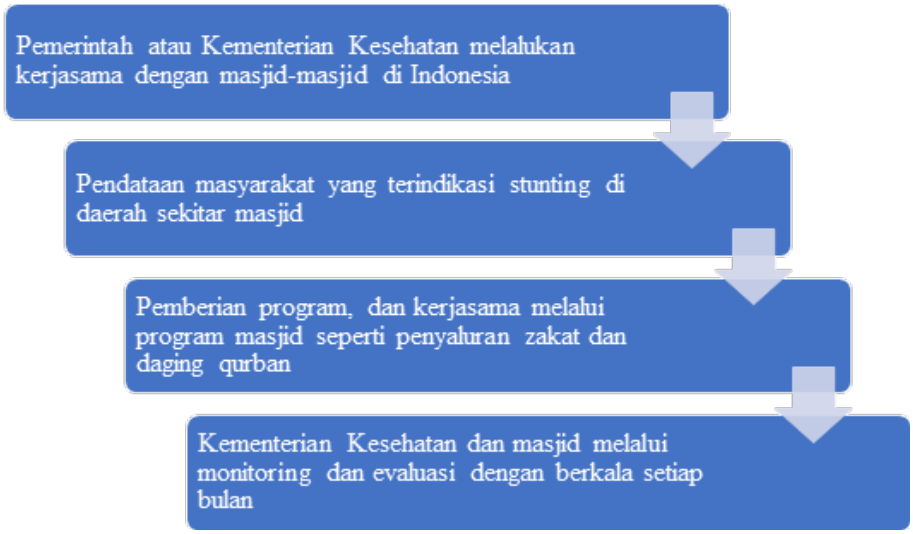


Diagram 2. Alur konsep kerja program Masleting

Melalui diagram tersebut dapat ditelaah bahwa hadirnya Pemerintah atau Kementerian Kesehatan dalam program yang ada dalam masjid khususnya zakat, infaq, shadaqah dan qurban sendiri dapat diakomodasikan kepada masyarakat ataupun keluarga yang terindikasi stunting di Indonesia. Jika Dalam 72, 4 juta jiwa tersebut dibantu dengan 150 juta jiwa masyarakat muslim yang mampu dan alur bantuan tersebut memiliki alur yang sehat dalam penyaluran bantuan sedekah, qurban, wakaf sampai kepada zakat yang ditujukan untuk masyarakat terindikasi stunting, maka program dan rencana percepatan pencegahan di Indonesia dapat diwujudkan lebih optimal.

Penutup

A. Kesimpulan

Stunting merupakan masalah yang vital bagi Indonesia, karena dengan stunting dapat memuat penyakit lainnya dan sangat mengancam bagi kesehatan masyarakat, sehingga berpotensi terjadinya kematian. Angka stunting di Indonesia memang tiap tahun menurun, namun apakah sudah ditahap yang sempurna atau terindikasi negara bebas stunting, tentu tidak. Indonesia masih terindikasi negara dengan penduduk stunting yang kronis dengan persentase 21, 6%. Untuk itu perlu adanya program yang memberikan inisasi lebih kepada stunting dengan pemaksimalan lembaga pemerintah dan non-pemerintah.

Program yang dinisaisi dinamakan Masleting (Masjid Peduli Stunting), dengan pemusatan program yang ada di dalam masjid seperti zakat, infaq, shadaqah dan qurban untuk dioptimalkan kepada masyarakat yang terindikasi stunting dengan bantuan dari lembaga kesehatan dalam hal penyuluhan dan pengoptimalam program.

B. Saran dan Rekomendasi

Penelitian ini sangat disarankan kepada praktisi dan akademisi yang menanguni bidang kesehatan, CSO, komunitas masjid untuk pemenuhan kebutuhan umat dan pemberdayaan lembaga pemerintahan BPJS dan masji dalam mengentaskan permasalahan stunting di Indonesia. Rekomendasi dalam penelitian ini ditujukan untuk perwujudan program Masleting (Masjid Peduli Stunting) agar dapat diterima dan diberlangsungkan di dalam masyarakat.

Daftar Pustaka

Aryastami, Ni Ketut. "Kajian Kebijakan Dan Penanggulangan Masalah Gizi Stunting Di Indonesia." *Buletin Penelitian Kesehatan* 45, no. 4 (2017). https://doi. org/10. 22435/bpk. v45i4. 7465. 233-240.

Beal, Ty, Alison Tumilowicz, Aang Sutrisna, Doddy Izwardy, and Lynnette M. Neufeld. "A Review of Child Stunting Determinants in Indonesia." *Maternal and Child Nutrition* 14, no. 4 (2018): 1–10. https://doi. org/10. 1111/mcn. 12617.

Beddu, Muhammad Juni. "Nilai-Nilai Qurban Dalam Perspektif Ibadah, Ekonomi Dan Sosial," 2020, 36–45.

Darmalaksana, Wahyudin. "Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka Dan Studi Lapangan." *Pre-Print Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 2020, 1–6.

Erziaty, Rozzana. "Pemberdayaan Ekonomi Potensial Masjid Sebagai Model Pengentasan Kemiskinan." *Al Iqtishadiyah Jurnal Ekonomi Syariah Dan Hukum Ekonomi Syariah* 2, no. 2 (2015): 82–98. https://doi. org/10. 31602/iqt. v2i2. 377.

Firmansyah, Salsabila, and Rachman Risqy Kurniawan. "Dampak Infaq Bagi Kehidupan Sosial." *Ulumul Qur'an: J* x (2022). https://www. republika. co. id/berita/qm3cxc366/pengertian-infak.

Fu'ad Abdul Baqi, Muhammad. *Shahih Bukhari Muslim* (*Al-Lu'lu Wal Marjan*), 2017.

Haskas, Yusran. "Gambaran Stunting Di Indonesia." *Jurnal Ilmiah Kesehatan Diagnosis* 15, no. 2 (2020): 154–57.

Indonesia, Komisi Fatwa Majelis Ulam. *Himpunan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2022.

Jureid. "Ekonomi Syariah Sebagai Alternatif Kesejahteraan Ekonomi Masyarakat Pada Era Covid-19." *Jurnal Kajian Ekonomi Dan Kebijakan Publik* 5, no. 2 (2020): 225–36.

Kementerian Agama RI, AI-Quran dan Terjemahannya, Jakarta: Dirjen Bimas Islam, 2012

Latifa, Suhada Nisa. "Kebijakan Penanggulangan Stunting Di Indonesia." *Jurnal Kebijakan Pembangunan* 13, no. 2 (2018): 173–79.

Masduki, Uki, Yayat Sujatna, and Imal Istimal. "Konsep Sedekah Bergulir Untuk Pemberdayaan Masyarakat Duafa." *Prosiding Seminar Nasional Program Pengabdian Masyarakat*, 2021, 239–45. https://doi. org/10.

18196/ppm. 32. 200.

Mudjia, Rahardjo. "Studi Kasus Dalam Penelitian Kualitatif: Konsep Dan Prosedurnya." UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017.

M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Misbah: Pesan, kesan dan Keserasian al-Qur'an, Vol. 1, Jakarta: Lentera Hati, 2002

Owoyemi, Musa Yusuf. "Zakat Management: The Crisis of Confidence in Zakat Agencies and the Legality of Giving Zakat Directly to the Poor." *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 2020. https://doi.org/10. 1108/JIABR-07-2017-0097.

Ramadhan, Abdurrahman, Idaul Hasanah, and Rahmad Hakim. "Potret Masjid Sebagai Basis Pemberdayaan Ekonomi Umat." *Iqitishodia: Jurnal Ekonomi Syariah* 4, no. 1 (2019): 31–49.

Saleh, Sirajuddin. *Analisis Data Kualitatif*. 1st ed. Bandung: Pustaka Ramadhan, 2017.

Saputri, Rini Archada, and Jeki Tumangger. "Hulu-Hilir Penanggulangan Stunting Di Indonesia." *Jurnal of Political Issues* 1, no. 97671 (2019).

Satriawan, Elan. "Strategi Nasional Percepatan Pencegahan Stunting 2018-2024 (National Strategy for Accelerating Stunting Prevention 2018-2024)." *Tim Nasional Percepatan Penanggulangan Kemiskinan* (*TNP2K*) *Sekretariat Wakil Presiden Republik Indonesia*, no. November (2018): 1–32. http://tnp2k. go. id/filemanager/files/Rakornis 2018/Sesi 1_01_RakorStuntingTNP2K_Stranas_22Nov2018. pdf.

Umaroh, Rodhiah, and Anggita Vinantia. "Analisis Konsumsi Protein Hewani Pada Rumah Tangga Indonesia." *Jurnal Ekonomi Dan Pembangunan Indonesia* 2019, no. 3 (2018): 22–33. https://doi. org/10. 21002/jepi. 2018. 13.

Vinci, Alfi Sina, Adang Bachtiar, and Isidora Galuh Parahita. "Efektivitas Edukasi Mengenai Pencegahan Stunting Kepada Kader: Systematic Literature Review." *Jurnal Endurance* 7, no. 1 (2022): 66–73. https://doi.org/10. 22216/jen. v7i1. 822.

32

STUDI KOMPARATIF METODE PENETAPAN HUKUM NAHDLATUL ULAMA DAN MAJELIS ULAMA INDONESIA DALAM MEMBENTUK FIKIH PERADABAN

Imam Syafi'i[1], Mohammad Fathan Farihi[2], Ciphta Wening[3]
Universitas Islam Zainul Hasan Genggong Probolinggo
[1]afafzuhri@gmail. com, [2]elfatiz1806@gmail. com, [3]yaciphta@gmail. com

Abstrak

Nahdlatul Ulama (NU) dan Majelis Ulama Indoneisa (MUI) adalah lembaga yang *berkhidmah* membimbing umat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dimana harus melakukan pembaruan hukum agar dapat mengakomodir problematika yang terjadi dalam realitas peradaban manusia. Penelitian ini mengkaji metode penetapan hukum (*istinbath al-ahkam*) yang dikembangkan oleh NU dan MUI. Penelitian ini adalah *library research* dengan pendekatan kualitatif, mengkaji metodologi yang dikembangkan dan korelasinya dalam membentuk fikih peradaban. Dalam penelitian ini ditemukan: pertama, Pada tahun 1992 metode penetapan hukum NU mengalami perkembangan dan menjadi pondasi dasar dalam sistem pengambilan hukum, yaitu dengan pendekatan *qauliy*, *ilhaqiy* dan bermazhab *manhajiy.* Selanjutnya secara bertahap NU membuat *syarah* (penjelas) dari tahun 2004, 2006, 2010, 2015, 2017 dan tahun 2021. Kedua, pedoman tata cara fatwa MUI pertama pada tahun 1986 yang kemudian diganti dengan pedoman baru tahun 1997. Pada tahun 2003 MUI menyempurnakan sistem dan mekanisme penetapan hukum dengan metode *al-jam'u wa at-taufiq*, metode *muqaranah* dan metode *bayani* dan *ta'lili* sebagai penjelasan dari metode *manhaji*. Selanjutnya metode tersebut dilakukan penyempurnaan dan penegasan untuk menjadi peraturan organisasi pada tahun 2015 dan 2018. Dari dinamika tersebut memperkuat bahwa NU dan MUI memiliki prinsip moderat, dan adaptif, dimana hukum islam bersifat fleksibel, elastis dan dinamis sesuai perkembangan peradaban manusia.

Kata Kunci: Metode Penetapan Hukum, Nahdlatul Ulama, Majelis Ulama Indonesia

PENDAHULUAN

Pada puncak pelaksanaan acara satu abad di Stadion Gelora Delta Sidoarjo, salah satu rekomendasi yang dibacakan Nahdlatul Ulama (NU) adalah perlunya visi baru dengan mewujudkan kemaslahatan umat. Visi ini sebagai ganti pandangan lama yang diperoleh dari fikih klasik tentang keinginan untuk menyatukan umat Islam yang dikenal dengan negara khilafah dimana berada dalam satu naungan tunggal sedunia. Dari visi baru ini, NU mengajak umat Islam untuk mengembangkan suatu pemahaman terkait fikih yang didasarkan atas kemanusiaan.[1]

Wacana ini merupakan hasil *halaqah* fikih peradaban internasional yang diselenggarakan NU dan dibacakan pada acara 1 abad. Dalam hal ini, NU dengan tegas memaparkan gagasan fikih peradaban baru, yaitu fikih dimana didasarkan untuk mencegah eksploitasi, fikih yang dapat menghindari dari kebencian antar golongan, fikih yang mendukung solidaritas bersama, dan fikih yang dilandasi dengan menerima adanya perbedaan-perbedayan budaya, suku dan bangsan di antara manusia. Fikih peradaban baru ini juga mendukung keadilan, harmonis, didasarkan pada penghargaan atas hak-hak yang setara serta martabat setiap umat manusia.[2]

Selaras dengan ide tersebut diatas, Majelis Ulama Indonesia juga melakukan berbagai hal demi untuk kepentingan umat islam pada khususnya dan bangsa Indonesia pada umumnya. Sebagai lembaga yang menjadi sumber rujukan umat islam dalam memberikan bimbingan, dan banyaknya permasalahan yang dihadapi oleh umat ditengah kehidupan sosial dalam kehidupan berbangsa dan bernegara yang terus berubah, perlu ada kesungguhan dan konsistensi untuk meningkatkan pengabdian tersebut, baik dari aspek substansi (*madah*), metodologi (*kaifiyyah*), maupun metode (*thariqah*).[3]

Dalam khittahnya, MUI merumuskan lima fungsi dan peran utama, sebagai pewaris para nabi (*waratsah al-anbiya'*), sebagai lembaga fatwa yang resmi dan diakui (*mufti*), sebagai pembimbing dan pelayan umat (*khadim al-ummah*), sebagai pelopor gerakan perbaikan dan pembaruan (*Islah wa*

1 https://www. nu. or. id/internasional/rekomendasi-muktamar-internasional-fiqih-peradaban-i-menolak-khilafah-mendukung-pbb-BXgyN, diakses pada tanggal 21 Juni 2023

2 Muhammad Nasruddin, "Halaqah Fikih Peradaban Dan Relevansinya Terhadap Penguatan Nilai Moderasi Beragama Di Pesantren", *Prosiding AnSoPS* (*Annual Symposium on Pesantren Studies*), 1 (1), (2022), 1-14

3 Umma Farida, "Peran Fatwa MUI Dalam Menyelesaikan Problem Keperempuanan di Era Globb al" dalam *Eksistensi Fatwa MUI: Peran dan Tantangan Dalam Kancah Internasional,* (Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2019), 223

at-Tajdid); dan sebagai penegak *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*. Dinamika adanya keberperanan MUI ini tentu tidak bisa lepas dari dinamika kehidupan berbangsa dan bernegara. Oleh sebab itu, maju-mundurnya kondisi sosial masyarakat Indonesia sangat berpengaruh dalam strategi MUI (*siyasah syar'iyyah*).[4]

Dari hal tersebut diatas, fikih atau hukum islam seyogyanya harus relevan sesuai perkembangan zaman, adaptif di setiap masa dan tempat sehingga dapat diaplikasikan dalam ruang dan waktu yang berbeda. Sebab fikih mengatur semua perilaku umat Islam. fikih tidak terbatas kepada satu kaum tertentu dan wilayah tertentu.[5]

Dalam sejarah dijelaskan, pasca wafatnya nabi Muhammad Saw., berbagai persoalan muncul dimana para sahabat memutuskan persoalan tersebut dengan ijtihad yang dilakukan. Metodologi yang digunakan dalam berijtihad sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi. Pada masa berikutnya tatkala wilayah Islam semakin luas dan adanya serapan kultur budaya setempat dengan penduduk asli di berbagai wilayah, maka sebagai konsekuensi dari interaksi tersebut, kreatifitas ijtihad semakin luas dan berkembang.[6]

Di Negara Indonesia, umat Islam yang berada di berbagai wilayah bisa merealisasi dan mengamalkan hukum Islam dalam kesehariannya. Sekalia pun, terdapat aneka ragam suku, etnis, tradisi, bahasa, budaya dan agama, fikih dapat diaplikasikan dengan baik. Sebagai perwujudannya dengan melakukan harmoni dan melegalkan adat istiadat terhadap ruh atau spirit agama (*maqhasid asy-syari'ah* dan nilai-nilai Islam. Sumber hukumnya sebagiannya didapatkan dari sumber primer yatiu al-Qur`an dan al-Sunnah, sedang sebagian lagi ditemukan dalam sumber sekunder yakni dari dalil-dalil lain.[7]

Oleh sebab itu, hukum Islam atau fikih akan tidak berdayaguna di dalam menjawab dinamika yang terus berkembang yang terjadi di masyarakat andai metodologi atau piranti ijtihad (*istinbath al-ahkam*) diabaikan.[8]

---

4 Sari Damayanti, "Tinjauan Fatwa MUI Tentang Lembaga Dan Keuangan Syariah", *Waratsah: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman dan Sosiolinguistik*, 7 (2), (2021), 62-71

5 Wahbah az-Zuḥayli, *Mawsu'ah al-Fiqh al-Islami wa al-Qaḍaya al-Mu'aṣirah*, Jld. I, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2012), 38; Yusuf al-Qarḍawi, *Syari'ah al-Islam Ṣaliḥah fi Kulli Zaman wa Makan,* (Kairo: Dar al-Ṣaḥwah, 1993), 11-15

6 Ahmad Syafii Maarif, *Fikih Kebinekaan* (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 20.

7 Manna' Khalil al-Qattan, *Wujub Tahkim asy-Syari'ah al-Islamiyah,* (Saudi: Idarah at-thaqafah wa an-Nashr al-Jami'ah, 1985), 68; Abdul Wahhab Khallaf, *Mashadir at-Tasyri' al-Islami fima La nashsha fih* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1993), 155; al-Juwayni, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Jld. II (Kairo: Dar al-Asar, t. th), 743.

8 Abu al-Muzaffar al-Sam'ani, *Qawathi' al-Adillah fi al-Ushul*, Jld. I, (Bairut: Dar al-Kutub al-

Dirumuskannya kaidah "*perubahan hukum karena perubahan zaman, tempat, kondisi, 'urf dan adat istiadat*" memperkuat dan membuktikan bahwa hukum Islam itu bersifat fleksibel, elastis dan dinamis sehingga adaptif dengan ruang dan waktu apa pun.[9]

Tentu hal ini menjadi tantangan, khususnya lembaga keagamaan di Indonesia semisal Nahdlatul Ulama dan Majelis Ulama Indonesia, bagaimana pengembangan metodologi yang merupakan hal urgen dalam rangka mengakomodir dan memberikan solusi jawaban bagi berbagai problem kemanusiaan. Sebagai bangsa Negara majemuk di era modern, diperlukan rumusan-rumusan hukum tanpa adanya diskriminasi, kesetaraan, pendidikan, politik dan bahkan dalam persoalan agama sekalipun. Dari hal ini menarik untuk mengkaji dinamika sistem dan prosedur pengambilan keputusan hukum dalam membentuk fikih peradaban yang dikembangkan oleh Nahdlatul Ulama dan Majelis Ulama Indonesia.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan pendekatan kualitatif, dimana mengkaji metodologi yang dikembangkan dan korelasinya dengan fikih peradaban. Dalam penelitian ini penulis mengkaji *istinbath al-ahkam* yang dikembangkan. Selanjutnya tentang bagaimana dinamika perkembangan metodologinya dan tantangan yang dihadapi.

PEMBAHASAN

Nahdlatul Ulama Sebagai Organisasi Sosial-Keagamanan

Dalam sejarahnya, organisasi Nahdlatul Ulama berdiri pada tanggal 31 Januari 1926 Masehi/16 Rajab 1344 Hijriah yang diprakarsai oleh K. H. Hasyim Asy'ari dan para ulama karismatik lainnya yang mendukungnya.[10] NU lahir untuk memupuk semangat warga unutk merdeka dari penjajah dan juga untuk mengantisipasi gerakan "modernisasi" di kalangan umat Islam yang mengancam tradisi *ahlusunnah wal jama'ah*. Di sisi lain, kelahiran NU merupakan mata rantai dari gerakan-gerakan yang sudah muncul sebelumnya, semisal *Nahdlatul Tujjar* (gerakan ekonomi keumatan) pada tahun 1918, *Tashwirul Afkar* (gerakan keilmuan dan kebudayaan) tahun 1922 dan *Nahdlatul Wathan* (gerakan politik pendidikan) tahun 1924.[11]

'Ilmiyah, 1997), 18; `Ali Jum'ah,`*Aliyatu al-Ijtihad* (Kairo: Dar al-Risalah, 2004), 15.

9 Aḥmad ibn Idris al-Maliki, al-Qarafi, *al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkam wa Tasharrufat al-Qaḍi wa al-Imam*, Jld. I, (Bairut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyah, 1995), 218-219.

10 Tim PWNU Jawa Timur, *Aswaja An-Nahdliyah*, (Surabaya: khalista, 2007), 1

11 Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia, Perspektif Muhammadiyah dan NU*, (Jakarta: Universitas Yarsi, 1998), 132

Nahdlatul Ulama adalah organisasi keagamaan dan organisasi sosial (*jam'iyyah diniyyah islamiyyah ijtimaiyyah*), tujuan utamanya adalah menggapai kemaslahatan bagi masyarakat, bangsa yang maju, dan menjunjung martabat manusia. Selain itu, juga bertujuan untuk mempertahankan dan melestarikan ajaran islam *ahlussunnah wal jama'ah* dan kesejahteraan umat dan demi terciptanya rahmat bagi semesta.[12]

Hingga saat ini Nahdlatul Ulama berpegang atas kesadaran nasional dan kebangsaan, merawat hubungan antara agama islam dan negara demi terciptanya NKRI yang kokoh tanpa mengharuskan ikut andil atau terjun langsung dalam jalan politik. Hal ini merupakan bentuk kesadaran perjuangan NU bahwa Indonesia sebagai negara haruslah menjadi tempat singgah yang damai, aman bagi semua warganya dengan tanpa membeda-bedakan latar belakang agamanya, suku, ras, dan budayanya.[13]

Dinamika Pengembangan Penetapan Hukum Nahdlatul Ulama

Nahdlatul Ulama berdiri pada tahun 1926, pada tahun itu juga melaksanakan muktamar pertama. Salah satu rumusannya, terkait penjelasan kewajiban bermazhab bagi umat islam dengan mengikuti salah satu mazhab yang empat yaitu madzhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Dimana Mazhab-mazhab tersebut telah memiliki pedoman kitab yang sudah terkodifikasi dan tersebar luas.[14]

Salah satu yang dijadikan referensi:

كَانَ سَيِّدِي عَلِيٍّ اَلْخَوَاصِ رَحِمَهُ اللهُ اِذَا سَأَلَهُ عَنِ التَّقَيُّدِ بِمَذْهَبٍ مُعَيَّنٍ اَلْاٰنَ هَلْ هُوَ وَاجِبٌ اَوْ لَا, يَقُوْلُ لَهُ يَجِبُ عَلَيْكَ اَلتَّقَيُّدُ بِمَذْهَبٍ مَا دُمْتُ لَمْ تَصِلْ اِلَي شُهُوْدِ عَيْنِ الشَّرِيْعَةِ الْاُوْلَي خَوْفًا مِنَ الْوُقُوْعِ فِي الضَّلاَلَةِ وَعَلَيْهِ عَمَلُ النَّاسِ اَلْيَوْمَ

"Ali al-Khawas RA. ditanya tentang bermadzhab tertentu sekarang ini apakah wajib atau tidak? Beliau menjawab bahwa wajib mengikuti suatu madzhab tertentu selama belum mengetahui tentang inti agama karena khawatir terjatuh dalam kesesatan, hal demikian inilah yang

12 Kharismatunisa', I., & Darwis, M. "Nahdlatul Ulama dan Perannya dalam Menyebarkan Nilai-Nilai Pendidikan Aswaja An-Nahdliyah pada Masyarakat Plural". *Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Islam,* 14(2), (2021), 141–163. https://doi. org/10. 36835/tarbiyatuna. v14i2. 1094

13 Muchotob Hamzah dkk, *Pengantar Studi Aswaja An-Nahdliyah,* (cet. III, Wonosobo: UNSIQ Press, 2018), vi

14 Tim LTN PBNU, *Ahkamul Fuqaha fi Muqarrarat Mu'tamarat Nahdlatil Ulama; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama*, (cet. Ke-II, Surabaya: Khalista, 2019), 2

harus dilakukan oleh seiap orang yang hidup saat ini".[15]

Dari hasil muktamar ini NU hanya menjelaskan kewajiban bermazhab kepada salah satu dari empat mazhab yang sudah *masyhur*. Secara eksplisit belum dijelaskan terkait metode yang digunakan dan metode bermazhab seperti apa yang dilakukan dalam penetapan hukum. Dlihat dari hasil putusan hukum yang telah dilakukan, diantara model bermazhab dengan '*ibarah* kitab mazhab, menganalogikan persoalan yang belum dibahas dengan kasus tertentu yang sudah terdapat dalam karya (kitab) imam mazhab dan pengikut-pengikutnya, dengan cara bermazhab langsung yang diambil dari *nash-nash* yang *qhot'iy*, dan penetapan hukum berdasarkan kaidah ushul fikih dan kaidah fikih.[16]

Metode penetapan hukum NU mengalami perkembangan, dengan dijelaskan secara detail hasil dari rumusan Munas Alim Ulama di Lampung tahun 1992. Penetapan hukum dilakukan secara berurutan dengan tiga metode. yaitu *qawliy*, *ilhaqiy*, dan *manhaji.*[17] Prosedur penjawaban masalah dibuat dalam kerangka bermazhab kepada salah satu madzhab empat dan mengutamakan bermazhab secara *Qouli* daripada bermazhab secara *Manhajiy*[18]. Selain itu lahir istilah-istilah terkait pengambilan hukum misalnya *al-kutub al-mu'tabarah, qaul, wajah, taqrir jama'iy, istinbath jama'iy, ilhaq al-masa'il bi nadhairiha* dimana dijelaskan secara detail hingga hirarkinya dalam putusan tersebut.[19]

Dari hal ini, NU membuat pengembangan metodologi *Istinbāṭ al-ahkām* yaitu dengan adanya rumusan bermazhab secara *manhajiy* ketika dihadapkan pada persoalan baru dimana para ulama tidak menemukan jawabannya dalam berbagai kitab mazhab. Ide dari rumusan metode *manhajiy* ini didasarkan atas beberapa alasan, diantaranya: putusan hukum yang terdapat dalam kitab adalah hasil produk sejarah dimana para imam mazhab atau pengarangnya (*mushannif*) masih hidup sehingga dimungkinkan su-

15 Abdul Wahhab Asy-Sya'raniy, *al-Mizan al-Kubra*, jld. 1, (Mesir: Maktabah Mustafa al-Halabiy, t. th), 34

16 Abdul Muchit Muzadi, *Nahdlatul Ulama Dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran* (*Refleksi 60 Tahun Ikut NU*) (Surabaya: Khalista, 2006), 123; Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), 161.

17 Tim LTN PBNU, *Ahkamul Fuqaha fi Muqarrarat Mu'tamarat Nahdlatil Ulama; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama,* cet. Ke-II, (Surabaya: Khalista, 2019), 471

18 Tim LTN PBNU, *Ahkamul Fuqaha fi Muqarrarat Mu'tamarat Nahdlatil Ulama; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama*, cet. Ke-II, (Surabaya: Khalista, 2019), 470

19 Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis* (Depok: Nadi Pustaka, 2015), 63.

dah tidak sama masanya dengan saat ini. Alasan kedua, putusan hukum dalam lembaran kitab-kitab fikih dianggap sudah tidak dapat menyelesaikan problematika yang berkembang saat ini. Alasan ketiga, pendapat dan karya para ulama dibuat di masa lalu banyak memotret problem yang terjadi di Negara para imam hidup semisal Arab Saudi, Madinah, Mesir, Irak dan lain-lain yang mana tentu problematikanya tidak sama dengan yang terjadi di Indonesia sehingga sulit untuk diterapkan.[20]

Nahdlatul Ulama Melakukan Syarah Secara Bertahap

Dalam rangka mensosialisasikan dan menggalakkan metodologi yang dikembangkan, dilakukan penjelasan atau syarah dari metodologi tersebut, diantaranya, Muktamar ke-31 (Desember 2004) yang diselenggarakan di Donohudan Boyolali, dimana ada beberapa perubahan terkait mekanisme pemilihan pendapat yang sebelumnya diputuskan sebelumnya. Penggunaan istilah *qawl* dan *wajah*, dirubah dengan menggunakan istilah *'ibarah kutub al-madhahib al-arba'ah*. Dengan menggunakan istilah ini tujuannya demi untuk mengakomodasi semua mazhab dan tidak ada unsur dominasi dari memakai satu mazhab (madzhab Syafi'iiyah). Hal ini karena istilah *qawl* dan *wajah* lumrah digunakan oleh golongan Syafi'iyah.

Selain itu, pada muktamar tersebut juga dihasilkan keputusan dimana agar diberi penjelasan dari al-Qur'an dan al-Hadits. Penambahan penjelasan ayat ini merupakan usulan dari K. H. Arwani, menurut beliau pencantuman ini adalah penting tujuannya agar persoalan-persoalan yang dikaji dapat diketahui sumber rujukan aslinya, artinya tidak hanya semata-mata *taqlid* dan mengambil mentah-mentah dari pendapat ulama madzhab. Dari hal ini menunjukkan adanya pengembangan signifikan yang dilakukan NU terkait dengan metode *qawli*.[21]

Selanjutnya NU melakukan penjelasan (*syarah*) utamanya terkait mekanisme metode *manhaji* ini. Dalam keputusan Munas Alim Ulama dan Konbes NU di Surabaya pada tahun 2006, langkah-langkah proses *Istinbath jama'iy*; dengan memhami secara menyeluruh terhadap kasus tertentu (*tashawwur al-masalah*), mencari referensi-referensi dan hujjah (argumen) sebagai pijakan (*istidlal*), menerapkan terhadap persoalan yang terjadi (*kaifiyyah al-istidlal*), dan melakukan penetapan atau keputusan hukum terha-

20 Luthfi Hadi Aminuddin, "Istinbat Jama'i dan Penerapannya dalam Bahsul Masail", *Al-Manahij IX* (2), (Desember 2015), 240

21 Luthfi Hadi Aminuddin, "Istinbat Jama'i dan Penerapannya dalam Bahsul Masail", *Al-Manahij, IX* (2), (Desember 2015), 245

dap permasalahan yang dikaji.

Kemudian pada muktamar ke-32 tahun 2010 di Makasar. Hasil syarah tersebut dijelaskan terkait sistematika dalam penulisan dari jawaban permasalahan, yaitu dengan menyampaikan beberapa pendapat dari para ulama yang terdapat dalam kitab-kitab mazhab, selanjutnya dengan menyampaikan ayat-ayat al-Qur'an dan kandungan tafsir, Hadits-Hadits dan syarah nya, dan terakhir disertai dalil atau argumen lainnya. Adanya sistematika ini dimaksudkan bahwa suatu dalil atau pendapat tidak berdiri sendiri. Menurut pandangan Nahdlatul Ulama, baik al-Qur'an, sunnah, dan berbagai dalil syara' yang lain tidak menjadi argumen untuk memutuskan hukum yang mandiri, namun adalah bagian dari hasil ijtihad yang dilakukan paraa ulama.[22]

Tahap berikutnya, pada Muktamar ke-33 tahun 2015 di Jombang. Diantara pembahasan dalam muktamar ini dari Lembaga Bahtsul Masail mengkaji metode *Istinbath al-ahkam*. Syarah disini bisa disebut sebagai pengembangan dan babak baru dalam *Istinbath al-ahkam* dalam Nahdlatul Ulama. Setelah Munas Alim Ulama pada tahun 1992, dimana didalam *Istinbath al-ahkam* yang digunakan oleh NU dengan tiga metode secara sistematis, yaitu *qawliy, ilhaqiy, dan manhajiy*. Metode *manhajiy* jarang diterapkan diantara ketiga metode tersebut tatkala membahas persoalan *waqi'iyyah* (kasus-kasus yang terjadi).[23]

Atas dasar ini dan pentingnya pengembangkan metodolgi, Nahdlatul Ulama melakukan syarah dan merumuskan kembali terkait metode bermazhab secara *manhajiy* itu. Sebagaimana dijelaskan dalam mukaddimahnya dari hasil pembahasan metode *Istinbath al-ahkam* yaitu merupakan suatu hal yang niscaya terwujdunya metode *Istinbath al-ahkam* dan yang siap pakai, karena dimungkinkan akan bermunculannya berbagai persoalan-persoalan baru dan tidak ada jawabannya jika hanya merujuk dari kitab-kitab ulama mazhab baik *qawl* maupun secara *wajh*.[24]

Menurut KH. Afifuddin, ketua dan perumus pada Muktamar ke-33, sedikitnya penerapan metode bermazhab secara *manhajiy* ini lantaran masih belum adanya metode yang sederhana khususnya terkait operasionalisasi metode *istinbath jama'iy*. Memnag sejak dirumuskannya metode *manhajiy*

22 Abdul Mun'im DZ (Ed), *Hasil-Hasil Muktamar 32 Nahdlatul Ulama*, (Cet. Ke-2, Jakarta: Sekretariat Jendral PBNU, 2011), 216

23 Luthfi Hadi Aminuddin, "Istinbat Jama'i dan Penerapannya dalam Bahsul Masail", *Al-Manahij IX* (2), (Desember 2015), 240

24 Rumadi *dkk* (Ed), *Hasil-Hasil Muktamar NU ke-33*, (Cet. II, Jakarta: Lembaga Ta'lif wan Nasyr PBNU, 2016) 153

ini, belum ada penjelasan secara detail dan operasionalisasi penggunaannya. Dari putusan Munas Alim Ulama pada tahun 1992 hanya menjelaskan jika tidak dijumpai pendapat dalam kitab-kitab ulama madzhab dan tidak dapat melakukan *ilhaq* karena secara riil memang tidak ada kesamaan, maka *istinbath jama'iy* dilakukan dengan mekanisme bermazhab secara *manhajiy* dimana pelakuknya adalah mereka yang ahli dan berkompeten. Ditelusuri lebih lanjut dari hasil putusannya menyebutkan terkait *istinbath jama'iy* ini dengan mempraktekkan *qawa'id al-ushuliyyah* dan *qawa'id al-fiqhiyyah* yang dilakukan para ahlinya.[25]

Oleh karenanya Nahdlatul Ulama dilakukan syarah pada Muktamar ke-33 NU di Jombang tahun 2015 yang menjelaskan terkait mekanisme *istinbath Jama'iy.* Dijelskan bahwa jika terdapat persoalan fikih yang tidak dapat diselesaikan dengan prosedur *ilhaq*, maka dalam hal ketika tak mungkin dilakukan *ilhaq* karena tidak adanya *mulhaq bih* sama sekali di dalam kitab, maka dilakukan *istinbath jama'iy*. Pertanyaannya, bagaimana *istinbath jama'iy* dengan mempraktekkan *qawa'id ushuliyyah* itu diselenggarakan di lingkungan Nahdhatul Ulama. Dengan tetap mengacu pada kitab-kitab ushul fikih, maka dalam penyelengaraan *istinbath jama'iy* tersebut, NU membuat metode *istinbaṭ al-ahkam* sederhana, yaitu metode *bayani*, metode *qiyasi*, dan metode *istishlahi* atau *maqashidi"* [26]

Selanjutnya Nahdlatul Ulama memberikan syarah terkait Mekanisme *Taqrir* dan *Ilhaq Jama'iy* yang dilakukan pada Munas Alim Ulama di NTB tahun 2017. Penggunaan istilah *taqrir* tidak begitu populer dalam kajian fikih - ushul fikih. Yang dimaksud disini adalah memilih suatu pendapat dan mengunggulkan dalil atau argumentasi yang lebih kuat dari dalil-dalil lain apabila terjadi pertentangan (*al-ta'arudl baina ala-dillah al-syar'iyyah*), atau melakukan pemilihan dan mengunggulkan satu pendapat yang mana dianggap mengandung lebih maslahat dan lebih kuat dalilnya jika terjadi pertentangan pendapat (al-*ta'ārudl baina aqwal al-fuqaha'*). Dalam melakukan penetapan terkait *taqrir* selanjutnya dilakukan secara bersama-sama (*jama'iiy*) yang kemudian di istilahkan dengan *taqrir jama'i.* Dalam praktikeknya dengan melihat dalil tersebut sifatnya *ijmali* atau secara *tafshili* dan aspek kekuatan yang berbeda. Contohnya, dalil yang *qat'iy* dan dalil yang *dhanniy*, dalil yang sifatnya *manthuq* dan dalil yang *mafhum*, kemudi-

25 A. Ma'ruf Asrori (ed), *Ahkamul Fuqaha; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama* (*1926-2010 M*), (Surabaya: Khalista & LTN BPNU, 2011), 471

26 'Atha' al-Rahman al-Nadawiy, "al-Ijtihad wa Dauruhu fi Tajdid al-Fiqh al-Islami", dalam *Dirasat al-Jami'ah al-Islamiyyah al-'Alamiyyah,* Jilid III, (Desember 2006), 82.

an juga dalil yang *manthuq sharih* dan *manthuq ghairu shariH*.R. inciannya:

1. Suatu pendapat yang berpijak pada dalil *qath'iy* maka dianggap lebih kuat dan lebih diunggulkan dari pendapat yang berpijak pada dalil *dhanniy.*
2. Suatu pendapat yang berpijak pada *'ibarah an-nashsh,* maka dianggap lebih kuat dan dipilih daripada pendapat yang berpijak pada *isyarah an-nashsh* atau *iqtidha' an-nass*.
3. Suatu pendapat yang dipahami dari aspek *manthuq,* maka secara umum lebih diunggulkan dari pendapat yang dipahami dari aspek *mafhum.*
4. Suatu pendapat yang diambil dari aspek *manthuq sharih,* maka lebih dimenangkan daripada pendapat yang diperoleh dari aspek *manthuq ghairu sharih;*
5. Suatu pendapat yang berdasar makna *hakiki* maka pada dasarnya lebih didahulukan daripada pendapat yang diambil dari makna *lafadh majazi*.
6. Suatu pendapat yang berpijak pada *lafadz khass* maka lebih diutamakan daripada pendapat yang berpijak pada *lafadz 'am*.
7. Suatu pendapat yang diperoleh dari Hadits dimana perawinya adalah seorang yang *fakih* maka diunggulkan dari pendapat yang diperoleh dari Hadits yang rawinya adalah bukan *fakih*
8. Suatu pendapat yang berpijak pada Hadits yang terdapat dalam kitab Shahih Buhkari dan Muslim maka lebih diutamakan daripada pendapat yang pijakannya diambil dari kitab Hadits Sunan Abi Dawud, At-Tirmidzi, Nasa'i, dan lain-lain.
9. Suatu pendapat yang dapat merealisasikan *maslahah dlaruriyyah* maka lebih diunggulkan dari pendapat yang hanya dapat merealisasikan *maslahah hajiyyah*
10. Suatu pendapat yang dapat merealisasikan *mashlahah hajiyyah* maka lebih diutamakan dari pendapat yang hanya mengandung *maslahah tahsiniyyah*.

Dan syarah terakhir Nadhdlatul Ulama memberikan syarah Mekanisme *istinbath Maqashidi* atau *istinbath Istishlahi* Munas Alim Ulama NU di Jakarta November 2021

Namun begitu, penggunaan metode *manhaji* menghadapi berbagai

tantangan dan bahkan penolakan. Hasil penelitian Mahsun (2015), mengindentifikasi prosedur *manhaji* dianggap tidak diaplikasikan dan tidak produktif dikarenakan:

1. Teks fikih kitab klasik yang dikarang ulama-ulama terdahulu masih dianggap cukup dan dapat mewadahi untuk menyelesaikan problematika kontemporer,
2. Adanya sikap tawadu' terhadap para ulama salaf, hal ini disebabkan karya-karyanya telah menjadi sumber referensi yang standar dalam kegiatan-kegiatan *Bahtsu al-Masa'il*,
3. Jumlah permasalahan yang dibahas terbilang sedikit terlebih pembahasannya pada event muktamar atau munas yang dilakukan lima tahun sekali,
4. Adanya pemahaman dari para cendikia bahwasannya penggunaan madzhab *qawli* dianggap bermazhab secara *manhaji*,
5. Menurut para ulama fikih yang ada sudang matang dan sesuai sehingga menurutnya dalam memahaminya mudah dan gampang untuk diaplikasikan, sementara ushul fikih yang merupakan kerangka dari model bermazhab *manhaji* siaftnya teoritik dimana dibutuhkan suatu proses dalam berpikir. Dari berbagai tantangan yang dihadapi teresbut diatas, tantangan utama yaitu terkait sumber daya manusia yang dimiliki, mulai dari aspek kualifikasi dari orang-orangnya, aspek sosial dan persoalan yang dikaji. Dalam mempraktekkan metode bermazhab secara *manhaji* masih diperlukan cara berifkir atau mindset dalam koridor *Bahtsu al-Masa'il*, adanya usaha untuk menggalakkan materi belajar muatan ushul fikih dan mempraktekkanya terutama di pesantren sebagai basis kaum *nahdiyin*. [27]

Majelis Ulama Indonesia Sebagai Lembaga Fatwa

Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah tempat musyawarah para cendekiawan muslim dan lembaga yang berperan untuk mengayomi dan menjadi panutan bagi seluruh umat muslim di Indonesia. Majelis Ulama Indonesia merupakan lembaga yang berwenang didalam memberikan solusi atau jawaban dari setiap persoalan sosial keagamaan yang terus berkembang dalam

27 Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis, Bermazhad Secara Manhaji dan Implimentasinya dalam Bah}tsul Mas'ail Nahdlatul Ulama* (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015), 191-194

realitas yang dihadapi masyarakat.[28] Dalam *khittah* MUI, disebutkan terkait lima fungsinya yaitu: sebagai pewaris dan melajutkan dakwah para Nabi (*Warasah al-Anbiya*), sebagai lembaga yang berhak berfatwa (*mufti*), sebagai pembimbing umat islam (*khadim al-Ummah*), sebagai gerakan perbaikan dan pembaruan (*Islah wa at-Tajdid*), sebagai lembaga yang menjujung ditegaknya *Amar Ma'ruf* dan *Nahi Munkar*.[29]

Sebagai lembaga yang diantaranya memiliki wewenang untuk mengeluarkan fatwa, MUI telah banyak mengeluarkan fatwa yang berkaitan dengan berbagai problematika masyarakat. MUI mendapat kepercayaan penuh baik dari masyarakat maupun pemeritah. MUI telah melakukan banyak hal dan *berkhidmah* memberikan bimbingan keagamaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Walau demikian, seiring perkembangan zaman kompleksitas permasalahan yang dihadapi masyarakat terus berubah, untuk itu perlu ada upaya serius dan terus menerus untuk meningkatkan *khidmah* tersebut, baik pada aspek substansi (*madah*), aspek metodologi (*kaifiyyah*) dan juga pada aspek cara (*thariqah*). Sejalan dengan hal tersebut, sudah seharusnya MUI selalu berupaya untuk meningkatkan kualitas peran dan kinerjanya, terutama dalam memberikan solusi dan jawaban keagamaan terhadap setiap permasalahan yang dapat memenui harapan masyarakat yang semakin kritis dan tinggi kesadaran keberagamaanya.[30]

Dinamika Pengembangan Penetapan Hukum Majelis Ulama Indonesia

Pedoman pertama yang dikeluarkan sebagai dasar penetapan hukum atau fatwa adalah hasil Keputusan Sidang Pengurus Paripurna MUI pada tahun 1986. MUI di awal didirikan hingga tahun 1986 belum memiliki pedoman, sehingga pada waktu itu terjadi perbedaan antara pusat dan daerah dalam mengeluarkan fatwa. Misalnya pada tahun 1984 terkait beternak hewan kodok, dimana menurut MUI Sumatera Barat mengeluarkan fatwa kebolehan untuk peternakan kodok, sementara menurut MUI Nusa Tenggara Barat mengeluarkan fatwa haram terkait beternak kodok.[31]

Pada tahap selanjutnya, dengan berkembangnya dinamika pengurus

28 Ma'ruf Amin dkk., *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), 4.

29 M. Atho Mudzhar dkk, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan,* (Jakarta: Puslitbang RI, 2012), vii

30 HM. Asrorun Niam Sholeh dkk, *Peran Fatwa MUI Dalam Perubahan Sosial*, (Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2021), vii

31 M. Atho Mudzhar *dkk, Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan,* (Jakarta: Puslitbang RI, 2012), 85-86

MUI dan untuk meningkatkan kualitas peran MUI serta kinerjanya mengenai solusi dan jawaban keagamaan dari permasalahan-permasalahan dimana dapat memberikan kepuasan dan kesesuaian masyarakat yang juga kritis dan tinggi kesadaran keberagamaannya, MUI menyusun pedoman baru melalui Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia Nomor: U-596/Mui/X/1997 tentang Pedoman Penetapan Fatwa. Pedoman ini mencabut Pedoman sebelumnya yang dikeluarkan tahun 1986. Mengingat bahwa pedoman tahun 1986 telah dipandang tidak memadai untuk diaplikasikan. Urgensi penetapan pedoman baru ini bertujuan untuk meminimalisir adanya perbedaan jawaban terkait problematika-problematika yang sama, dimana MUI Pusat dan Daerah, atau antara MUI Daerah yang satu dengan Daerah yang lain mengelaurkan fatwa.[32]

Dalam pedoman tahun 1997 ini dijelaskan bahwasaannya;

1. Setiap keputusan fatwa didasarkan atas al-Qur'an dan Hadits nabi yang *mu'tabar*, dan tidak berlawanan terhadap kemasalahatan manusia,
2. Jika tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan Hadits, fatwa yang akan diputuskan seyogyanya tidak berlawanan dengan ijma', qiyas dan dalil yang *mu'tabar* seperti *istihsan*, dan lain-lain,
3. Sebelum melakukan penetapan fatwa, seyogyanya juga merujuk dan menganalisa pendapat yang dipegunakan oleh pihak yang berbeda dengan melihat aspek dalil yang digunakan atau yang berkaitan,
4. Mempertimbangkan pandangan dari para pakar bidang masalah tersebut ketika akan diambil keputusan fatwa.

Terkait prosedur fatwa dari Pedoman penetapan fatwa tahun 1997, disebutkan bahwa:

1. Setiap permasalahan yang disampaikan seyogyanya untuk dipelajari terlebih dahulu oleh tim anggota komisi atau oleh tim khusus setidaknya satu minggu sebelum pelaksanaan sidang
2. Permasalahan yang sudah *Qat'iy* (jelas) seyogyanya sebagaimana apa adanya oleh komisi, dari ditemukannya hal ini setelah diketahui ada *nashsh* dari Al-Qur'an dan Hadits, tidak perlu ada fatwa atau menjadi gugur,
3. Permasalahan yang *khilaffiyah* (perbedaan pendapat) di kalangan

32 Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: U-596/MUI/X/1997, ditetapkan di Jakarta, 2 Oktober 1997

mazhab, maka putusan fatwa yang diambil adalah dari hasil setalah dilakukan *tarjih*, dimana dengan memperhatikan fikih pebandingan (*muqaran*) serta dengan menggunakan kaidah yang terdapat dalam ushul fikih *muqaran* terkait konsep *tarjih*.

Majelis Ulama Indonesia Melakukan Penyempurnaan Terkait Prosedur dan Sistem Pedoman Penetapan fatwa

Pada tahap berikutnya, pedoman penetapan fatwa tahun 1997 diganti (disempurnakan) dengan pedoman baru yang ditetapkan dari hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2003. Adanya pedoman baru ini didasarkan bawah pedoman tahun 1997 dianggap tidak memadai dengan kondisi saat ini sehingga perlu membuat pedoman baru yang dianggap memadai, cukup sempurna, dan transparan terkait dalam prosedur, mekanisme pelaksanaan, dan sistem dalam pemberian jawaban suatu masalah keagamaan.[33]

Pedoman tahun 2003, dijelaskan dalam bab II bahwa dasar umum dan sifat fatwa: penetapan fatwa didasarkan pada al-Qur'an, Hadits, ijma', dan qiyas serta dalil lain yang *mu'tabarah.* Dalam hal metode penetapan fatwa:

1. Sebelum penetapan fatwa seyogyanya lebih dahulu meninjau secara seksama berikut dalil-dalilnya dari pendapat dari imam-imam mazhab dan ulama yang sudah *mu'tabar* terkait permasalahan yang akan bahas
2. permasalahan yang sudah jelas seyogyanya disampaikan sebagaimana adanya,
3. Permasalahan yang terjadi perbedaan pendapat (*khilafiyah*) di kalangan para ulama mazhab maka dilakukan beberapa langkah, langkah pertama penetapan fatwa seyogyanya didasarkan pada hasil usaha untuk melakukan titik temu dari pendapat-pendapat ulama mazhab dengan menggunakan metode *al-jam'u wa at-taufiq*, jika usaha titik temu tidak dapat dilakukan maka langkah kedua dalam penetapan fatwa seyogyanya didasarkan terhadap *tarjih* dengan metode *muqaranah* melalui kaidah-kaidah ushul fikih *muqaran*,
4. Permasalahan yang tidak ditemukan jawaban hukum dari pendapat para ulama mazhab, maka penetapan fatwa seyogyanya didasarkan dari hasil ijtihad koletif (*jama'iy*) dengan menggunakan metode *bayani, ta'lili* (*qiyasi, istihsani, ilhaqi*), *istishlahi*, dan *sadd az-zari'ah*,

33 Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta, 16 Desember 2003

5. Penetapan fatwa harus dengan memperhatikan dan menjaga terealisasinya kemaslahatan umum (*al-mashlahah*) dan *maqhasid asy-syari'ah*[34].

Dari pedoman penetapan fatwa yang dtetapkan tahun 2003 ini MUI telah melakukan pengembangan dan menyempurnaan dalam metodologi fatwa dari sebelumnya. Dimana MUI lebih rinci dan detail terkait mekanismenya dan menyempurnakannya.

Pada perkembangan berikutnya dilakukan penyempurnaan dalam Rapat Kerja Nasional MUI tahun 2015, dimana ditetapkan dan disahkan Pedoman Penetapan Fatwa MUI sebagai Peraturan Organisasi Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia yang dikeluarkan tahun 2003. Dari hal ini, MUI melakukan penegasan dan penguatan dari metode fatwa yang ditetapkan tahun 2003 untuk dijadikan sebagai Peraturan Organisasi yang mengikat MUI di semua tingkatan. Selain itu dilakukan penyempurnaan sehingga memadai, cukup sempurna dan transparan terkait pedoman dan prosedur pemberian jawaban masalah keagamaan, dengan prinsip sistematis (*tafshiliy*), argumentatif (*berpijak* pada dalil *syar'i*), kontekstual (*waqi'iy*), dan aplikatif (*tathbiqy*).[35]

Dari pedoman tahun 2105, dijelaskan dalam bab III pasal 5 terkait penetapan fatwa;

1. Sebelum suatu fatwa dilakukan penetapan, agar melakukan kajian secara komprehensif sehingga memahami deskripsi dengan utuh utuh terkait obyek permasalahan, rumusan masalah, dan juga dampak sosial keagamaan yang lahirkan dan juga titik kritis dari berbagai aspek hukum (norma syari'ah) yang berkaitan dengan permasalahan,
2. Kajian komprehensif dengan melakukan analisa terhadap pendapat para ulama' (*mujtahid*) terdahulu, pendapat para imam mazhab dan ulama yang *mu'tabar*, analisa terhadap fatwa yang terkait, serta pandangan ahli fikih terkait masalah yang akan difatwakan,
3. Kajian komprehensif juga dapat dilakukan antara lain dengan memberikan penugasan kepada anggota komisi atau pakar yang kompeten untuk membuat makalah terkait permasalahan yang akan diputuskan fatwanya.

34 Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta, 16 Desember 2003

35 Peraturan Organisasi Nomor: Kep-705/MUI/XII/ 2015 Tentang: Pedoman Penetapan Fatwa Maa jelis Ulama Indonesia, yang disahkan dalam Rapat Kerja Nasional MUI tahun 2015.

Dalam pasal 6 juga dijelaskan:

1. Permasalahan yang sudah jelas hukum dan dalil-dalilnya (*ma'lum min ad-din bi adl-dlarurah*) maka penetapan fatwa disampaikan hukum sesuai apa adanya,
2. permasalahan yang *khilafiyah* terdapat perbedaan pendapat), maka penetapan fatwa harus didasarkan dengan menemukan titik temu di antara beberapa yang dikemukakan dengan metode *al-jam'u wa al-taufiq*, dan jika tidak dapat dilakukan mengkompromikan perbedaan tersebut maka penetapan fatwa didasarkan melakukan *tarjih* dengan metode *muqaranah* dengan menggunakan kaidah-kaidah ushul fikih
3. Permasalahan yang tidak terdapat hukumnya dari para ulama mazhab atau ulama yang *mu'tabar*, maka penetapan fatwa didasarkan dengan ijtihad kolektif melalui metode *bayani* dan *ta'lili* (*qiyasi, istihsaniy, ilhaqiy, istihsaniy* dan *sad adz-dzara'i*) dan juga melalui *manhaj* (metode penetapan hokum) yang dijadikan dasar oleh para ulama mazhab,
4. Dalam masalah yang sedang dibahas dalam rapat dan terdapat perbedaan di kalangan Anggota Komisi, dan tidak tercapai titik temu, maka penetapan fatwa disampaikan tentang adanya perbedaan pendapat tersebut disertai dengan penjelasan argumen masing-masing, disertai penjelasan dalam hal pengamalannya, sebaiknya mengambil yang paling hati-hati (*ihtiyath*) serta sedapat mungkin keluar dari perbedaan pendapat (*al-khuruj min al-khilaf*).

Dan terakhir pedoman tahun 2015 ditegaskan lagi pada tahun 2018 melalui Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia Nomor: 12/PO-MUI/II/2018 Tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia.[36]

PENUTUP

Musyawarah Nasional di Bandar Lampung tahun 1992 merupakan pondasi dasar sistem pengambilan hukum bagi NU, dijelaskan bahwa prosedur pengambilan hukum dalam kerangka bermazhab kepada salah satu mazhab empat yang disepakati dan mengutamakan bermazhab *qauli*. Jika tidak ditemukan baik secara *qauliy* maupun *ilhaq* maka dilakukan bermazhab *manhajiy*. Dalam mensosialisakan dan menggalakkan penerapannya, Ulama generasi berikutnya membuat penjelasan (*syarah*) secara bertahap, diantaranya Muktamar ke-31 tahun 2004, keputasan Munas Alim Ulama dan

36 Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia Edisi Revisi 2018*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2018), 264

Konbes NU di Surabaya pada tahun 2006, muktamar ke-32 tahun 2010 di Makasar. *Syarah* berikutnya, pada Muktamar tahun 2015 memutuskan tentang mekanisme *istinbath Jama'iy*, Musyawarah Nasional tahun 2017 memutuskan tentang mekanisme *taqrir* dan *ilhaq jama'iy*, dan Musyawarah Nasional tahun 2021 memutuskan tentang mekanisme *istinbath maqashidiy* atau *istinbath istishlahiy*.

Sementara Majelis Ulama Indonesia dalam menetapkan fatwa melakukan pendekatan dengan tiga cara, yaitu: Pertama, pendekatan *nashsh qat'iy*, yaitu berpegang pada *nashsh* al-Qur'an dan Hadits, sehingga fatwa yang dilakukan apabila telah jelas hukumnya (*al-Ahkam al-Qat'iyah*) disampaikan sebagaimana adanya. Kedua, pendekatan *qauli*, yaitu jawabannya dicukupi oleh pendapat (*qaul*) dalam kitab-kitab karya para ulama yang *mu'tabarah*. Apabila terjadi perubahan sosial maka dilakukan telaah ulang terhadap *qaul* tersebut. Dan ketiga, pendekatan *manhajiy*, yaitu dilakukan degan *ijtihad jama'iy* (ijtihad kolektif) dengan metode *bayani* dan *ta'lili* (*qiyasiy, istihsaniy, ilhaqiy, istihsaniy* dan *sad adz-dzara'i*) serta metode penetapan hukum (*manhaj*) yang dipedomani oleh para ulama mazhab. Dalam perkembangan berikutnya pedoman tata cara penetapan fatwa tahun 1986, kemudian Mengingat bahwa pedoman tersebut telah dipandang tidak memadai untuk diaplikasikan, dilakukan penyempurnaan pada tahun 1997. Pada tahun 2003 melalui Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Majelils Ulama Indonesia yang diadakan di Jakarta, menghasilkan pedoman baru penetapan fatwa. Dari adanya pedoman penetapan fatwa yang ditetapkan tahun 2003 ini MUI telah melakukan pengembangan dan menyempurnaan dalam metodologi fatwa dari sebelumnya. Dimana MUI lebih rinci dan detail terkait mekanismenya dan menyempurnakannya. Selanjutnya dalam Rapat Kerja Nasional MUI tahun 2015, ditetapkan dan disahkan Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia sebagai penyempurnaan dari Peraturan Organisasi Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Hasil Sidang Pleno Ijtima Ulama Komisi Fatwa se Indonesia pada 22 Syawal 1424 H. /16 Desember 2003 M. terakhir pedoman tahun 2015 ditegaskan lagi pada tahun 2018 melalui Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia Nomor: 12/PO-MUI/II/2018 Tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia.

Dari dinamika tersebut menegaskan bahwa Nahdlatul Ulama dan Majelis Ulama Indonesia memiliki prinsip moderat dimana hukum terus berkembang dan memperkuat bahwa hukum Islam itu bersifat fleksibel, elastis dan dinamis sehingga adaptif dengan ruang dan waktu

Daftar Pustaka

Al-Baihaqi, Ahmad bin Husain bin 'Ali bin Musa Abu Bakr, *Sunan al-Baihaqiy al-Kubra*, Makkah al-Mukarromah: Maktabah Dar al-Baz, 1994

Al-Haitami, Ahmad bin Muhammad bin Muhammad bin Ali Ibnu Hajar, *Al-Fatawa al-Kubra al-Fiqhiyyah*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1997

Ali Jum'ah,`*Aliyah al-Ijtihad,* Kairo: Dar ar-Risalah, 2004

Al-Juwayni, *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Asar, t. th

Al-Muthi'i, Muhammad Bahit, *Sullam al-Wushul Syarah Nihayah as-Sul,* Mesir: Bahrul Ulum, t. th

Al-Qardhawi, Yusuf, *Syari'ah al-Islam Shalihah fi Kulli Zaman wa Makan,* Kairo: Dar al-Shahwah, 1993

Al-Qarafi, Aḥmad ibn Idris al-Maliki, *Al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkam wa Tasharrufat al-Qadli wa al-Imam*, Bairut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyah, 1995

Al-Qattan, Manna' Khalil, *Wujub Tahkim asy-Syari'ah al-IslAmiyah,* Arab Saudi: Idarah al-thaqafah wa an-Nashr al-Jami'ah, 1985

Al-Sam'ani, Abu al-Muzaffar, *Qawathi' al-Adillah fi al-`Ushul*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997

Aa-Zuhayli, Wahbah, *Mawsu'ah al-Fiqh al-Islami wa al-Qadlaya al-Mu'ashirah*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2012

An-Nadawiy, 'Atha' ar-Rahman, "al-Ijtihad wa Dauruhu fi Tajdid al-Fiqh al-Islami", dalam *Dirasat al-Jami'ah al-Islamiyyah al-'Alamiyyah,,* Desember 2006

Amin dkk, Ma'ruf, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975,* Jakarta: Erlangga, 2011

Aminuddin, Luthfi Hadi, "Istinbat Jama'i dan Penerapannya dalam Bahsul Masail", *Al-Manahij IX* (2), (Desember 2015), 240

Asrori, A. Ma'ruf, (ed), *Ahkamul Fuqaha; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama* (*1926-2010 M*), Surabaya: Khalista & LTN BPNU, 2011

Asy-Sya'raniy, Abdul Wahhab, *al-Mizan al-Kubra*, Mesir: Maktabah Mustafa al-Halabiy, t. th

Aziz, Akhmad Sahal dan Munawir, *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015

Damayanti, Sari, "Tinjauan Fatwa MUI Tentang Lembaga Dan Keuangan Syariah", *Waratsah: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman dan Sosiolinguistik*, 7 (2), 2021

Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi*

Majelis Ulama Indonesia Edisi Revisi 2018, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2018

DZ, Abdul Mun'im, (ad), *Hasil-Hasil Muktamar 32 Nahdlatul Ulama*, Cet. Ke-2, Jakarta: Sekretariat Jendral PBNU, 2011

Farida, Umma, "Peran Fatwa MUI Dalam Menyelesaikan Problem Keperempuanan di Era Global" dalam *Eksistensi Fatwa MUI: Peran dan Tantangan Dalam Kancah Internasional,* Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2019

Hamzah dkk, Muchotob, *Pengantar Studi Aswaja An-Nahdliyah,* cet. III, Wonosobo: UNSIQ Press, 2018

https://www. nu. or. id/internasional/rekomendasi-muktamar-internasional-fiqih-peradaban-i-menolak-khilafah-mendukung-pbb-BXgyN

Ka'bah, Rifyal, *Hukum Islam di Indonesia, Perspektif Muhammadiyah dan NU*, Jakarta: Universitas Yarsi, 1998

Khallaf, Abdul Wahhab, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fima La nashsha fih,* Kuwait: Dar al-Qalam, 1993

Kharismatunisa', I., & Darwis, M. "Nahdlatul Ulama dan Perannya dalam Menyebarkan Nilai-Nilai Pendidikan Aswaja An-Nahdliyah pada Masyarakat Plural". *Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Islam,* 14(2), 2021, https://doi. org/10. 36835/tarbiyatuna. v14i2. 1094

Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta, 16 Desember 2003

Maarif, Ahmad Syafii, *Fikih Kebinekaan,* Bandung: Mizan Pustaka, 2015

Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis*, Depok: Nadi Pustaka, 2015

Mudzhar dkk, M. Atho, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan,* Jakarta: Puslitbang RI, 2012

Muhajir, Afifuddin, *Metodologi Kajian Fiqh: Pendekatan Bermadzhab Qauli dan Manhaji*, Situbondo: Ibrahimy Press, 2009

Muzadi, Abdul Muchit, *Nahdlatul Ulama Dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran* (*Refleksi 60 Tahun Ikut NU*), Surabaya: Khalista, 2006

Nasruddin, Muhammad, "Halaqah Fikih Peradaban Dan Relevansinya Terhadap Penguatan Nilai Moderasi Beragama Di Pesantren", *Prosiding AnSoPS* (*Annual Symposium on Pesantren Studies*), 1 (1), 2022

PBNU, Tim LTN, *Ahkamul Fuqaha fi Muqarrarat Mu'tamarat Nahdlatil Ulama; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama*, cet. Ke-II, Surabaya: Khalista, 2019

Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: U-596/MUI/X/1997, ditetapkan di Jakarta, 2 Oktober 1997

Peraturan Organisasi Nomor: Kep-705/MUI/XII/ 2015 Tentang: Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, yang disahkan dalam Rapat Kerja Nasional MUI tahun 2015.

PWNU Jawa Timur, Tim, *Aswaja An-Nahdliyah*, Surabaya: khalista, 2007

Rumadi *dkk* (Ed), *Hasil-Hasil Muktamar NU ke-33*, Cet. II, Jakarta: Lembaga Ta'lif wan Nasyr PBNU, 2016

Sholeh dkk, HM. Asrorun Niam, *Peran Fatwa MUI Dalam Perubahan Sosial*, Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2021

Syafi'i, Imam 'Transformasi Madzhab Qouli Menuju Madzhab Manhaji Jama`iy Dalam Bahtsul Masa ` il', *Asy-Syari`ah: Jurnal Hukum Islam*, 4 (1), 2018

Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU*, Yogyakarta: LKiS, 2004

33

URGENSI LITERASI PRODUK HALAL DAN TAYYIB PADA MASYARAKAT PERBATASAN (UPAYA NEGARA MENJAGA RAKYATNYA DENGAN UNDANG-UNDANG DAN PERATURAN)

Oleh: Miskari
Email: mahatthoh@gmail. com
Anggota Komisi Fatwa MUI Kalimantan Barat

A. Pendahuluan

Kalimantan Barat merupakan salah satu provinsi yang ada di pulau Kalimantan, letak provinsi ini berada di antara garis 2008' LU dan 3002' LS pada peta bumi dan 108030' BT dan 114010' BT. Hal tersebut didasar pada posisi geografis yang tepat ini, Garis Khatulistiwa (garis lintang 00) dengan sempurna melintasi wilayah Kalimantan Barat di atas Kota Pontianak. Provinsi Kalimantan Barat adalah merupakan salah satu daerah yang memiliki iklim tropis dengan suhu udara tinggi dan kelembaban tinggi karena lokasinya. Ciri pembeda lainnya adalah wilayah Kalimantan Barat merupakan salah satu provinsi di Indonesia yang berada tepat di sebelah negara asing, yaitu Negara Bagian Sarawak Malaysia Timur. Meskipun demikian, wilayah Kalimantan Barat saat ini merupakan satu-satunya provinsi di Indonesia dengan konektivitas jalan formal ke dan dari negara luar. [1]

Setidaknya ada empat kabupaten di kalimantan Barat yang langsung berhubungan dengan negara tetangga Malaysia seperti kabupaten Sambas, Bengkayang, Sanggau, dan Kapuas Hulu. Ada dua jalur resmi lintas batas darat Indonesia dan Malaysia, Entikong Indonesia dan Tebedu (Serawak Malaysia), dan Aruk-Sambas (Indonesia) Lundu-Bi-

1 https://bappeda. kalbarprov. go. id/gambaran-umum-kalbar/ diunduh pada tanggal 10/07/2023

awak (Malaysia). Ada juga jalur tidak resmi yang biasa digunakan untuk menyelundupkan barang-barang atau TKI ilegal, misalnya dari jalur Serikin, dekat Kuching, Bario di Kalibit,, dan Sapulut di pedalaman Sabah. [2]

Kemudahan transfortasi antara kedua negara tidak hanya berdampak positif saja melainkan juga banyak berdampat negatif, baik untuk negara dan utamanya bagi masyarakat perbatasan. Misalnya, mudahnya barang-barang dari luar negeri masuk ke indonesia, baik dari jalur resmi maupun dari jalur tidak resmi secara ilegal. Penyelundupan dari jalur resmi biasanya menggunakan bus-bus yang keluar masuk antar dua negara, sedangkan yang melalui jaur tidak resmi menggunakan jalur-jalur 'jalan tikus'.

Padahal, jika dikaji dan diteliti secara mendalam banyak sekali barang-barang, baik dari makanan, minuman, dan kosmetik dari negara tetangga yang tidak memiliki lebel halal dari Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) ataupun dari Halal Indonesia. Bahkan ditemukan di beberapa tempat justeru tidak memiliki izin dari negeri Malaysia dan Indonesia baik dari Disperindag (Dinas Perindustrian dan Perdagangan) dan Dinas Kesehatan. Bahkan ditemukan beberapa makanan dan minuman serta gula yang kadar manisnya sangat berlebihan. Bagi konsumen akan semakin mudah terkena penyakit Diabetes Meletus.

Padahal, negara sudah hadir agar rakyatnya hidup sehat dan makan dan minum yang baik dan sehat. Dimana negara Secara hukum, negara telah mengelola masalah pelabelan Halal melalui undang-undang dan peraturan. Undang-Undang Nomor 23 Tahun 1992 tentang Kesehatan, Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1996 tentang Pangan, dan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen memberikan ketentuan khusus mengenai masalah kehalalan produk pangan kemasan. Peraturan yang mengikuti adalah Peraturan Pemerintah Nomor 69 Tahun 1999 tentang Label dan Iklan Pangan, Keputusan Menteri Agama Nomor 518 Tahun 2001 tentang Pedoman dan Tata Cara Pemeriksaan dan Penetapan Pangan Halal, dan Keputusan Menteri Agama Nomor 518 Tahun 2001 tentang Pedoman dan Tata Cara Pangan Halal. Begitu juga dengan Keputusan Menteri Agama (KMA) No. 982 tahun 2019 tentang layanan Sertifikasi Halal. Dan, Peraturan Pemerintah (PP) No. 39 tahun 2021 tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan

2 https://www. popmama. com/big-kid/10-12-years-old/vidya-diassuryaningrum/batas-wilayah-indonesia-dengan-negara-lain diunduh pada tanggal 10/07/2023

Produk Halal.

Akan tetapi, banyak rakyat Indonesia yang tidak faham dan kurang mengerti tentang makanan, minuman, dan lainnya, seharus harus berlebel halal juga harus baik (tayyib) untuk kesehatan jasmani dan rohani. Hal tersebut disebakan minimnya literasi Produk halal yang mereka ketahui, terutama bagi mereka yang hdiup di perbatasan antar negara.

Oleh sebab itu, penelitian ini akan mencoba menjelaskan tentang "**Urgensi Literasi Produk Halal dan Tayyib pada Masyarakat Perbatasan (Upaya Negara Menjaga Rakyatnya dengan Undang-undang Peraturan)**"

B. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan jenis kualitatif, yaitu untuk mengurai dan menganalisis hasil literatur dari berbagai sumber penelitian sebelumnya. Pengumpulan data melalui data sekunder yang diperoleh dari makalah jurnal, artikel prosiding, buku, dan internet. Pendekatan analisis isi harus digunakan untuk mengkaji fenomena komunikasi, dengan mengartikulasikan secara tepat apa yang diselidiki, dan semua upaya harus berorientasi pada tujuan. Selanjutnya, memilih unit analisis yang akan diteliti, serta topik kajian yang akan menjadi fokus analisis.

Tujuan penelitian ini adalah untuk menjaga pola hidup sehat dan selamat dari segala penyakit. Kebijakan pemerintah melalui undang-undang, peraturan, dan fatwa MUI no UU no. 33 tahun 2014. Peraturan Menteri Agama No. 26 Tahun 2019 tentang Penyelenggaraan Jaminan Produk Halal. Keputusan Menteri Agama (KMA) No. 982 tahun 2019 tentang layanan Sertifikasi Halal. Dan, Peraturan Pemerintah (PP) No. 39 tahun 2021 tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal. Semua aturan dan peraturan di atas adalah bentuk kepedulian negara untuk menjaga warganya dari segala marabahaya utamanya yang disebabkan oleh makanan, minuman, dan kosmetik.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan literasi tentang urgensi produk halal untuk dikonsumsi dalam kesehariannya.

C. Pembahasan

1. Literasi Halal

Kata literasi berasal dari bahasa Inggris literacy. Secara etimologi memiliki arti kemampuan menulis dan membaca. Defini lainnya menjelaskan bahwa literasi adalah kemampuan menulis dan membaca pengetahuan atau keterampilan dalam bidang aktivitas tertentu. Juga bisa dikatakan, literasi adalah kemampuan individu dalam mengolah informasi dan pengetahuan untuk kecakapan hidup. Menurut Alberta literasi bukan hanya sekedar kemampuan untuk membaca dan menulis namun menambah pengetahuan, menambah keterampilan, dan menambah kemampuan yang dapat membuat seseorang mampu berpikir kritis, mampu memecahkan masalah dalam berbagai situasi, mampu berkomunikasi secara baik, mampu mengembangkan potensi dan berpartisipasi aktif dalam kehidupan masyarakat.

Maksud dari literasi halal adalah kemampuan dan kecakapan seseorang untuk mengetahui dan memiliki kesadaran dan keterampilan sebagai konsumen (masyarakat) mengenai kehalalan suatu produk yang di dalamnya terdapat indikator-indikator halal, bahan-bahan yang halal, dan memiliki lebel sertifikasi halal. Berdasarkan pengertian tersebut konsumen (masyarakat) perlu memahami bahwasannya kehalalan suatu produk bukan hanya terletak pada label halalnya saja melainkan juga terhadap pemahaman akan proses produksi (pembuatan) dan bahan-bahan yang digunakan, apakah sudah sesuai dengan syariat Islam, apakah sudah halal, apakah sudah tidak tercampur dengan barang-barang atau benda-benda najis yang akan nantinya akan mempengaruhi pada kehalalannya.[3]

Masyarakat perbatasan masih sangat lemah sekali dalam hal memahami literasi halal, di mana mereka hanya memahami tentang kahalalan suatu produk atau bahkan produknya itu digemari karena harganya lebih murah lebih ekonomis, sehingga mereka tidak begitu mementingkan label halal atau sertifikasi halal. Padahal apa yang mereka konsumsi adalah bom waktu bagi kesehatan mereka.

Literasi halal sangat penting dalam keputusan pembelian sebuah produk. karena sebelum konsumen menggunakan produk

3 Mulyati, "Pengaruh Literasi Halal Dan Tingkat Harga Terhadap Keputusan Pembelian Produk Makanan Impor" (UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2019), http://repository. uinbanten. ac. id/id/eprint/4639. Diunduh pada tanggal 14-07-2023

atau jasa akan melalui proses pemahaman yang mendalam dan pengambilan keputusan serta konfirmasi label halal. Lebel halal dipengaruhi beberapa hal diantaranya adalah penetapan harga, waktu, kadaluarsa, dan pencantuman komposisi. Sertifikasi label halal menjadi pertimbangan utama dalam mempengaruhi minat pembeli konsumen muslim. Oleh sebab itu faktor yang mempengaruhi konsumen dalam minat pembelian yaitu informasi mengenai produk tersebut, informasi tersebut berupa merek, kemasan, dan label halal. Kesejahteraan konsumen akan meningkat jika konsumen mengkonsumsi lebih banyak barang yang halal dan tayyib serta mengurangi mengkonsumsi barang yang buruk atau non halal.

Disinilah pentingnya memahami literasi halal adalah bagian hal sangat penting dalam perkembangan pasar halal dunia saat ini. Oleh sebab itu, pemerintah pada bulan September tahun 2021 melalui kementerian agama merilis buku saku halal yang dilaksanakan oleh badan penyelenggara jaminan produk halal secara virtual yang diharapkan dapat mendorong kesadaran masyarakat mengenai pentingnya memahami dan menggunakan produk-produk yang sudah memiliki sertifikasi halal. Akan tetapi buku saku halal yang sudah dicetak kemungkinan belum sampai ke masyarakat perbatasan sehingga hingga saat ini mereka sangat minim tentang literasi produk halal.

2. Halal

Kata halal berasal dari bahasa arab. Asal kalimat dari *halla-yahillu-halalan* yang memiliki makna dibenarkan atau dibolehkan dalam hukum syariat Islam. Dalam kamus Al-Munjid, kata halal bermakna sesuatu yang dibolehkan oleh Allah SWT. Halal juga berarti kebolehan sesuatu yang dibenarkan oleh syariat Islam. Sedang halal secara istilah adalah segala sesuatu yang harus dibolehkan oleh syara'. Menurut Yusuf Qardhawi, halal adalah sesuatu yang diharuskan dan dibolehkan oleh syara', yang tidak bertentangan perintah dan larangan Allah SWT.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa halal merujuk pada sesuatu yang diperintahkan Allah SWT untuk kemaslahatan manusia, dari makan, minum, muamalah, dan sebagainya. Sesuatu perkara dianggap halal dalam Islam selama tidak ada nash atau dalil

yang menunjukkan bahwa hal tersebut haram (tidak dibolehkan secara syara'). Dari sini, Islam tidak hanya berbicara tentang ibadah dan muamalah saja, melainkan meliputi segala aspek kehidupan umat manusia di masa sekarang dan masa yang akan datang.

Halal adalah antonim dari kata haram. Mayoritas orang ketika mendengar kata halal maka mereka akan berpikir tentang sebuah makanan dan minuman saja baik itu yang alkohol ataupun non alkohol sejarah khusus hal tersebut telah banyak diulas oleh para ulama sebagaimana tertulis di dalam Alquran surat al-baqarah ayat 168 dan surat al-maidah ayat 3 begitu juga apabila istilah halal itu dikaitkan dengan selain makanan dan minuman maka bahasa lain yang sering digunakan adalah sesuai dengan syariat atau tidak sesuai dengan syariah oleh sebab itu maka kata halal secara agregat mencakup segala hal yang berhubungan dengan kehidupan dan gaya hidup umat Islam.

Pada dasarnya halal mengacu pada perkara-perkara atau perilaku yang sesuai dengan syariah sedangkan sebaliknya perilaku-perilaku yang tidak sesuai dengan syariah atau haram maka itu menggunakan istilah tidak sesuai dengan syariah atau haram, tidak boleh dilakukan dengan kata lain konsep halal dapat memberi bimbingan kepada umat Islam dalam menentukan produk atau layanan yang sesuai dengan hukum Islam atau norma Islam atau Syariah Islam oleh sebab itu konsep halal pada makanan dan minuman dijelaskan secara komprehensif.

Allah SWT telah Berfirman di dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ

"Dan makanlah makanan yang halal lagi baik (*tayyib*) *dari apa yang telah Allah rizkikan kepada kalian, dan bertakwalah kalian kepada Allah yang kalian telah beriman kepada-Nya"*

Pada surat Al-Maidah ayat 88 di atas jelas dan tegas dari Allah SWT yang telah memerintahkan kepada hamba-Nya agar para hamba mengkonsumsi dari rizki yang halal dan baik, di mana rizki yang halal dan baik itu dikaruniakannya oleh Allah kepada mereka. Kata halal di sini mengandung pengertian halal bendanya dan halal cara memperolehnya. Sedangkan *tayyib* (baik) adalah dari

segi kemanfaatannya, maksudnya adalah mengandung manfaat dan kemaslahatan bagi seluruh anggota tubuh juga mengandung gizi, vitamin, protein, dan sebagainya sehingga makanan yang dimakan itu memberi dampak positif kepada seluruh anggota tubuh. Sebaliknya, tidak tayyib (tidak baik), maksudnya adalah jika dikonsumsi akan menyebabkan kepada kerusakan badan tidak sehat badan lemas bahkan menimbulkan penyakit.

Sehingga prinsip halal dan baik (tayyib) ini hendaknya senantiasa menjadi perhatian dalam menentukan makanan dan minuman yang akan dikonsumsi untuk diri orang lain dan keluarga. Oleh karenanya makanan dan minuman itu tidak hanya berpengaruh terhadap jasmani tetapi juga mempengaruhi terhadap kesehatan rohani oleh sebab itu profesor menegaskan bahwa makanan halal dan baik (tayyib) adalah makanan yang lezat bergizi dan memiliki dampak positif bagi kesehatan tubuh. [4]

Masyarakat muslim sudah membentuk pola khusus dalam mengkonsumsi suatu produk makanan, minuman, kosmetik dan lain-lainnya, yaitu mengharuskan bahkan mewajibkan seluruh umat Islam untuk mengkonsumsi makanan yang halal dan Tayyib serta meninggalkan atau menjauhi makanan yang haram yang tidak baik (non halal dan non tayyib). [5] Para produsen harus memperhatikan aspek kehalalan dari produk yang dipasarkan agar orang-orang Islam dapat memiliki kepercayaan terhadap produk yang mereka pasarkan tersebut. Para produsen bisa memanfaatkan kesempatan ini untuk memberi label halal pada produk yang sesuai dengan syariat Islam bahkan membuat produk yang terbuat dari bahan alami yang tidak menimbulkan bahaya dan penyakit saat dikonsumsi.

3. *Tayyib* (baik)

Makanan Tayyib didefinisikan sebagai makanan enak, sehat, bergizi yang tidak membahayakan anggota tubuh, yang merupakan gambaran yang sangat tepat. Menurut Buya Hamka, ia menjelaskan bahwa makanan Tayyib diartikan sebagai makanan yang kaya akan gizi dan

4 Prof. Quraisy Shihab, Tafsir Al-Misbah (Jakarta, Lentera Hati: 2002) hlm 188

5 Anjang Sudrajat, Analisis Pencantuman Merek kemasan, Label Halal, terhadap keputusan pembelian pada produk makanan cepat saji, Waralaba internasional dengan Minat Beli sebagai Variabel Mediasi Skripsi Universitas Muhammadiyah Surakarta diunduh pada tanggal 10-08-2023

higenis sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 172. Sebagaimana Friman-Nya berikut ini:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman, makanlah di antara rizki-rizki yang baik-baik, dimana Kami telah memberikan kepada kalian dan bersyukurlah kepada Allah, jika kalian benar-benar kepada-Nya menyembah"

Belum tentu makanan yang halal itu sehat karena makanan halal bisa jadi tidak cocok (tidak tayyib) bagi orang lain, misalnya, daging kambing yang disembelih dengan cara islami adalah halal, akan tetapi daging kambing tersebut tidak tayyib (tidak baik) bagi orang yang memiliki riwayat darah tinggi. Begitu juga, makanan Tayyib juga harus didapatkan dengan cara yang baik.

Dalam konteks yang lebih luas cakupannya konsep makanan Tayyib dalam kurung baik adalah makanan yang menasehatkan kepada umat Islam agar jangan makan di sembarang tempat atau tidak boleh makan makanan yang belum ada sertifikasi halalnya oleh sebab itu maka sebaiknya menghindari makan di suasana lokasi tempat makan yang jorok dan kotor meskipun makanannya halal yang memiliki rumah makanan adalah orang muslim akan tetapi potensi paparan penyakit juga tentunya sangat rentan.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa perintah Allah untuk makan makanan yang halal maksudnya adalah makan makanan yang tidak menimbulkan murka dan siksa dari Allah serta makanan yang berakibat baik bagi kesehatan jasmani dan rohani. Itulah makanan yang halal dan hal ini berdasarkan kepada penjelasan ayat Alquran di surat al-baqarah ayat 168 yang beriman saja melainkan kepada seluruh umat manusia oleh sebab itu semua manusia diajak untuk makan yang halal yang ada di bumi.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

"Wahai manusia sekalian, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di muka bumi ini, dan janganlah kalian mengkuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan adalah musuh

yang nyata bagi kalian"

Akan tetapi tidak semua makanan yang halal terdiri dari empat macam yaitu wajib, sunnah, makruh, dan mubah. Tidak semua makanan halal sesuai dengan kondisi tubuh masing-masing orang. Ada makanan halal yang baik buat si A yang memiliki kesehatan tertentu, akan tetapi ada juga makanan yang kurang baik untuknya walaupun bisa jadi makanan tersebut baik buat orang lain. Ada makanan yang halal tetapi tidak bergizi bagi badannya, ketika itu makanan tadi menjadi kurang baik karena yang diperintahkan oleh ayat Alquran itu adalah makan makanan yang halal dan baik (tayyib) yang memiliki banyak protein dan gizi.

4. **Agama dan Negara Upaya Menjaga Warganya**

Agama dan negara Indonesia memiliki kesamaan tujuan, yakni menjadikan umat manusia menjadi ummat yang kuat, sehat jasmani dan rohaninya. Karena Allah pun sangat suka kepada hambanya yang mukmin yang kuat dibandingkan hambanya yang lebih. Oleh sebab itu, Allah SWT dalam memerintahkan hambanya untuk mengkonsumsi makanan yang halal dan baaik (baik). Begitu juga dengan nagara, untuk mencerdaskan dan menyehatkan rakyatnya, maka pemerintah melalui regulasinya membuat aturan-aturan tentang makanan, minuman, dan obat-obatan agar halal dan thayyib (baik).

Akan tetapi, literasi halal umat Islam dan Bangsa Indonesia, terutama masyarakat muslim yang hidup di perbatasan kalimantan Barat (Indonesia) dan Serawak (Malaysia), banyak dari mereka yang minim literasi produk halal. Sehingga banyak dari mereka yang membeli barang-barang, dari makanan, minuman, dan obat-obatan dari negara tetangga akan tetapi tidak meiliki lebel halal dan sehat dari MUI dan Pemerintah.

Masyarakat perbatasan lebih memilih barang murah dibanding barang mahal atau sama harganya, akan tetapi pdoduk luar walau tidak ada lebel halalnya. Juga tidak terdaftar di kementerian perdagangan dan dinas kesehatan.

Padahal seharusnya, pengetahuan (literasi halal) dan keyakinan (religiusitas) mempengaruhi asupan aktivitas masyarakat mus-

lim dimanapun mereka berada, akan tetapi minimnya penguatan pada pengetahuan pentingnya hidup sehat tidak begitu diperhatikan dan nyaris tidak dijaga terutama bagi masyarakat perbatasan[6].

Literasi halal diartikan sebagai kapasitas untuk pengetahuan, kesadaran, dan tindakan. Masih kurangnya pengetahuan masyarakat tentang kehalalan suatu produk. Kesadaran halal, bahan makanan, dan sertifikasi halal adalah tiga penanda. [7] Berdasarkan uraian tersebut, konsumen harus menyadari bahwa status kehalalan suatu produk tidak hanya ditentukan oleh label halalnya, tetapi juga oleh pemahaman tentang proses pembuatannya dan apakah bahan yang digunakan sesuai dengan syariat Islam atau tidak.

Maka disinilah peran negara yaitu *memback up* pembentukan kelembagaan agar terlaksananya sertifikasi halal suatu produk yang diproduksi dan/atau masuk ke dalam negeri sudah aman untuk dikonsumsi, sebagai perwujudan perlindungan terhadap penggunaan produk, agar terwujud peran negara, yaitu melindungi segenap warga negara untuk mencapai kenyamanan dan keselamatan.

Selanjutnya, dengan dikeluarkannya Undang-undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal (JPH) menggeser pengertian sertifikasi halal dari opsional menjadi wajib. Pasal 4 UU JPH memiliki aturan sertifikasi halal wajib, yang mengatakan bahwa "produk yang masuk, beredar, dan diperdagangkan di wilayah Indonesia harus bersertifikat halal." Sebaliknya, pelaku usaha non-Muslim tidak perlu khawatir karena Pasal 26 UU JPH memberikan pengecualian:

> "Pelaku usaha yang memproduksi produk dari bahan yang berasal dari bahan diharamkan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 18 dan Pasal 20 dikecualikan dari mengajukan sertifikat halal".

Karena halal mencakup karakteristik keberlanjutan seperti kesehatan, kebersihan, sanitasi, dan keamanan dan membuat barang halal dapat diterima oleh pelanggan yang peduli dengan keselamatan, pengertian manfaat halal bersifat universal baik untuk Muslim maupun non-Muslim. Makanan halal dan gaya hidup sehat.

6 Dinar Bagja Pratama and Neneng Hartati, "Pengaruh Literasi Halal Dan Religiositas Terhadap," Journal of Sharia Financial Management 1, no. 2 (2020) diunduh pada tanggal 14-07-2023

7 Mulyati, "Pengaruh Literasi Halal Dan Tingkat Harga Terhadap Keputusan Pembelian Produk Makanan Impor" (UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2019) diunduh pada tanggal 14-07-2023

Hal ini menunjukkan bahwa gagasan halal telah mendapat dukungan baik dari Muslim maupun non-Muslim, dan secara bertahap menjadi gaya hidup.

D. Kesimpulan

1. Berdasarkan pada penjelasan analisis di atas bahwa Allah SWT telah memerintahakan hamba-Nya untuk mengkonsumsi makanan, minuman, dan lainnya yang halal dan baik. Sehingga penting kiranya untuk menguatkan literasi pemahaman terhadap produk-produk yang halal yang sudah disertifikasi dan berlebel halal, terutama bagi masyarakat perbatasan, dimana mereka hanya mementingkan harga murah dan ekonomis, akan tetapi dari segi kehalalan dan kebaikan produk-prouk tersebut tidak diperhatikan, hal tersebut disebabkan karena minimnya pemahaman literasi produk halal. Selain berlebel halal, makanan, minuman, dan lainnya juga harus baik, artinya ada daya guna bagi kesehatan jasmani dan rohani.
2. Pentingnya memberi pemahaman produk halal dan tayyib kepada masyarakat secara umum, khususnya masyarakat perbatasan, bahwa harga yang ekonomis tanpa memperhatikan makanan tersebut berginizi dan higenis akan menyebabkan seseorang terkena penyakit kronis.
3. Agama dan negara bahu membahu dalam memberikan pemahaman tentang literasi produk halal.

DAFTAR PUSTAKA

Dinar Bagja Pratama and Neneng Hartati, "Pengaruh Literasi Halal Dan Religiositas Terhadap," Journal of Sharia Financial Management 1, no. 2 (2020) diunduh pada tanggal 14-07-2023

https://bappeda. kalbarprov. go. id/gambaran-umum-kalbar/ diunduh pada tanggal 10/07/2023

https://www. popmama. com/big-kid/10-12-years-old/vidya-diassuryaningrum/batas-wilayah-indonesia-dengan-negara-lain diunduh pada tanggal 10/07/2023

Kasmarini Baharuddin, Norliya Ahmad Kassim, Siti Khairiyah Nordin, Siti Zahrah Buyong, "Understanding the Halal Concept and the Importance of Information on Halal Food Business Needed by Potential Malaysian Entrepreneurs", International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences, Vol. 5, No. 2, 2015, hlm. 170. Diunduh pada tanggal 14-07-2023

Mulyati, "Pengaruh Literasi Halal Dan Tingkat Harga Terhadap Keputusan Pembelian Produk Makanan Impor" (UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2019), http://repository. uinbanten. ac. id/id/eprint/4639. Diunduh pada tanggal 14-07-2023

Quraisy Shihab, Tafsir Al-Misbah (Jakarta, Lentera Hati: 2002)

Walgito, Bimo. Pengantar Psikologi Umum. Yogyakarta: Andi Offset, 2004.

Wulan sari, Asri, and Rachma Indrarini. "Analisis Perilaku Konsumsi Muslim Dalam Berbelanja Skin Care Pada Mahasiswi Di Pamekasan." Jurnal Ekonomika dan Bisnis Islam 4, no. 2 (2021): 50–63

Yuwana, Siti Indah Purwaning, and Hikmatul Hasanah. "Literasi Produk Bersertifikasi Halal Dalam Rangka Meningkatkan Penjualan Pada UMKM." Jurnal Pengabdian Masyarakat Madani (JPMM) 1, no. 2 (2021): 104–112.

Anjang Sudrajat, Analisis Pencantuman Merek kemasan, Label Halal, terhadap keputusan pembelian pada produk makanan cepat saji, Waralaba internasional dengan Minat Beli sebagai Variabel Mediasi Skripsi Universitas Muhammadiyah Surakarta diunduh pada tanggal 10-08-2023

34

LIVING FATWA FILANTROPI ISLAM DAN KEBIJAKAN PUBLIK: STUDI FATWA MUI TENTANG ZAKAT DARI ERA ORDE BARU HINGGA PASCA REFORMASI (1975-2022)

Moh. Mufid
Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
moh. mufid@uin-suka. ac. id

Abstrak

Arikel ini bertujuan untuk membahas transformasi fatwa-fatwa filantropi Islam di Indonesia dalam regulasi pengelolaan zakat yang dihubungkan dengan kebijakan publik. Problem daya paksa dan daya ikat yang tidak dimiliki fatwa keagamaan seringkali menjadikan fatwa diabaikan dalam kepentingan publik. Akan tetapi, fatwa-fatwa MUI tentang zakat dari era Orde Baru hingga Pasca Reformasi menunjukkan kontribusi signifikan dalam menginspirasi norma-norma di dalam peraturan perundang-undangan yang mengatur pengelolaan zakat di Indonesia. Oleh karena itu, artikel ini fokus pada studi tentang fatwa-fatwa zakat sebagai representasi norma-norma etik-religius dalam filantropi Islam yang dihubungkan dengan kebijakan publik. Bagaimana fatwa filantropi Islam bertransformasi sebagai norma peraturan yang hidup (*living*) di Indonesia dan diterjemahkan dalam kebijakan publik? Hasil penelitian menunjukkan bahwa transformasi norma-norma fatwa filantropi Islam berupa fatwa-fatwa zakat memiliki kontribusi yang signifikan dalam menginter-vensi lahirnya kebijakan publik yang berorientasi pada pemberdayaan dan peningkatan kesejahteraan masyarakat. Kebijakan publik yang lahir dari regulasi pengelolaan zakat di Indonesia merupakan "terjemahan" dari norma fatwa-fatwa zakat yang telah diterbitkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Argumen artikel ini adalah fatwa-fatwa filantropi Islam MUI tentang zakat dari era Orde Baru hingga era Pasca-reformasi berfungsi menjadi dua pola: *pertama,* terkadang fatwa zakat menguatkan kebijakan negara untuk kemaslahatan publik (*ta'yīdī*), *kedua,* menjadi sumber dalam penyusunan dan pengambilan kebijakan publik (*insyā'ī*). Dengan demikian, fatwa-fatwa filantropi Islam MUI dapat menjadi *a tool of social control* (alat kontrol sosial) dan *a tool of social engineering* (alat rekayasa sosial) sekaligus, bagi masyarakat Muslim Indonesia.

Kata Kunci: *Living Fatwa, Filantropi Islam, Kebijakan Publik dan Zakat*

Pendahuluan

Studi tentang fatwa-fatwa di dunia Muslim secara umum dan Indonesia secara khusus, bukanlah tema baru. Jika ditelusuri, sudah banyak literatur yang ditulis para sarjana dan pemerhati kajian keislaman di Indonesia, baik para sajana dalam negeri maupun luar negeri. Nama-nama semisal, Nico J. G. Kaptein[1], M. B. Hooker[2], Anna M. Gade[3], Nadirsyah Hosen[4], Syafiq Hasyim[5], Moch. Nur Ichwan[6], M. Asrorun Niam[7] dan lainnya merupakan peneliti bereputasi dalam mengkaji fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga fatwa di Indonesia, khususnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Sementara itu, studi tentang fatwa-fatwa filantropi Islam juga sudah dilakukan para peneliti sebelumnya. Akan tetapi, beberapa penelitian terkait tidak menghubungkan diskursus fatwa-fatwa zakat dengan kebijakan publik dalam konteks Indonesia. Mayoritas peneliti tentang fatwa zakat sebelumnya berkutat pada kajian historis dari aspek perkembangan fatwanya. Misalnya, Widi Nopiardo yang mengkaji historitas fatwa zakat dari tahun 1982-2011,[8] Faisal yang mengkaji sejarah pengelolaan zakat di dunia muslim dan Indonesia,[9] Erni Juliana Nasution mengkaji fatwa zakat MUI dalam

1 Baca karya-karya Nico J. G. Kaptein di antaranya: "The Voice of The Ulama: Fatwas and Ree ligious Authority in Indonesia," Arch. De Sc soc des Rel. 125 (2004), 115-130; "The Muhimmat al-Nafais: A Bilingual Meccan fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century", Jakarta: NISIS, 1997); "Meccan Fatwas From the End of the Nineteenth Century on Indonesian Affairs, Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies, Vol. 4 No. 2 (1995), 141-160.

2 Baca, M. B. Hooker, Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa (Honoo lulu: University of Hawai Press, 2003).

3 Baca, Anna M. Gade, "Islamic Law and the Environment in Indonesia: Fatwa and Da'wa", *Worldviews*, Vol. 19, No. 2, Special Issue: Religion, Nature and Globalization: Voices from the Archipelago (2015), 161-183 https://www. jstor. org/stable/43809529

4 Baca, Nadirsyah Hosen, "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)", Journal of Islamic Studies, 15 (2):147-179 DOI: 10. 1093/jis/15. 2. 147

5 Baca, Syafiq Hasyim, "Fatwas and Democracy: Majelis Ulama Indonesia (MUI, Indonesian Ulema Council) and Rising Conservatism in Indonesian Islam" *TRaNS: Trans -Regional and -National Studies of Southeast Asia* (2020), 8, 21–35 DOI: 10. 1017/trn. 2019. 13

6 Baca, Moch. Nur Ichwan, "'Ulamå, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto," *Islamic Law and Society*, Vol. 12, No. 1, (2005): 45- 72.

7 Baca, M. Asrorun Niam Sholeh, "Towards a Progressive Fatwa: MUI's Response to the COVID-19 Pandemic", *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 20, No. 2 (2020). DOI: 10. 15408/ajis. v20i2. 17391; "A Critical Analysis of Islamic Law and Fatwa of MUI (Majlies Ulama Indonesia) & NU (Nahdlatul Ulama') on A Gold-Backed Cryptocurrency (OneGram)", *Al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, Vol. 17, No. 2 (2022).

8 Baca, Widi Nopiardo, "Perkembangan Fatwa MUI tentang Masalah Zakat", JURIS: Jurnal Ilmiah Syariah, Vol. 16, No. 1 (2017).

9 Faisal, "Sejarah Pengelolaan Zakat di Dunia Muslim dan Indonesia: Pendekatan Teori Investigasi Sejarah Charles Peire dan Defisit Kbenaran Lieven Boeve," Analisis, Vol. XI, No. 2 (Desember 2011).

menjawab Isu-isu kontemporer,[10] Hilman Latief yang mengkomparasikan fatwa-fatwa filantropi Islam yang diterbitkan lembaga-lembaga fatwa di Indonesia, MUI, Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah dan Persis.[11]

Studi fatwa-fatwa filantropi Islam tentang zakat ini penting, paling tidak karena tiga alasan. *Pertama,* zakat merupakan "instrumen fiskal" dalam pemerintahan Islam di masa lalu, dan hingga saat ini di beberapa negara Muslim. Sebagai instrumen fiskal, sehingga praktik zakat harus memiliki regulasi dan standarisasi dalam implementasinya. *Kedua,* zakat merupakan ibadah yang memiliki ketentuan-ketentuan khusus dan sudah dipraktikkan sejak masa generasi awal Islam yang terus mengalami dinamika dalam diskursus pemikiran hukum Islam hingga saat ini. *Ketiga,* berkembangnya objek zakat seiring perkembangan zaman, sehingga praktik zakat mengalami perubahan secara kontekstual sesuai perbedaan ruang dan waktu. Dalam konteks inilah, diskursus zakat dalam literatur Islam klasik terkesan sangat baku, tetapi "longgar" dalam praktiknya dari masa ke masa. Hal ini karena zakat di negara-negara Muslim hingga kini masih menjadi praktik kultural daripada kebijakan struktural.[12]

Oleh karena itu, artikel ini fokus pada kajian tentang fatwa-fatwa zakat sebagai representasi norma-norma etik-religius dalam filantropi Islam yang dihubungkan dengan kebijakan publik. Bagaimana fatwa filantropi Islam bertransformasi sebagai norma peraturan yang hidup (*living*) di Indonesia dan diterjemahkan dalam kebijakan publik? Argumen artikel ini adalah bahwa fatwa-fatwa filantropi Islam MUI tentang zakat dari era Orde Baru hingga era Pasca-reformasi berkontribusi besar dalam rancang-bangun regulasi pengelolaan zakat di Indonesia.

Dalam konteks ini, fungsi fatwa menjadi beragam, bisa jadi menguatkan kebijakan negara untuk kemaslahatn publik (*ta'yidī*), menjadi menjadi sumber dalam penyusunan dan pengambilan kebijakan publik (*insya'ī*), atau menjadi koreksi dan perbaikan pada kebijakan publik agar sejalan dengan ketentuan hukum Islam (*ishlāhī*). Dengan demikian, fatwa-fatwa filantropi Islam MUI dapat berfungsi sebagai *a tool of social control* (alat kontrol sosial) dan *a tool of social engineering* (alat rekayasa sosial) bagi ma-

10 Erni Juliana Al- Hasanah Nasution, "Fatwa Zakat MUI dalam Menjawab Isu-Isu Kontemporer", *MAARIF*, Vol. 16, No. 2 (Desember 2021).

11 Hilman Latief, *Fatwa-Fatwa Filantropi Islam di Indonesia: Anotasi, Komparasi dan Kompilasi* (Yogyakarta: UMY Press, 2019).

12 Studi Arskal Salim menunjukkan bahwa kebijakan politik keislaman pemerintah Belanda tidak banyak berpengaruh pada tata kelola dan administrasi zakat pada era Kolonial Belanda. Lihat, Arskal Salim, "The Influential Legacy of Dutch Islamic Policy on The Formation of Zakat (ALMS) Law in Modern Indonesia," Pacific Rim Law & Policy Journal, Vol. 15, (2006), 683-701.

syarakat muslim Indonesia. Di sinilah kontribusi fatwa-fatwa zakat menemukan elan vitalnya dalam kehidupan beragama dan bernegara.

Fatwa dan Kebijakan Publik

Fatwa dalam terminologi Islam, merupakan salah satu produk pemikiran hukum Islam. Fatwa dipahami sebagai jawaban atas pertanyaan atau hasil ijtihad atau ketetapan hukum.[13] Al-Jurjanī dalam bukunya *"al-Ta'rīfāt"* menyatakan bahwa fatwa berasal dari *al-futya* yang berarti jawaban terhadap sesuatu yang problematik dalam bidang hukum.[14] Oleh karena itu, karakteristik fatwa cenderung bersifat dinamis karena merupakan respon atau tanggapan terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat umum (mustafti).[15] Sementara itu, otoritas ulama yang memberikan fatwa disebut mufti.[16]

Karakteristik fatwa yang dikeluarkan lembaga-lembaga fatwa di Indonesia, termasuk fatwa-fatwa tentang fikih zakat pada umumnya ditujukan untuk memberikan justifikasi terhadap praktik fikih dengan menggunakan dalil-dalil keagamaan. Meskipun tidak dipungkiri, bahwa diskursus fatwa zakat untuk membangun dan mengembangkan gagasan baru sebagai interpretasi dan kontekstualisasi fikih masih belum massif dilakukan. Hal ini karena menurut Martin van Bruinessen, fatwa tradisionalis jarang bersifat inovatif disebabkan kaum tradisionalis menolak ijtihad untuk menafsirkan ulang sendiri atas al-Qur'an dan Hadits.[17] Meskipun demikian, Micheal Feener dalam tulisannya memberikan apresiasi tinggi terhadap kontribusi Masdar Farid Masudi dalam membangkitkan kembali wacana zakat dalam konteks Indonesia modern.[18]

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai 'ormas semi pemerintah' yang anggotanya terdiri atas kumpulan para ulama sebagai perwakilan ormas-ormas Islam di Indonesia memiliki kontribusi dalam melahirkan fatwa-fat-

13 Menurut M. Atho Mudzhar, ada empat ada empat jenis produk pemikiran hukum Islam, yaitu peraturan perundangan di negeri muslim, keputusan pengadilan, kitab fikih dan fatwa-fatwa ulama. Lihat, M. Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 127.

14 Alī bin Muhammad Abū Hasan al-Jurjanī, *al-Ta'rīfāt* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t. th), 32.

15 M. B Hooker, *Indonesian Islam: Social Change Through Contemporary Fatāwā* (Honolulu, Hawai: University of Hawai Press, 2003), 1.

16 Nico J. G. Kaptein, *Fatwās in Indonesia*. Kata pengantar editor untuk *Jurnal Islamic Law and Society*, Vol. 12, No. 1. (2005), 1.

17 Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi-tradisi, Relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 2013-2014.

18 Michael F. Feener, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 90.

wa filantropi Islam. Karakteristik fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI, biasanya mewakili kepentingan pemerintah dan juga kaum Muslim secara umum. Hal ini kerena, secara politis, MUI diklaim memiliki otoritas keagamaan yang lebih kuat dan berpengaruh dalam melahirkan fatwa-fatwa otoritatif sehingga produk hukum MUI dapat menjadi rujukan pemerintah dalam pengambilan kebijakan publik.[19]

Tidak dipungkiri, bahwa MUI memiliki pengaruh besar dalam kebijakan publik pemerintah. Kebijakan publik yang ditetapkan melalui hukum positif menjadikan fatwa MUI sebagai salah satu sumber dan pertimbangan dalam menetapkan pasal demi pasal regulasi hukumnya. Misalnya, Peraturan Presiden Nomor 6 tahun 2023 tentang Sertifikasi Halal Obat, Produk Biologi dan Alat Kesehatan yang diterbitkan pada 19 Januari 2023 banyak dipengaruhi norma-norma yang diatur dalam fatwa-fatwa MUI.

Misalnya, dalam Pasal 9 Perpres ini mengatur bahwa produk harus tidak menggunakan nama yang mengarah pada sesuatu yang diharamkan atau memuat pornografi serta tidak memiliki karakteristik/profil sensoris yang mengarah pada produk haram atau yang telah dinyatakan haram berdasarkan ketetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia.[20] Di samping itu, pengemasan dan pelabelannya menjamin kehalalan dan mutu bahan kemasan yang digunakan dengan desain kemasan, tanda, simbol, logo, nama, dan gambar yang tidak menyesatkan; serta dikemas dan diberi label dengan tidak melanggar prinsip syariat Islam.[21]

Sementara itu, Pasal 6 angka (5) huruf (g) mengatur bahwa bahan berupa alkohol/ etanol dapat digunakan selama alkohol/etanol tersebut tidak berasal dari industri *khamar* yang secara medis tidak membahayakan dan tidak disalahgunakan. Ketentuan ini merujuk pada Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standardisasi Fatwa Halal[22] dan Fatwa Nomor 11 Tahun 2009 tentang Hukum Alkohol.[23] Dari sini jelas, bahwa fatwa-fatwa MUI

19 Hilman Latief, *Fatwa-Fatwa Filantropi Islam di Indonesia: Anotasi, Komparasi, dan Kompilasi* (Yogyakarta: UMY Press, 2019), 14.

20 Ada dua fatwa MUI yang terkait dengan hal ini, yaitu Fatwa Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standardisasi Fatwa Halal dan Fatwa Nomor 44 Tahun 2020 tentang Penggunaan Nama, Bentuk, dan Kemasan Produk yang Tidak Dapat Disertifikasi Halal. Lihat, https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/Standarisasi-Fatwa-Halal. pdf dan

21 Lihat, Peraturan Presiden Nomor 6 Tahun 2023 tentang Sertifikasi Halal Obat, Produk Biologi, dan Alat Kesehatan, Pasal 9 ayat (1) huruf b, c, dan d. diakses 1 Juli 2023. https://www. regulasip. id/book/20710/read

22 Lihat, Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standardisasi Fatwa Halal diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/Standarisasi-Fatwa-Halal. pdf

23 Lihat, Fatwa MUI Nomor 11 tahun 2009 tentang Hukum Alkohol diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/Hukum-Alkohol. pdf

dapat memberikan inspirasi dalam kebijakan publik berdasarkan norma-norma Islam yang menjadi pedoman bagi masyarakat Muslim Indonesia.

Dalam konteks kehidupan keberagamaan di era Pandemi COVID-19, fatwa MUI juga berperan penting dalam mendukung kebijakan publik negara tentang Pemberlakuan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB). Majelis Ulama Indonesia (MUI) memberikan panduan keagamaan melalui fatwa Nomor 28 Tahun 2020 tentang Panduan Kaifiat Takbir Dan Shalat Idul Fitri Saat Pandemi COVID-19. Salah satu yang diatur dalam fatwa ini adalah ketentuan shalat Idul Fitri di rumah. Untuk kepentin- gan mencegah potensi penularan COVID-19, shalat Idul Fitri boleh dilaksanakan di rumah dengan berjamaah bersama anggota keluarga atau secara sendiri (*munfarid*), terutama yang berada di kawasan penyebaran COVID-19 yang belum terkendali saat itu[24]

Dari uraian di atas, dapat dikatakan bahwa beberapa fatwa MUI bertransformasi menjadi bentuk kebijakan publik, baik yang bersifat *regulatory*, kebijakan substantif, maupun prosedural. Dalam kajian Niam, menunjukkan adanya pola yang beragam dalam proses transformasi tersebut. Hanya saja, arus utama bentuk transfomasinya sesuai paradigma simbiotik yang meneguhkan relasi agama dan negara secara harmonis, dan saling mendukung, kecuali beberapa dinamika yang menggeser paradigma tersebut.[25]

Di sinilah urgensi fatwa MUI dalam upaya memberikan panduan keagamaan kepada umat Muslim di Indonesia. Fatwa-fatwa MUI dapat dijadikan sebagai rujukan pembentukan peraturan perundang-undangan melalui proses kanunisasi fatwa (*taqnīn*). Fatwa MUI dianggap mewakili pandangan mayoritas umat Islam Indonesia. Tidak heran, jika pemerintah melalui (BAZNAS) selalu menjadikan fatwa-fatwa zakat MUI sebagai rujukan dalam implementasi pengelolaan zakat secara nasional.

Fatwa Zakat di Indonesia: Kontribusi MUI dari Era Orba hingga Pasca Reformasi

Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam rentang waktu dari 1982-2022, jumlah fatwa yang telah diterbitkan yang berhubungan dengan zakat sebanyak

24 Lihat, Fatwa MUI Nomor 28 Tahun 2020 tentang Panduan Kaifiat Takbir Dan Shalat Idul Fitri Saat Pandemi Covid-19, diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/2020/05/Fatwa-MUI-No-28-Tahun-2020-tentang-Panduan-Kaifiat-Takbir-dan-Shalat-Idul-Fitri-saat-Covid-19. pdf

25 M. Asrorun Niam Saleh, "*Orasi Ilmiah Pidato Pengukuhan Guru Besar Living Fatwa: Transformasi Fatwa dalam Perilaku dan Kebijakan Publik di Era Milenial.*" Rabu 22 Februari 2022, 43.

22 fatwa. Beberapa fatwa tersebut akan diuraikan secara detail dan substantif berdasarkan periodesasi dalam perjalanan MUI sebagai lembaga fatwa yang memiliki otoritas keagamaan dalam memberikan pandangan hukum Islam (*legal opinion*) melalui fatwa otoritatif bagi masyarakat Muslim di Indonesia.[26]

Fatwa-fatwa yang diterbitkan MUI kendatipun tidak bersifat "mengikat" bagi masyarakat Muslim di Indonesia, tetapi tidak dipungkiri dapat menjadi pedoman dalam kehidupan keberagamaan dalam konteks Indonesia. Hal ini karena, fatwa MUI menjadi bagian yang sangat penting dalam kehidupan sosial keagamaan. Bahkan, Kaptein dalam penelitinnya menyatakan bahwa otoritas keagamaan dalam suatu masyarakat dapat dibentuk melalui fatwa.[27] Di sini urgensi fatwa bagi masyarakat muslim tidak dapat dipisahkan dari otoritas keagamaan.

Fatwa-fatwa MUI yang berhubungan dengan diskursus zakat dari masa ke masa dapat diuraikan dan diklasifikasikan sebagai berikut:

1. **Fatwa Zakat di Era Orde Baru**

   Sebagaimana diketahui, bahwa MUI lahir pada tahun 1975, akan tetapi, jika dilacak lebih jauh, fatwa zakat baru diterbitkan pertama kali oleh MUI pada tahun 1982. Komisi Fatwa MUI dalam sidangnya pada tanggal 26 Januari 1982 menetapkan fatwa tentang intensifikasi pelaksanaan zakat. Secara substantif, fatwa ini menegaskan bahwa penghasilan dari jasa dapat dikenakan wajib zakat apabila sampai *nisāb* dan *haul*. Untuk kepentingan dan kemaslahatan umat Islam, harta yang tidak dapat dipungut melalui saluran zakat, dapat diminta atas nama infak atau sedekah yang diatur pungutannya oleh *ulil amri* yang wajib ditaati oleh umat Islam berdasarkan kemampuan masing-masing.[28]

   Pada tahun yang sama, sidang Komisi Fatwa MUI yang dilaksanakan pada tanggal 2 Februari 1982 menetapkan fatwa lagi tentang

26 Otoritas Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam memberikan panduan hukum Islam telah berkontribusi dalam kehidupan sehari-hari bagi masyarakat Muslim Indonesia. Meskipun, lembaga fatwa ini dalam perjalanannya mengalami pasang-surut dan pergeseran orientasi dimana era orde baru dan pasca reformasi kecenderungan pemikiran MUI oleh sebagian peneliti dianggap terjadi kemunduran karena lebih konservatif. Lihat, Moch. Nur Ichwan dan Nina Mariani Noor, "Arah Baru Majelis Ulama Indonesia (MUI)" dalam Noorhaidi (ed), *Ulama dan Negara-bangsa: Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia* (Yogyakarta: PusPIDeP, 2019), 73.

27 Nico J. G. Kaptein, "The Voice of the 'ulamā: Fatwas and Religious Authority in Indonesia", *Archives de Siences Sociales Des Religions*, Vol. 49e, No. 125 (2004), 15.

28 Lihat, Fatwa MUI tahun 1982 tentang Intensifikasi Pelaksanaan Zakat, diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/14. -Intensifikasi-Pelaksanaan-Zakat. pdf

hukum mentasarufkan dana zakat untuk kegiatan produktif dan kemaslahatan umum. Secara umum, substansi fatwa menetapkan bahwa zakat yang diberikan kepada fakir miskain dapat bersifat produktif dan dana zakat atas nama Sabilillah boleh ditasarufkan untuk keperluan *maslahah ammah* (kepentingan umum).[29]

Masih di era pra-reformasi, tepatnya tahun 1996 Komisi Fatwa MUI telah bersidang yang diselenggarakan pada tanggal 10 Februari 1996 yang dilanjutkan pada tanggal 14 Februari 1996 menetapkan fatwa tentang pemberian zakat untuk keperluan beasiswa. Pada fatwa ini, Komisi Fatwa MUI menegaskan bahwa memberikan uang zakat untuk keperluan pendidikan, khususnya dalam bentuk beasiswa hukumnya adalah sah karena termasuk kategori dalam *ashnāf fī sabīlillah*. Ketentuan-ketentuan penerima beasisawa dari dana zakat adalah peserta didik yang memiliki prestasi akademik, diprioritaskan bagi kalangan yang kurang mampu dan mempelajari ilmu pengetahuan yang bermanfaat bagi bangsa Indonesia.[30] Dengan demikian, Komisi Fatwa MUI selama masa Orde Baru atau era Pra-reformasi telah menerbitkan tiga fatwa, yaitu: (1) fatwa intensifikasi pelaksanaan zakat; (2) fatwa pendistribusian dana zakat untuk kegiatan produktif dan kemaslahatan umum dan (3) fatwa pemberian zakat untuk beasiswa pendidikan.

2. Fatwa Zakat di Era Pasca Reformasi

a. Masa Pra-Pandemi

Era reformasi diasumsikan sebagai era kebebasan dimana publik menuntut transparansi dalam segala bidang, serta melakukan perubahan-perubahan mendasar dalam dimensi sosial-politik masyarakat Indonesia. Pada era pasca reformasi ini, Komisi Fatwa MUI, berhasil menetapkan Fatwa Nomor 3 Tahun 2003 tentang Zakat Penghasilan. Secara substantif, MUI menjelaskan bahwa semua bentuk penghasilan halal wajib dikeluarkan zakatnya dengan syarat telah mencapai nishab dalam satu tahun, yakni senilai emas 85 gram dengan kadar zakat yang wajib dikeluarkan sebesar 2, 5%.[31]

29 Bandingkan, M. Maulana Asegaf, "Analisis Fatwa MUI Tahun 1982 tentang Mentasarufkan Dana Zakat untuk Kegiatan Produktif dan Kemaslahatan Umum (Perspektif Yusuf Qaradhawi), Management of Zakah and Waqf Journal (MAZAWA), Vol. 2, No. 1 (September 2020).

30 Lihat Lampiran Surat Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Pemberian Zakat untuk Beaa siswa No. Kep. 120/MU/II/1996.

31 Lihat, Fatwa MUI No. 3 Tahun 2003 tentang Zakat Penghasilan diakses 1 Juli 2023. https://mui.or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/23. -Zakat-Penghasilan. pdf

Pada tahun yang sama (2003), Komisi Fatwa MUI menerbitkan Fatwa Nomor 4 Tahun 2003 tengan Penggunaan Dana Zakat untuk Investasi (istismār). Ketentuan investasi dana zakat tersebut harus memenuhi beberapa syarat, di antaranya: disalurkan pada usaha-usaha yang dibenarkan oleh syariah dan peraturan yang berlaku; usaha yang yang dapat memberikan keuntungan atas dasar studi kelayakan; usaha yang diawasi oleh pihak-pihak yang kompeten; dilakukan oleh institusi lembaga yang profesional dan dapat dipercaya (amanah); izin investasi diperoleh dari pemerintah dan wajib menggantinya jika terjadi kerugian atau pailit; tidak ada fakir miskin yang kelaparan atau memerlukan biaya yang tidak bisa ditunda pada saat harta zakat itu diinvestasikan; dan pembagian zakat yang diakhirkan karena diinvestasikan harus dibatasi waktunya.[32]

Selanjutnya, pada tahun 2009 berdasarkan hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia III yang diselenggarakan pada 26 Januari 2009 menetapkan fatwa tentang Masalah yang terkait dengan Zakat. Hasil pembahasan dalam Komisi B1 Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia III tentang masalah-masalah fikih kontemporer (*masāil fiqhiyah muāshirah*) tersebut, ditegaskan lagi dalam Fatwa MUI Nomor 8 tahun 2011 tentang Amil Zakat.[33]

Fatwa MUI tentang amil zakat di atas, secara spesifik mengatur tentang definisi, syarat-syarat, tugas amil zakat secara lebih tegas dan jelas. Amil dalam fatwa ini adalah seseorang atau sekelompok yang diangkat oleh Pemerintah atau yang dibentuk masyarakat dan disahkan oleh Pemerintah untuk mengelola pelaksanaan ibadah zakat. Sementara itu, tugas Amil meliputi tiga aspek: penarikan atau pengumpulan zakat, pemeliharaan atau pengelolaan zakat dan pendistribusian zakat.[34]

Pada tahun 2011, terbit lagi Fatwa MUI Nomor 13 tahun 2011

32 Lihat, Fatwa MUI No. 4 Tahun 2003 tentang Penggunaan Dana Zakat untuk Investasi (istismar) diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/24. -Penggunaan-Dana-Zakat-Untuk-Istitsmar-Investasi. pdf

33 Lihat, Fatwa MUI No. 8 Tahun 2011 tentang Amil Zakat diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/No. -08-Amil-Zakat. pdf

34 Dalam fatwa tersebut juga diatur tentang hak amil. Amil zakat yang telah memperoleh gaji dari negara atau lembaga swasta dalam tugasnya sebagai Amil tidak berhak menerima bagian dari dana zakat yang menjadi bagian Amil. Sementara amil zakat yang tidak memperoleh gaji dari negara atau lembaga swasta berhak menerima bagian dari dana zakat yang menjadi bagian Amil sebagai imbalan atas dasar prinsip kewajaran. Lihat, Lihat, Fatwa MUI No. 8 Tahun 2011 tentang Amil Zakat diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/No. -08-Amil-Zakat. pdf

tentang Hukum Zakat atas Harta Haram. Secara substantif, fatwa ini mengatur ketentuan harta yang wajib dibayar zakatnya. Dalam konteks ini, MUI menegaskan bahwa zakat wajib ditunaikan dari harta yang halal, baik hartanya maupun cara perolehannya. Oleh karena itu, harta haram tidak menjadi objek wajib zakat. Selain itu, MUI menegaskan bahwa kewajiban bagi pemilik harta haram bukan membayar zakat, tetapi bertaubat dan membebaskan tanggung jawab dirinya dari harta haram tersebut.[35]

Pada tahun yang sama (2011), Komisi Fatwa MUI selanjutnya menerbitkan Fatwa Nomor 14 tahun 2011 tentang Penyaluran Harta Zakat dalam Bentuk Aset Kelolaan.[36] Secara substantif, fatwa ini menjelaskan hukum keabsahan penyaluran harta zakat dalam bentuk aset kelolaan dengan beberapa ketentuan berikut: *pertama,* tidak ada kebutuhan mendesak bagi para mustahiq untuk menerima harta zakat; *kedua,* manfaat dari asset kelolaan hanya diperuntukkan bagi para mustahiq zakat dan *ketiga* bagi selain mustahiq zakat dibolehkan memanfaatkan aset kelolaan yang diperuntukkan bagi para mustahiq zakat dengan melakukan pembayaran secara wajar untuk dijadikan sebagai dana kebajikan.[37]

Komisi Fatwa kembali menerbitkan fatwa tentang penarikan, pemeliharaan dan penyaluran harta zakat pada tahun 2011. Fatwa MUI Nomor 15 Tahun 2011 ini menegaskan bahwa amil harus melakukan penarikan zakat secara aktif.[38] Pemeliharaan zakat merupakan tanggung jawab amil hingga didistribusikannya dengan prinsip *yad al-amānah*.[39] Pada fatwa ini juga membahas ketentuan

35 Lihat, Fatwa MUI No. 13 Tahun 2011 tentang Hukum Zakat atas Harta Haram diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/No. -13-Hukum-Zakat-atas-Harta-Haram. pdf

36 Aset kelolaan di sini yang dimaksud adalah sarana dan/atau prasarana yang diadakan dari harta zakat dan secara fisik berada di dalam pengelolaan pengelola sebagai wakil mustahiq zakat, sementara manfaatnya diperuntukkan bagi mustahiq zakat. Lihat Fatwa MUI No. 14 Tahun 2011 tentang Penyaluran Harta Zakat dalam Bentuk Aset Kelolaan diakses 1 Juli 2013. https:// mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/No. -14-Penyaluran-Harta-Zakat-dlm-Bentuk-Aset-Kelolaan. pdf

37 Lihat Fatwa MUI No. 14 Tahun 2011 tentang Penyaluran Harta Zakat dalam Bentuk Aset Kelolaan diakses 1 Juli 2013. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/No. -14-Penyaluran-Harta-Zakat-dlm-Bentuk-Aset-Kelolaan. pdf

38 Lihat Fatwa MUI No. 12 Tahun 2011 tentang Penarikan, Pemeliharaan dan Penyaluran Harta Zakat diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/No. -15-Penarikan-Pemeliharaan-dan-Penyaluran-Harta-Zakat. pdf

39 Yang dimaksud dengan *yad al-amanah* adalah jika amil telah melaksanakan tugasnya dengan baik, namun di luar kemampuannya terjadi kerusakan atau kehilangan maka amil tidak dibe-

penyaluran harta zakat dari amil ke amil lainnya belum dianggap sebagai penyaluran zakat hingga harta zakat tersebut sampai kepada para mustahiq zakat.

Fatwa tersebut, juga membahas yayasan atau lembaga yang melayani fakir miskin dapat (dibolehkan) untuk menerima zakat atas nama fisabīlillah. Selain itu, Komisi Fatwa MUI juga mengatur penyaluran zakat *muqayyadah*.[40] Jika dalam distribusi dana zakat *muqayyadah* tersebut membutuhkan biaya tambahan, maka Amil dapat memintanya kepada mustahik. Namun, jika penyaluran zakat *muqayyadah* tidak membutuhkan biaya tambahan, misalnya zakat *muqayyadah* itu berada pada pola distribusi Amil, maka Amil tidak boleh meminta biaya tambahan kepada *muzakkī*.

Pada tahun 2015, MUI menyelenggarakan Musyawarah Nasional yang berhasil menetapkan Fatwa Nomor 001/MUNAS-IX/MUI/2015 tentang Pendayagunaaan harta Zakat, Infaq, Sedekah dan Wakaf untuk Pembangunan Sarana Air Bersih dan Sanitasi bagi Masyarakat. Ketentuan kebolehan pendayagunaan harta zakat untuk penyediaan sarana air bersih dan sanitasi ini merupakan implementasi dari *hifz al-nafs* yang menjadi tujuan syariat Islam. Oleh karena itu, pendayagunaan harta zakat, infak, sedekah dan wakaf untuk pembangunan sarana air bersih dan sanitasi dibolehkan sepanjang untuk kemaslahatan umum.[41]

Selanjutnya, ada fatwa MUI yang diterbitkan pada tahun 2018. Hasil sidang Komisi B-2 tentang Masalah Fikih Kontemporer membahas beberapa topik, yaitu: zakat mal untuk bantuan hukum; tanggungjawab dan wewenang *ulil amri* dalam pelaksanaan kewajiban pembayaran zakat, membayar zakat penghasilan sebelum terpenuhinya syarat wajib, dan objek zakat penghasilan. Secara substantif, Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VI ini

bani tanggung jawab penggantian. Fatwa MUI No. 12 Tahun 2011 tentang Penarikan, Pemeliharaan dan Penyaluran Harta Zakat diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/No. -15-Penarikan-Pemeliharaan-dan-Penyaluran-Harta-Zakat. pdf

40 Yang dimaksud dengan zakat *muqayyadah* adalah zakat yang telah ditentukan *mustahiq*-nya oleh muzakki, baik tentang asnāf, orang perorang maupun lokasinya. Fatwa MUI No. 12 Tahun 2011 tentang Penarikan, Pemeliharaan dan Penyaluran Harta Zakat diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/No. -15-Penarikan-Pemeliharaan-dan-Penyaluran-Harta-Zakat. pdf

41 Lihat, Fatwa MUI Nomor 001/MUNAS-IX/MUI/2015 tentang Pendayagunaaan harta Zakat, Infaq, Sedekah dan Wakaf untuk Pembangunan Sarana Air Bersih dan Sanitasi diakses 1 Juli 20223. https://www. nawasis. org/portal/panduan/Buku%20Juklak%20ZISWAF%20untuk%20Air%20&%20%20Sanitasi. pdf

menegaskan fatwa-fatwa MUI sebelumnya tentang zakat penghasilan (tahun 1982) yang lebih detail, mengatur tentang membayar zakat sebelum mencapai nishab dan hukum titipan zakat penghasilan sebagai titipan pembayaran zakat, mempertegas objek zakat penghasilan dan penggunaan dana zakat untuk advokasi hukum.[42]

Dengan demikian, fatwa-fatwa filantropi Islam yang diterbitkan oleh Komisi Fatwa MUI di era Pasca-Reformasi tidak hanya kelembagaan zakat melalui institusi Amil yang bertugas melakukan penarikan dan pengelolaan zakat, tetapi juga sebagai pedoman substantif dalam distribusi zakat secara professional dan progresif. Pada era reformasi ini, Komisi Fatwa MUI telah menerbitkan 12 fatwa tentang zakat, di antaranya: zakat penghasilan, penggunaan dana zakat untuk investasi, amil zakat, zakat atas harta haram, fatwa penarikan, pemeliharaan dan penyaluran harta zakat, fatwa penyaluran harta zakat dalam bentuk aset kelolaan, fatwa pendayagunaan harta zakat untuk pembangunan zarana air dan sanitasi, fatwa dana zakat untuk bantuan hukum, fatwa wewenang ulil amri dalam pelasanaan zakat, fatwa objek zakat penghasilan.

b. **Fatwa Zakat di Era Pandemi**

Era Pandemi merupakan era produktif MUI dalam menerbitkan fatwa-fatwa yang merespons problematika hukum Islam terkait situasi wabah COVID-19.[43] Studi M. Asrorun Niam menunjukkan bahwa minimal ada empat karakteristik fatwa MUI tentang sikap dan perilaku beragama selama Pandemi COVID-19. *Pertama,* fatwā hu-

42 Majelis Ulama Indonesia, Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VI Tahun 2018 diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/HASIL-IJTIMA-ULAMA-KOMISI-FATWA-MUI-2018-oke. pdf

43 Di antara fatwa-fatwa yang diterbitkan terkait kondisi Pademi adalah sebagai berikut: Fatwa MUI Nomor 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jumat dan Jamaah untuk Mencegah Penularan Covid-19, Fatwa MUI No 28 Tahun 2020 Tentang Panduan Kaifiat Takbir Dan Shalat Idul Fitri Saat Covid 19, Fatwa No 23 Tahun 2020 tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infak, Sedekah untuk Penangulangan Wabah COVID-19 dan dampaknya, Fatwa No 18 Tahun 2020 tentang pedoman Pengurusan Jenazah (Tajhizul al-Janaiz) Muslim yang Terinfeksi COVID-19, Fatwa No 17 Tahun 2020 tentang Pedoman kaifiat Shalat bagi Tenaga Kesehatan yang memakai Alat pelindung Diri (ADP) saat Merawat dan menangani Pasien COVID-19, fatwa Nomor 14 tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi terjadi Wabah COVID-19, Fatwa Nomor 13 Tahun 2021 tentang Hukum Vaksinasi Covid-19 Saat Berpuasa, Fatwa Nomor 14 Tahun 2021 tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca, Fatwa MUI NO 36 tahun 2020 tentang Shalat Idul Adha dan penyembelihan hewan Kurban saat wabah COVID-19 dan fatwa lainnya.

kum tentang COVID-19 memiliki penalaran logis yang sejalan dengan nasihat paramedis; *kedua*, fatwā hukum tentang COVID-19 sejalan dengan kepentingan politik pemerintah mengenai pembatasan fisik dan sosial; *ketiga,* fatwā hukum tentang COVID-19 mengakhiri stigma negatif terhadap peran politik aktor agama; dan *keempat,* fatwā hukum menunjukkan semakin meningkatnya peran kiai dari calo budaya menjadi pelaku ilmu hukum Islam.[44]

Dalam konteks ini, Komisi Fatwa MUI menerbitkan fatwa Nomor 23 tahun 2020. Fatma ini berisi tentang pemanfaatan harta zakat, Infaq, dan sedekah untuk penanggulangan wabah COVID-19 dan dampaknya.[45] Fatwa yang ditetapkan pada 16 April 2020 ini berisi tentang beberapa hal diantaranya: *Pertama,* pemanfaatan harta zakat untuk penanggulangan wabah COVID-19 dan dampaknya, hukumnya boleh dengan ketentuan bahwa pendistribusian harta zakat kepada mustahik secara langsung dengan ketentuan bahwa penerima termasuk salah satu golongan yang berhak menerima zakat. Selain itu, ketentuan yang ditetapkan MUI adalah bahwa harta zakat yang didistribusikan boleh dalam bentuk uang tunai, makanan pokok, keperluan pengobatan, modal kerja, dan yang sesuai dengan kebutuhan penerima zakat. *Kedua,* zakat mal boleh ditunaikan dan disalurkan lebih cepat tanpa harus menunggu satu tahun penuh apabila telah mencapai nishab. *Ketiga,* zakat Fitrah boleh tunaikan dan disalurkan sejak awal Ramadhan tanpa harus menunggu malam Idul Fitri. *Keempat,* kebutuhan penanggulangan wabah COVID-19 dan dampaknya yang tidak dapat dipenuhi melalui harta zakat, dapat diperoleh melalui Infaq, sedekah, dan sumbangan halal lainnya.

Fatwa zakat lainnya yang juga dibahas pada era Pandemi ini adalah Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia ke-6 Tahun 2021 tentang Masalah Fikih Kontemporer. Pada forum tersebut menghasilkan tiga fatwa yang berhubungan dengan zakat: Fatwa Zakat Perusahaan, Fatwa Zakat Saham dan Zakat dalam bentuk *al-Qardh al-Hasan*. Secara substantif, fatwa ini menjelaskan bahwa kekayaan perusahaan yang memenuhi ketentuan zakat, wajib dike-

44 M. Asrorun Niam Sholeh, "Towards a Progressive Fatwa: MUI's Response to the COVID-19 Pandemic", *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 20, No. 2 (2020). DOI: 10. 15408/ajis. v20i2. 17391

45 Lihat, Lihat Fatwa MUI Nomor 23 tahun 2020 tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infak, dan Shadaqah untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan dampaknya, diakses 1 Juli 2023. https:// mui. or. id/wp-content/uploads/2020/05/Fatawa-MUI-Nomor-23-Tahun-2020-tentang-Pemanfaatan-Harta-ZIS-untuk-Penanggulangan-Wabah-Covid-19-dan-Dampaknya. pdf

luarkan zakat. Penghitungan zakat perusahaan adalah berdasarkan keuntungan bersih setelah dikurangi biaya operasional, sebelum pembayaran pajak dan pengurangan pembagian keuntungan (dividen) untuk penambahan investasi ke depan, dan berbagai keperluan lainnya.[46] Sementara zakat saham dibedakan cara pembayaran zakatnya, jika saham dimaksudkan untuk diperjualbelikan, maka mengikuti ketentuan zakat perdagangan. Jika saham yang dimiliki dimaksudkan untuk investasi jangka panjang maka disesuaikan dengan jenis sahamnya. [47]Adapun zakat dalam bentuk *qardh hasan*, Komisi fatwa menetapkan keabsahannya dengan beberapa ketentuan.[48]

c. **Fatwa Zakat Pasca Era Pandemi**

Pasca era Pandemi, Komisi Fatwa MUI menerbitkan fatwa yang berhubungan dengan hukum zakat atas barang yang digadaikan yang ditetapkan pada 19 Oktober 2022. Isu ini muncul sebagai respons atas maraknya praktik gadai terhadap barang miliki, sehingga meskipun secara kepemilikan tidak berpindah, akan tetapi pihak yang menggadaikan hartanya tidak memiliki keleluasaan secara bebas untuk tasharuf terhadap harta yang digadaikan. Dalam konteks ini, Majelis Ulama Indoensia memandang perlu untuk menetapkan fatwa tersebut.

Secara substantif, Fatwa MUI Nomor 67 Tahun 2022 tentang Hukum Zakat atas Barang yang Digadaikan menjelaskan tentang kewajiban pemilik harta yang digadaikan untuk membayar zakat. Hal ini karena pada dasarnya, barang yang digadaikan statusnya tetap dimiliki oleh pemiliknya (rāhin). Oleh karena itu, barang yang digadaikan wajib dikeluarkan zakatnya dengan syarat: (1) termasuk kategori harta yang wajib dizakai (*al-amwāl al-zakawiyah*); (2) mencapai *nishāb* (termasuk Ketika ditotal dengan harta sejenis yang tidak

46 Lihat, Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VII Tahun 2021 tentang Masalah Fikih Kontemporer, diakses 1 Juli 2023. https://pid. baznas. go. id/wp-content/uploads/2022/04/Isi_Buku-HIMPUNAN-FATWA-MUI-TENTANG-ZAKAT_2021_B5_. pdf

47 *Ibid.*

48 Penyaluran dana zakat dalam bentuk *Al-Qardh Al-Hasan* hukumnya boleh atas dasar kemaslahatan yang lebih luas, dengan ketentuan sebagai berikut: (1) Penerima dana zakat termasuk mustahik zakat; (2) Dana yang diterima dimanfaatkan untuk usaha; (3) Pihak amil harus selektif dalam menyalurkan dana zakat; (4) Penerima zakat harus mengembalikan sesuai dana yang diterima; (5) Apabila mustahik belum mampu mengembalikan hingga jatuh tempo, ditangguhkan waktunya.

digadaikan); dan (3) memenuhi syarat haul pada harta yang memerlukan syarat *hawalan al-haul*.[49]

Pada tahun yang sama (2022), Komisi Fatwa MUI juga menerbitkan fatwa tentang hukum masalah-masalah terkait zakat fitrah. Fatwa MUI Nomor 65 Tahun 2022 ini menjelaskan teknis pelaksanaan zakat fitrah meliputi hukum membayar zakat fitrah dengan uang (qīmah), hukum menyegerakan pembayaran zakat fitrah dan batas waktu pendistribusiannya. Fatwa ini juga menegaskan bahwa zakat fitrah dapat dibayarkan dengan uang yang diamanahkan kepada panitia untuk dibelikan makanan pokok.[50]

Fatwa lain, adalah fatwa MUI Nomor 66 Tahun 2022 tentang Pemanfaatan Harta Zakat untuk Penanggulangan Bencana dan Dampaknya. Fatwa ini secara substantif menegaskan bahwa harta zakat dapat (boleh) dimanfaatkan untuk penangulangan bencana dan dampaknya pada masa pemulihan bencana. Oleh karena itu, pendidtribusian harta zakat kepada mustahik yang terdampak bencana dapat bersifat produktif sebagai stimulus kegiatan sosial ekonomi fakir miskin dan dalam bentuk asset kelolaan atau layanan bagi kemaslahatan umum.[51]

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa fatwa-fatwa MUI tentang zakat dari era Orde Baru, era reformasi hingga era Pandemi dan Pasca Pandemi dapat diklasifikasikan menjadi tiga bentuk fatwa yaitu: *Pertama,* fatwa-fatwa MUI yang berhubungan dengan sumber zakat yaitu meliputi fatwa tentang zakat penghasilan (fatwa MUI Nomor 3 Tahun 2003) dan fatwa tentang hukum zakat atas harta yang haram (fatwa MUI nomor 13 Tahun 2011) dan fatwa atas barang yang digadaikan (Fatwa Nomor 67 Tahun 2022), fatwa zakat perusahaan (Keputusan Ijtima Ulama 2021), dan fatwa zakat saham (Keputusan Ijtima Ulama 2021). *Kedua,* fatwa-fatwa MUI yang berhubungan dengan para pihak yang berhak menerima zakat (al-asnāf al-tsamāniyah), yaitu meliputi fatwa tentang amil zakat (fatwa MUI

49 Lihat, Fatwa MUI Nomor 67 Tahun 2022 tentang Hukum Zakat atas Barang yang Digadaikan diakses 1 Juli 2023. https://fatwamui. com/storage/322/Fatwa-MUI-Nomor-67-Tahun-2022-tentang-Hukum-Zakat-Atas-Barang-yang-DIgadaikan. pdf

50 Lihat, Fatwa MUI Nomor 65 Tahun 2022 tentang Hukum Masalah-masalah terkait Zakat Fitrah diakses 1 Juli 2023. https://fatwamui. com/storage/320/Fatwa-MUI-Nomor-65-Tahun-2022-tentang-Hukum-Masalah-masalah-terkait-Zakat-Fitrah. pdf

51 Lihat, Fatwa MUI Nomor 66 Tahun 2022 tentang Pemanfaatan harta Zakat untuk Penanggulann gan Bencana dan Dampaknya, diakses 1 Juli 2022. https://fatwamui. com/storage/320/Fatwa-MUI-Nomor-65-Tahun-2022-tentang-Hukum-Masalah-masalah-terkait-Zakat-Fitrah. pdf

nomor 8 tahun 2011) dan fatwa tentang pemberian zakat untuk beasiswa (Fatwa MUI Nomor Kep-120/MUI/II/1996).

Ketiga, fatwa-fatwa MUI tentang pengelolaan harta zakat, misalnya fatwa MUI tentang intensifikasi pelaksanaan zakat (Fatwa Tahun 1982), fatwa tentang mendistribusikan dana zakat untuk kegiatan produktif dan kemaslahatan umum (Fatwa tahun 1982), fatwa MUI tentang penggunaan zakat untuk investasi (Fatwa MUI Nomor 4 tahun 2003), fatwa MUI tentang masalah zakat kontemporer meliputi definisi, tugas, dan fungsi, kewajiban, dan hak-hak amil, zakat perusahaan dan sebagainya (Keputusan Komisi B1 Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia III Tahun 2009), fatwa MUI tentang penarikan, pemeliharaan dan penyaluran harta zakat (Fatwa MUI Nomor 15 Tahun 2011), fatwa MUI tentang dana zakat untuk bantuan hukum (Keputusan Komisis Fatwa 2018), fatwa MUI tentang pemanfaatan harta zakat, Infaq, dan sedekah untuk penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya (Fatwa MUI Nomor 23 tahun 2020), fatwa zakat dalam bentuk al-Qardh al-Hasan (Keputusan Ijtima Ulama 2021), fatwa MUI tentang harta zakat yang digadaikan (Fatwa MUI Nomor 67 Tahun 2022), fatwa zakat fitrah (Fatwa MUI Nomor 65 tahun 2022) dan fatwa untuk penanngulangan bencana (Fatwa MUI Nomor 66 tahun 2022).

Living Fatwa Filantropi Islam dan Anotasi Kebijakan Publik di Indonesia

Living fatwa dapat dimaknai sebagai upaya menghidupkan dan menghadirkan fatwa sebagai panduan bagi masyarakat serta menjadikannya hidup dalam perilaku yang menyatu dengan denyut nadi kehidupan masyarakat. Untuk menjadikan fatwa hidup di tengah-tengah masyarakat, dibutuhkan produk fatwa yang adaptif dengan kondisi, budaya, dan termasuk mazhab keagamaan yang diikuti oleh masyarakat. Hal ini karena fatwa merupakan produk interaksi antara produsen fatwa (mufti) dengan lingkungan sosial, budaya, ekonomi, dan poltik yang mengelilinginya. Oleh karena itu, fatwa harus kontekstual sebagai jawaban atas dinamika yang muncul di masyarakat dalam perspektif hukum Islam.[52]

Dalam orasi ilmiahnya, Niam menegaskan terkait prinsip penetapan fatwa agar hidup di masyarakat harus mengadopsi pendekatan perumusan hukum yang memiliki karakteristik berikut: luwes (*murūnah*), implementa-

52 M. Asrorun Niam Saleh, "*Orasi Ilmiah Pidato Pengukuhan Guru Besar Living Fatwa: Transformasi Fatwa dalam Perilaku dan Kebijakan Publik di Era Milenial."* Rabu 22 Februari 2022, 43.

tif (*tatbīqī*), visioner (*mustaqbaliyah*), ilmiah (*manhajī*), nalar-kritis (*tafkīr-naqdy*) dan gerak-dinamis (*harākah-tathawuriyah*).[53] Dalam konteks fatwa-fatwa filantropi Islam yang diterbitkan MUI selama kurun waktu 1982-2022 menunjukkan bahwa secara substantif memiliki karakteristik tersebut, sehingga MUI mampu memberikan kemudahan, solusi dan berdampak signifikan bagi kemaslahatan publik.

Secara politis, fatwa-fatwa filantropi Islam di era Orde Baru berdampak pada legislasi (taqnin) norma-norma hukum terkait pengelolaan zakat yang progresif sebagaimana MUI di era tersebut telah menerbitkan tiga fatwa zakat tentang intensifikasi pelaksanaan zakat, tasaruf zakat untuk produktif dan kemaslahatan umum, serta fatwa zakat untuk beasiswa. Ketiga fatwa ini mendorong sekaligus memperkuat cita-cita bangsa Indonesia yang tertuang di dalam konstitusi, yakni "...memajukan kesejahteraan umum dan mencerdaskan kehidupan bangsa...". Selain itu, fatwa dana zakat untuk usaha produktif telah diadopsi dalam UU No 23 Tahun 2011 pada Pasal 22, 27 (1) dan (2), 30, 32 dan Peraturan BAZNAS Nomor 3 tahun 2018 tentang Pendistribusian dan Pendayagunaan Zakat. [54] Demikian halnya, norma-norma fatwa zakat untuk beasiswa juga terakomodir dalam Peraturan BAZNAS Nomor 3 tahun 2018 tentang Pendistribusian dan Pendayagunaan Zakat, khususnya pada Pasal 2 ayat (7c) dan Pasal 4 ayat (2).

Sementara itu, fatwa-fatwa zakat yang diterbitkan pada era Pasca Reformasi (sebelum wabah COVID-19), MUI sudah menerbitkan 11 fatwa[55] yang juga berkontribusi dalam penguatan regulasi pengelolaan zakat di Indonesia. Misalnya, Fatwa MUI Nomor 8 tahun 2011 tentang Amil Zakat telah diadopsi dalam UU Nomor 23 Tahun 2011 Pasal 7, PP No 14 Tahun 2014 Pasal 7, Permenag No. 30 tahun 2016 tentang Tugas, Fungsi dan Tata Kerja Anggota Badan Amil Zakat Nasional Pasal 3. Hal yang sama, fatwa tentang dana zakat untuk investasi juga diadopsi dalam Pasal 27 (2) UU No. 23 Tahun 2011.

---

53 *Ibid.*

54 Lihat, Uundang-Undang Nomor 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, diakses 1 Juli 2023. https://peraturan. bpk. go. id/Home/Details/39267/uu-no-23-tahun-2011

55 Fatwa-fatwa tersebut adalah sebagai berikut: Fatwa Nomor 3 Tahun 2003 tentang Zakat Pengg hasilan, Fatwa Nomor 4 Tahun 2003 tengan Penggunaan Dana Zakat untuk Investasi, Fatwa MUI Nomor 8 tahun 2011 tentang Amil Zakat, Fatwa MUI Nomor 13 tahun 2011 tentang Hukum Zakat atas Harta Haram, Fatwa Nomor 14 tahun 2011 tentang Penyaluran Harta Zakat dalam Bentuk Aset Kelolaan, Fatwa MUI Nomor 15 Tahun 2011 tentang penarikan, pemeliharaan dan penyaluran harta zakat, Fatwa Nomor 001/MUNAS-IX/MUI/2015 tentang Pendayagunaaan harta Zakat, Infaq, Sedekah dan Wakaf untuk Pembangunan Sarana Air Bersih dan Sanitasi bagi Masyarakat, Keputusan Ijtima Ulama Se-Indonesia tentang fatwa zakat mal untuk bantuan hukum, tanggungjawab ulil amri dalam pelaksanaan pembayaran zakat, zakat penghasilan sebelum nishab terpenuhi, objek zakat penghasilan.

Selanjutnya, norma fatwa Nomor 001/MUNAS-IX/MUI/2015 tentang Pendayagunaaan harta Zakat, Infaq, Sedekah dan Wakaf untuk Pembangunan Sarana Air Bersih dan Sanitasi bagi Masyarakat juga diiterjemahkan dalam substansi Pasal 3 UU No 23 tahun 2011 dalam pasal tujuan pengelolaan zakat. Demikian halnya, Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa tentang Tanggungjawab Ulil Amri dalam Pelaksanaan Zakat diadopsi dalam Pasal 5 Undang-Undang pengelolaan zakat. Adapun fatwa tentang zakat mal untuk bantuan hukum juga diakomodir dalam Peraturan BAZNAS No. 3 Tahun 2018 tentang Pendistribusian dan Pendayagunaan Zakat, pada Pasal 4 ayat (5).

Pada era Pandemi Wabah COVID-19, MUI berkontribusi dalam memberikan solusi masyarakat di kemiskinan ekonomi, di mana MUI pada tahun 2020-2021 berhasil menerbitkan empat fatwa.[56] Dari fatwa-fatwa filantropi Islam tersebut dapat berkontribusi sebagai penjelasan teknis dalam pendistribusian dana zakat untuk menghadapi wabah COVID-19 dan dampaknya. Meminjam bahasa Niam, fatwa semacam ini memiliki fungsi *al-ta'yīdī*, yakni penguatan kebijakan negara yang diambil untuk kemaslahatan publik.[57] Fatwa semacam ini hadir untuk mengkorfirmasi, menguatkan dan membelikan dasar keagamaan agar penerimaan terhadap kebijakan publik tersebut semakin kokoh. Dalam hal ini, kebijakan negara yang tertuang dalam PP. Nomor 21 Tahun 2020 tentang tentang Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) dalam Rangka Percepatan Penanganan Corona Virus Disease 2019 (COVID-19). Hal yang sama, terjadi pada fatwa zakat dalam bentuk *qardh hasan* memberikan kemudahan bagi masyarakat untuk mendapatkan pinjaman untuk usaha dan bisnis dalam pemulihan wabah Pandemi COVID-19.

Dalam merespon situasi Pandemi COVID-19 ini, Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) telah mengambil kebijakan publik dengan delapan program unggulan: (1) bantuan logistik penggali kubur; (2) bantuan paket pemulasaran jenazah; (3) dukungan oksigen bagi Faskes; (4) dukungan ruang isolasi dan Rusunawa; (5) bantuan APD penggali kubur; (6) pemulasaran jenazah isolasi mandiri; (7) bantuan paket imun dan; (8) bantuan

56 Beberapa fatwa tersebut adalah Fatwa Nomor 23 Tahun 2020 tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infaq, dan Sedekah untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya, Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia ke-6 Tahun 2021 tentang Masalah Fikih Kontemporer meliputi tiga fatwa: Fatwa Zakat Perusahaan, Fatwa Zakat Saham dan Zakat dalam bentuk al-Qardh al-Hasan. Selain itu, MUI DKI Jakarta juga menerbitkan fatwa Nomor 04 tahun 2020 tentang Hukum Pemanfaatan Zakat untuk Pengadaan Disinfektan, Hand Sanitizer, Masker dan Alat Pelindung Diri (APD) dalam Situasi Wabah COVID-19.

57 M. Asrorun Niam Saleh, "*Orasi Ilmiah Pidato Pengukuhan Guru Besar Living Fatwa: Transformasi Fatwa dalam Perilaku dan Kebijakan Publik di Era Milenial."* Rabu 22 Februari 2022, 10.

tenda darurat.[58] Selain itu, BAZNAS juga telah memberikan bantuan kepada 13 ribu lebih pelaku usaha UMKM terdampak Pandemi COVID-19. Bantuan tersebut merupakan bentuk kepedulian BAZNAS dalam menjaga geliat perekonomian masyarakat rentan. Penyaluran ini dikemas melalui program "Kita Jaga Usaha" bekerja sama dengan Kementerian Koperasi dan UKM (Kemenkop) serta pemerintah daerah, yang diluncurkan resmi pada Jumat (27/8/2021) di tiga titik berbeda, yakni Jakarta, Yogyakarta, dan Surabaya.[59]

Pasca era Pandemi sudah terkendali, MUI kembali menerbitkan fatwa-fatwa filantropi Islam. Paling tidak, dari tahun 2022 hingga saat ini terdapat tiga fatwa yang membahas zakat.[60] Norma Fatwa MUI Nomor 66 Tahun 2022 tentang Pemanfaatan Harta Zakat untuk Penanggulangan Bencana dan Dampaknya merupakan penegasan secara normatif-religius berdasarkan dalil-dalil keagamaan atas regulasi penglolaan zakat dalam situasi bencana. Misalnya, Peraturan BAZNAS No. 3 Tahun 2018 tentang Pendistribusian dan Pendayagunaan Zakat pada Pasal 4 ayat (4). Dalam pasal tersebut tertulis sebagai berikut: "Pendistribusian Zakat pada bidang kemanusiaan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf c dapat diberikan dalam bentuk penanganan korban bencana alam, korban kecelakaan, korban penganiayaan, dan korban tragedi kemanusiaan lainnya."

Demikian halnya, dengan fatwa lainnya, misalnya Fatwa MUI Nomor 67 Tahun 2022 tentang Hukum Zakat atas Barang yang Digadaikan merupakan norma yang mendukung upaya pengumpulan zakat secara massif. Hal

58 Delapan program darurat itu diimplementasikan berupa, Bantuan Paket Penggali Kubur yang berjumlah 560 paket; Bantuan 30 Paket Pemulasaraan Jenazah untuk penyintas Covid-19; Dukungan 500 Paket Ruang Isolasi di Rusunawa Nagrak Cilincing; Oksigen Bagi Faskes di Jabodetabek yang mencapai 200 unit; Bantuan 100 APD Penggali Kubur untuk pemakaman pasien Covid-19; Bantuan Pemulasaraan Jenazah Isolasi Mandiri; Bantuan 1000 Paket Imun untuk nakes, mustahik penyintas Covid-19, sopir ambulans; dan Bantuan 20 Tenda Darurat untuk faskes se-Jabodetabek dalam upayanya membantu pasien. Diakses 1 Juli 2023. https://baznas.go. id/Press_Release/baca/BAZNAS_Perkuat_Program_Darurat_untuk_Penanggulangan_Covid-19/829

59 Untuk skema bantuan di Kita Jaga Usaha, Prof Noor menjelaskan, UMKM Bangkit merupakan program pemberian bantuan langsung kepada 10. 000 pelaku UMKM di wilayah PPKM level 3 dan level 4 dengan jumlah bantuan sebesar Rp1. 000. 000, yang diberikan melalui kartu ATM bekerja sama dengan Bank Syariah Indonesia (BSI). Sedangkan program Dapur Kuliner Nusantara adalah program pemberdayaan warteg, warung nasi, warung padang, dan usaha kuliner skala kecil lainnya untuk menyediakan 72. 000 paket makanan yang akan didistribusikan kepada pelaku isoman, panti asuhan, panti jompo, lembaga pemasyarakatan, pesantren, rumah singgah, nakes dan warga terdampak PPKM. Diakses 1 Juli 2023. https://baznas. go. id/Press_Release/baca/BAZNAS_Bantu_13_Ribu_UMKM_Terdampak_Covid-19/861

60 Beberapa fatwa itu adalah Fatwa MUI Nomor 67 Tahun 2022 tentang Hukum Zakat atas Barang yang Digadaikan, Fatwa MUI Nomor 65 Tahun 2022 tentang Hukum Masalah-masalah terkait Zakat Fitrah, fatwa MUI Nomor 66 Tahun 2022 tentang Pemanfaatan Harta Zakat untuk Penanggulangan Bencana dan Dampaknya.

ini karena spirit fatwa tersebut adalah menegaskan kewajiban membayar zakat bagi pemilik harta yang mencukup syarat nishab, meskipun statusnya dalam kondisi digadaikan. Oleh karena itu, fatwa-fatwa filantropi Islam secara umum mendukung pengelolaan zakat secara professional, akuntabel dan progresif. Fatwa-fatwa yang tidak secara eksplisit diadopsi dalam regulasi zakat, tetapi spiritnya menguatkan program pengelolaan zakat di antaranya: Fatwa Intensifikasi Zakat (1982), Fatwa Nomor 3 tahun 2003 tentang Zakat Penghasilan, Fatwa Nomor 13 tahun 2011 tentang Hukum Zakat atas harta Haram, Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VI Tahun 2018 tentang Membayar Zakat penghasilan sebelum Terpenuhi Syarat dan Objek Zakat penghasilan, Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VII Tahun 2021 tentang Zakat Saham dan Zakat Perusahaan.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa fatwa-fatwa filantropi Islam berkontribusi signifikan terhadap kebijakan publik ditinjau dari hubungan simbiotik agama dan negara dapat dilihat dalam kolom berikut:

No.	Deskripsi Fatwa	Living 'Norma' Fatwa	Kebijakan Publik	Karakteristik Fatwa
1	Fatwa Intensifikasi Pelaksanaan Zakat (1982)	UU No. 38 Tahun 1999 Pasal 11; UU. No. 23 tahun 2011 pasal 4; Permenag 31 tahun 2019	Zakat Profesi bagi ASN Muslim	Gerak-dinamis; Visioner
2	Fatwa Pentasarufan Harta Zakat untuk Kegiatan Produktif dan Kemaslatan Umum (1982)	UU No 23 Tahun 2011 pada Pasal 22, 27 (1) dan (2), 30, 32 dan Peraturan BAZNAS Nomor 3 tahun 2018	Program Zakat Community Development	Visioner; Implementatif
3	Fatwa tentang Pemberian Zakat untuk Beasiswa (1996)	Peraturan BAZNAS Nomor 3 tahun 2018 Pasal 2 ayat (7c) dan Pasal 4 ayat (2).	Beasiswa Cendekia BAZNAS	Visioner; Implementatif dan Ilmiah
4	Fatwa tentang Zakat Penghasilan (2003)	UU No. 38 Tahun 1999 Pasal 11; UU. No. 23 tahun 2011 pasal 4; Permenag 31 tahun 2019	Zakat Profesi bagi ASN Muslim	Gerak-Dianamis; Visioner; Implementatif
5	Fatwa tentang Penggunaan Dana Zakat untuk Investasi (2003)	UU No. 23 tahun 2011 Pasal 27 (2)	Program Respon Darurat Bencana BAZNAS	Gerak-Dianamis; Visioner; Implementatif
6	Fatwa tentang Masalah yang Terkait dengan Zakat (2009)	UU 23 2011 Pasal 7, PP No 14 Tahun 2014 Pasal 7, Permenag No. 30 tahun 2016 tentang Tugas, Fungsi dan Tata Kerja Anggota Badan Amil Zakat Nasional Pasal 3	Pendirian BAZNAS dari pusat hingga daerah	Implementatif dan Ilmiah

7	Fatwa tentang Amil Zakat (2011)	UU 23 2011 Pasal 7, PP No 14 Tahun 2014 Pasal 7, Permenag No. 30 tahun 2016 tentang Tugas, Fungsi dan Tata Kerja Anggota Badan Amil Zakat Nasional Pasal 3	Pendirian BAZNAS dari pusat hingga daerah	Implementatif; dan Ilmiah
8	Fatwa tentang Hukum Zakat atas Harta Haram (2011)	-		Nalar-Kritis
9	Fatwa tentang Penyaluran Harta Zakat dalam Bentuk Aset Kelolaan (2011)	UU No. 23 tahun 2011 Pasal 25, 27. ; Permenag 31 tahun 2019	Program Lumbung Pangan dan Balai Ternak BAZNAS	Visioner; Implementatif
10	Fatwa tentang Penarikan, Pemeliharaan dan Penyaluran Harta Zakat (2011)	UU No. 23 tahun 2011 Pasal 25; Permenag 31 tahun 2019.	Program BAZNAS Bantuan Lembaga Sosial Islam Santunan Yatim dan Dhuafa	Implementatif dan Ilmiah
11	Fatwa tentang Pendayagunaan Harta Zakat, Infaq, Sedekah dan Wakaf untuk Pembangunan Sarana Air Bersih dan Sanitasi bagi Masyarakat (2015)	UU No. 23 Tahun 2011 Pasal 3	Program bedah rumah layak huni yang bersanitasi, bantuan pompa air, pemasangan pipa air bersih PDAM.	Gerak-dinamis; Visioner; Implementatif
12	Fatwa tentang Zakat Mal untuk Bantuan Hukum (2018)	Peraturan BAZNAS No. 3 Tahun 2018 Pasal 4 ayat (5).	Program Dompet Zakat Bantuan Hukum	Visioner dan Implementatif
13	Fatwa tentang Tanggung Jawab dan Wewenang Ulil Amri dalam Pelaksanaan Kewajiban Pembayaran Zakat (2018)	UU No. 23 Tahun 2011 Pasal 5 PP. No. 14 Tahun 2014 Pasal 2	Pendirian BAZNAS dari pusat hingga daerah	Implementatif dan Ilmiah
14	Fatwa tentang Membayar Zakat Penghasilan Sebelum Terpenuhi Syarat Wajib (2018)	UU No. 38 Tahun 1999 Pasal 11 ayat (2) dan (3); UU. No. 23 Tahun 2011 Pasal 4; Permenag 31 tahun 2019	Zakat Profesi bagi ASN Muslim	Gerak-dinamis; Visioner; dan Implementatif
15	Fatwa tentang Objek Zakat Penghasilan (2018)	UU No. 38 Tahun 1999 Pasal 11	Zakat Profesi bagi ASN Muslim	Gerak-dinamis; Visioner; dan Implementatif
16	Fatwa tentang Pemanfatan Harta ZIS untuk Penanggulangan Wabah COVID-19 dan Dampaknya (2020)	Peraturan BAZNAS No. 3 Tahun 2018 Pasal 4 ayat (5). PP. Nomor 21 Tahun 2020 PSBB	Program Penanggulangan Wabah COVID-19	Gerak-dinamis; Visioner; dan Implementatif
17	Fatwa tentang Zakat Perusahaan (2021)	UU No. 38 Tahun 1999 Pasal 11; Permenag 31 tahun 2019	Program Konsultasi Zakat Perusahaan dan Program ZChicken, ZMart	Gerak-dinamis dan Visioner

18	Fatwa tentang Zakat Saham (2021)	UU. No. 23 tahun 2011 Pasal 4	Program "Berkah" via Aplikasi HPX Syariah	Gerak-dinamis dan Visioner
19	Fatwa tentang Zakat dalam Bentuk al-Qardh al-Hasan (2021)	-	Program BAZNAS Microfinance Desa (BMD)	Gerak-dinamis; Visioner; dan Implementatif
20	Fatwa tentang Hukum Zakat atas Barang yang Digadaikan (2022)	-		Ilmiah; dan Nalar-kritis
21	Fatwa tentang Hukum Masalah-masalah terkait Zakat Fitrah (2022)	UU. No. 23 tahun 2011 Pasal 4; Permenag 31 tahun 2019	Program Zakat Digital (Zakat Online)	Luwes; Visioner dan Implementatif
22	Fatwa tentang Pemanfaatan Harta Zakat untuk Penanggulangan Bencana dan Dampaknya (2022)	Peraturan BAZNAS No. 3 Tahun 2018 Pasal 4 ayat (5).	Program Respon Darurat Bencana BAZNAS Program Rumah Sehat BAZNAS	Luwes; Visioner dan Implementatif

Dari data di atas, menunjukkan bahwa fatwa-fatwa filantropi Islam tentang zakat memberikan kontribusi dalam pengambilan kebijakan publik untuk mewujudkan kemaslahatan publik. Hal ini mengingat bahwa tujuan utama disyariatkan zakat selain untuk membersihkan harta yang dimiliki *muzakkī* sebagai bentuk ketaatan spiritual, juga untuk mewujudkan keadilan sosial melalui pengelolaan zakat yang mampu memberikan kesejahteran bagi masyarakat yang membutuhkan (mustahik). Lebih dari itu, selain zakat sebagai ibadah spiritual, ia juga merupakan ibadah yang berdimensi sosial sehingga dapat merealisasikan cita-cita keadilan sosial di tenggah-tengah kehidupan beragama dan bernegara, baik secara ekonomi, edukasi hingga ekologi. Dalam konteks ini, signifikansi zakat sebagai instrumen dalam memberdayakan dan mensejahterakan masyarakat menemukan elan vitalnya. Ini karena pengelolaan zakat dapat merealisasikan tujuan syariat dari aspek *muzakkī* kepada mustahik sebagai jaminan ekonomi (*al-dhamān al-iqtishādī*) dan jaminan sosial (*al-dhamān al-ijtimā'ī*).[61]

Kebijakan-kebijakan publik di atas, baik secara langsung maupun tidak langsung, sangat dipengaruhi dan diintervensi oleh norma-norma fatwa filantropi Islam yang merupakan pedoman bagi masyarakat Muslim Indonesia. Kebijakan publik tersebut, selain berdasarkan pada norma fatwa-fatwa zakat sebagai landasan normatif perspektif hukum Islam, fatwa tersebut juga menginspirasi dalam penyusunan regulasi mekanisme pengelolaan zakat atau berfungsi sebagai norma pendukung dalam implementasi pengelolaam dan pendayagunaan zakat di Indonesia.

Kendatipun norma-norma fatwa MUI tentang zakat secara mayoritas

61 Moh. Mufid, *Filsafat Hukum Ekonomi Syariah: Kajian Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Akad-akad Muamalah Kontemporer* (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2021), 233.

berhasil menginisiasi (insyā'i) menjadi norma hukum di Indonesia yang menjadi regulasi pelaksanaan pengelolaan zalat, atau mendukung (ta'yīdī) pelaksanaan pengelolaan zakat yang lebih transformatif, tetapi dalam catatan penulis terdapat tiga fatwa yang tidak berfungsi secara langsung. Misalnya, Fatwa tentang Hukum Zakat atas Barang yang Digadaikan (2022), Fatwa tentang Zakat dalam Bentuk al-Qardh al-Hasan (2021), dan Fatwa tentang Hukum Zakat atas Harta Haram (2011).

Transformasi norma-norma fatwa filantropi Islam di Indonesia dalam bentuk regulasi pengelolaan dan pendayagunaan zakat menunjukkan bahwa fatwa-fatwa zakat mampu berfungsi sebagai *a tool of social control* (alat kontrol sosial) dan *a tool of social engineering* (alat rekayasa sosial) bagi masyarakat muslim Indonesia. Fatwa zakat sebagai kontrol sosial karena sudah menjadi regulasi yang "mengikat" dalam mengatur teknis pelaksanan pengelolaan zakat yang professional dan akuntabel, dan pada saat yang sama, ia menjadi alat rekayasa sosial untuk meningkatkan kesadaran filantropis di kalangan masyarakat Muslim Indonesia.

Penutup

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa transformasi norma-norma fatwa filantropi Islam seputar fatwa-fatwa zakat menunjukkan adanya kontribusi yang signifikan dalam mengintervensi lahirnya kebijakan publik yang berorientasi pada pemberdayaan dan peningkatan kesejahteraan masyarakat. Kebijakan publik yang lahir dari regulasi pengelolaan zakat di Indonesia merupakan "terjemahan" dari norma-norma fatwa-fatwa zakat yang telah diterbitkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Living fatwa filantropi Islam dalam norma regulasi yang berlaku di Indonesia dari era Orde Baru hingga era Pasca-Reformasi berkontribusi besar dalam merancang-bangun regulasi pengelolaan zakat di Indonesia. Dalam konteks ini, fungsi fatwa menjadi dua pola: terkadang fatwa zakat menguatkan kebijakan negara untuk kemaslahatan publik (*ta'yidī*), atau menjadi sumber dalam penyusunan dan pengambilan kebijakan publik (*insya'ī*). Dengan demikian, fatwa-fatwa filantropi Islam MUI dapat berfungsi sebagai *a tool of social control* (alat kontrol sosial) dan *a tool of social engineering* (alat rekayasa sosial) bagi masyarakat Muslim Indonesia.[]

DAFTAR PUSTAKA

Buku dan Jurnal

al-Jurjanī, Alī bin Muhammad Abū Hasan. *al-Ta'rīfāt* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t. th).

Asegaf, M. Maulana. "Analisis Fatwa MUI Tahun 1982 tentang Mentasarufkan Dana Zakat untuk Kegiatan Produktif dan Kemaslahatan Umum (perspektif Yusuf Qaradhawi), Management of Zakah and Waqf Journal (MAZAWA), Vol. 2, No. 1 (September 2020).

Bruinessen, Martin Van. *NU: Tradisi-tradisi, Relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994).

Faisal, "Sejarah Pengelolaan Zakat di Dunia Muslim dan Indonesia: Pendekatan Teori Investigasi Sejarah Charles Peire dan Defisit Kbenaran Lieven Boeve," Analisis, Vol. XI, No. 2 (Desember 2011).

Feener, Michael F. *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Gade, Anna M. "Islamic Law and the Environment in Indonesia: Fatwa and Da'wa", *Worldviews*, Vol. 19, No. 2, Special Issue: Religion, Nature and Globalization: Voices from the Archipelago (2015), 161-183 https://www. jstor. org/stable/43809529

Hasyim, Syafiq. "Fatwas and Democracy: Majelis Ulama Indonesia (MUI, Indonesian Ulema Council) and Rising Conservatism in Indonesian Islam" *TRaNS: Trans -Regional and -National Studies of Southeast Asia* (2020), 8, 21–35 DOI: 10. 1017/trn. 2019. 13

Hooker, M. B., *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa* (Honolulu: University of Hawai Press, 2003).

Hosen, Nadirsyah. "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)", Journal of Islamic Studies, 15 (2):147-179 DOI: 10. 1093/jis/15. 2. 147

Ichwan, Moch. Nur. "'Ulamå, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto," *Islamic Law and Society*, Vol. 12, No. 1, (2005).

_____. dan Nina Mariani Noor. "Arah Baru Majelis Ulama Indonesia (MUI)" dalam Noorhaidi (ed), *Ulama dan Negara-bangsa: Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia* (Yogyakarta: PusPIDeP, 2019).

Kaptein, Nico J. G. "The Voice of the 'ulamā: Fatwas and Religious Authority in Indonesia", *Archives de Siences Sociales Des Religions*, Vol. 49e, No. 125 (2004).

_____. *Fatwās in Indonesia*. Kata pengantar editor untuk *Jurnal Islamic Law and Society*, Vol. 12, No. 1. (2005).

_____. "Meccan Fatwas From the End of the Nineteenth Century on Indonesian Affairs, Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies, Vol. 4 No. 2 (1995).

_____. "The Muhimmat al-Nafais: A Bilingual Meccan fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century", Jakarta: NISIS, 1997).

Latief, Hilman. *Fatwa-Fatwa Filantropi Islam di Indonesia: Anotasi, Komparasi dan Kompilasi* (Yogyakarta: UMY Press, 2019).

Mudzhar, M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998).

Mufid, Moh. *Filsafat Hukum Ekonomi Syariah: Kajian Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Akad-akad Muamalah Kontemporer* (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2021).

Nasution, Erni Juliana Al-Hasanah. "Fatwa Zakat MUI dalam Menjawab Isu-Isu Kontemporer", *MAARIF*, Vol. 16, No. 2 (Desember 2021).

Nopiardo, Widi. "Perkembangan Fatwa MUI tentang Masalah Zakat", JURIS: Jurnal Ilmiah Syariah, Vol. 16, No. 1 (2017).

Salim, Arskal. "The Influential Legacy of Dutch Islamic Policy on The Formation of Zakat (ALMS) Law in Modern Indonesia," Pacific Rim Law & Policy Journal, Vol. 15, (2006).

Sholeh, M. Asrorun Niam. "A Critical Analysis of Islamic Law and Fatwa of MUI (Majlies Ulama Indonesia) & NU (Nahdlatul Ulama') on A Gold-Backed Cryptocurrency (OneGram)", *Al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, Vol. 17, No. 2 (2022).

_____. "Towards a Progressive Fatwa: MUI's Response to the COVID-19 Pandemic", *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 20, No. 2 (2020). DOI: 10. 15408/ajis. v20i2. 17391;

_____. "*Orasi Ilmiah Pidato Pengukuhan Guru Besar Living Fatwa: Transformasi Fatwa dalam Perilaku dan Kebijakan Publik di Era Milenial."* Rabu 22 Februari 2022.

Dokumen Fatwa dan Regulasi Zakat

Fatwa Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standardisasi Fatwa Halal dan Fatwa Nomor 44 Tahun 2020 tentang Penggunaan Nama, Bentuk, dan Kemasan Produk yang Tidak Dapat Disertifikasi Halal. Lihat, https://mui. or.

id/wp-content/uploads/files/fatwa/Standarisasi-Fatwa-Halal. pdf dan

Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standardisasi Fatwa Halal diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/Standarisasi-Fatwa-Halal. pdf

Fatwa MUI Nomor 11 tahun 2009 tentang Hukum Alkohol diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/Hukum-Alkohol. pdf

Fatwa MUI Nomor 28 Tahun 2020 tentang Panduan Kaifiat Takbir Dan Shalat Idul Fitri Saat Pandemi Covid-19, diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/2020/05/Fatwa-MUI-No-28-Tahun-2020-tentang-Panduan-Kaifiat-Takbir-dan-Shalat-Idul-Fitri-saat-Covid-19. pdf

Fatwa MUI tahun 1982 tentang Intensifikasi Pelaksanaan Zakat, diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/14. -Intensifikasi-Pelaksanaan-Zakat. pdf

Lampiran Surat Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Pemberian Zakat untuk Beasiswa No. Kep. 120/MU/II/1996.

Fatwa MUI No. 3 Tahun 2003 tentang Zakat Penghasilan diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/23. -Zakat-Penghasilan. pdf

Fatwa MUI No. 4 Tahun 2003 tentang Penggunaan Dana Zakat untuk Investasi (istismar) diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/24. -Penggunaan-Dana-Zakat-Untuk-Istitsmar-Investasi. pdf

Fatwa MUI No. 8 Tahun 2011 tentang Amil Zakat diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/No. -08-Amil-Zakat. pdf

Fatwa MUI No. 13 Tahun 2011 tentang Hukum Zakat atas Harta Haram diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/No. -13-Hukum-Zakat-atas-Harta-Haram. pdf

Fatwa MUI No. 14 Tahun 2011 tentang Penyaluran Harta Zakat dalam Bentuk Aset Kelolaan diakses 1 Juli 2013. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/No. -14-Penyaluran-Harta-Zakat-dlm-Bentuk-Aset-Kelolaan. pdf

Fatwa MUI No. 14 Tahun 2011 tentang Penyaluran Harta Zakat dalam Bentuk Aset Kelolaan diakses 1 Juli 2013. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/No. -14-Penyaluran-Harta-Zakat-dlm-Bentuk-Aset-Kelolaan. pdf

Fatwa MUI No. 12 Tahun 2011 tentang Penarikan, Pemeliharaan dan Penyaluran Harta Zakat diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/No. -15-Penarikan-Pemeliharaan-dan-Penyaluran-Harta-Zakat. pdf

Fatwa MUI Nomor 001/MUNAS-IX/MUI/2015 tentang Pendayagunaaan harta Zakat, Infaq, Sedekah dan Wakaf untuk Pembangunan Sarana Air Bersih dan Sanitasi diakses 1 Juli 20223. https://www. nawasis. org/portal/panduan/Buku%20Juklak%20ZISWAF%20untuk%20Air%20&%20%20Sanitasi. pdf

Majelis Ulama Indonesia, Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VI Tahun 2018 diakses 1 Juli 2023. https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/HASIL-IJTIMA-ULAMA-KOMISI-FATWA-MUI-2018-oke. pdf

Majelis Ulama Indonesia, Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VII Tahun 2021 tentang Masalah Fikih Kontemporer, diakses 1 Juli 2023. https://pid. baznas. go. id/wp-content/uploads/2022/04/Isi_Buku-HIMPUNAN-FATWA-MUI-TENTANG-ZAKAT_2021_B5_. pdf

Fatwa MUI Nomor 67 Tahun 2022 tentang Hukum Zakat atas Barang yang Digadaikan diakses 1 Juli 2023. https://fatwamui. com/storage/322/Fatwa-MUI-Nomor-67-Tahun-2022-tentang-Hukum-Zakat-Atas-Barang-yang-DIgadaikan. pdf

Fatwa MUI Nomor 65 Tahun 2022 tentang Hukum Masalah-masalah terkait Zakat Fitrah diakses 1 Juli 2023. https://fatwamui. com/storage/320/Fatwa-MUI-Nomor-65-Tahun-2022-tentang-Hukum-Masalah-masalah-terkait-Zakat-Fitrah. pdf

Fatwa MUI Nomor 66 Tahun 2022 tentang Pemanfaatan harta Zakat untuk Penanggulangan Bencana dan Dampaknya, diakses 1 Juli 2022. https://fatwamui. com/storage/320/Fatwa-MUI-Nomor-65-Tahun-2022-tentang-Hukum-Masalah-masalah-terkait-Zakat-Fitrah. pdf

Saleh, M. Asrorun Niam. "*Orasi Ilmiah Pidato Pengukuhan Guru Besar Living Fatwa: Transformasi Fatwa dalam Perilaku dan Kebijakan Publik di Era Milenial."* Rabu 22 Februari 2022.

Uundang-Undang Nomor 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, diakses 1 Juli 2023. https://peraturan. bpk. go. id/Home/Details/39267/uu-no-23-tahun-2011

Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat diakses 1 Juli 2023. https://www. dpr. go. id/dokjdih/document/uu/UU_1999_38. pdf

Peraturan Pemerintah Nomor 14 Tahun 2014 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat diakses 1Juli 2023. https://peraturan. bpk. go. id/Home/Details/5451/pp-no-14-tahun-2014

Peraturan BAZNAS Nomor 3 Tahun 2018 tentang Pendistribusian dan Pendayagunaan Zakat diakses 1 Juli 2023. https://pid. baznas. go. id/wp-content/uploads/2019/03/PERBAZNAS-NO-3-TAHUN-2018-TENTANG-PENDISTRIBUSIAN-DAN-PENDAYAGUNAAN-ZAKAT. pdf

Keputusan Ketua BAZNAS Nomor 64 tahun 2019 tentang Pedoman Pelaksanaan Pendistribusian dan Pendayagunaan Zakat di Lingkungan Badan Amil Zakat Nasional, Diakses 1 Juli 2023. https://baznas. go. id/v2/assets/pdf/ppid/baznas/SK-064-Tahun-2019-Pedoman-Pelaksanaan-Pendistribusian-dan-Pendayagunaan-Zakat-di-Lingkungan-BAZNAS. pdf

Peraturan Meteri Agama Republik Indonesia Nomor 31 Tahun 2019 tentang Perubahan Kedua atas peraturan Menteri Agama Nomor 52 tahun 2014 tentang Syarat dan tata Cara Penghitungan Zakat mal dan Zakat Fitrah serta Pendayagunaan Zakat untuk Usaha Produktif, diakses 1 Juli 2023. https://peraturan. bpk. go. id/Home/Details/130646/peraturan-menag-no-31-tahun-2019

35

STATUS ANAK LUAR KAWIN PERSEPEKTIF KAJIAN USHULIYAH (NALAR KRITIS PUTUSAN MAHKAMAH KONSTITUSI RI NO. 46 TAHUN 2010 TENTANG STATUS ANAK LUAR KAWIN)

Muhammad Nurkhanif, M. S. I
Pengurus MUI Kota Semarang, Dosen Fakultas Syari'ah & Hukum UIN Walisongo
muhammadnurkhanif@walisongo. ac. id

Aprilianita Khusnul A'in, S. H. I., M. H
Dosen Fakultas Syari'ah & Hukum UIN Walisongo
aprilianitakhusnulain@walisongo. ac. id

Abstrak

Tulisan ini berangkat dari kontroversi putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang status anak luar kawin. Penulis berpikir terhadap perlunya pembahasan polemik putusan MK tersebut dengan pendekatan ushuliyah untuk mengetahui apakah putusan MK tersebut sejalan dengan nilai keadilan dalam syari'at ataukah tidak, sebab syari'at juga sangat menjunjung tinggi nilai keadilan dan kemaslahatan. Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian dokumen (library research) dengan pendekatan kombinasi yaitu teoritis dan dokumenter. Sumber data primernya yaitu putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010, sedangkan sumber sekundernya yaitu seluruh dokumen berupa buku, tulisan, hasil wawancara, dan lain lain-lain yang berkaitan dengan obyek penelitian. Data-data tersebut kemudian dianalisis dengan menggunakan metode analisis deskriptif. Hasil penelitian menunjukan dua poin penting Pertama, putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 sejalan dengan konsep kemaslahatan (maslahatul aulad) dalam hal pembiayaan hidup, pendidikan, kesehatan, dan lain-lain, selain hak keperdataan dalam nasab, wali dan waris, sebab tidak ada penetapan hukum oleh syara' dan tidak ada pula dalil yang melarangnya. Kedua, sesuai konsep istishan istitsna'I yakni dengan mengecualikan dalil juz'i atas dalil kully, maka anak luar kawin tidak mempunyai hubungan nasab syar'i dengan ayah biologisnya dan keluarga ayah biologisnya.

Kata kunci: *putusan MK, status anak luar kawin, ushuliyah, maslahah, istihsan*

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan sumber utama hukum Islam yang meletakan dasar dan prinsip umum hukum Islam. Salah satu prinsip yang paling dominan adalah prinsip maslahah. Demikian pula dengan Sunnah/Hadits yang senantiasa mengintrodusir maslahah, baik secara *eksplisit* maupun *implisit*. Atas dasar itu, dapat diketahui bahwa Rasulullah ingin menunjukan pada umatnya mengenai posisi maslahah dalam hukum Islam. Hal ini menunjukan pentingnya konsep maslahah, dimana tidak ada satu penetapan hukum Islam yang terlepas dari maslahah. Maslahah sebagai kerangka acuan *tasyri islamiy* yang dinyatakan dalam Al-Qur'an serta diterapkan oleh Rasulullah, kemudian dipahami baik oleh para tokoh sahabat. Mereka meyakini bahwa tujuan pokok *tasyri islamiy* yaitu mewujudkan maslahah (Asmawi, 2010:1-3).

Konsep maslahah merupakan kerangka berfikir yang mengandung kebaikan bagi seluruh umat manusia. Ketika di dalam sumber hukum Islam tidak ditemukan pemecahannya, maka konsep maslahah dapat diaplikasikan (Asmawi, 2010:4). Atas dasar menjunjung tinggi nilai keadilan yang tentunya bermaslahat, hakim Mahkamah Konstitusi (MK) menetapkan anak luar kawin memiliki hubungan perdata dengan ayah biologisnya, hal ini tertuang dalam putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang Status Anak Luar Kawin. Hakim MK menganggap putusan tersebut berdasar pada nilai keadilan yaitu melindungi hak konstitusional anak luar kawin. Akan tetapi putusan tersebut terkesan tidak sesuai dengan hukum Islam maupun Undang-Undang Perakwinan (UUP) No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Putusan Mahkamah Konstitusi RI Nomor 46/PUU-VIII/2010 tanggal 27 Pebruari 2012 lahir karena adanya permohonan yudicial review yang diajukan oleh Hj. Aisyah Mochtar alias Machica binti H. Mochtar Ibrahim dan anaknya yang bernama Muhammad Iqbal Ramadhan bin Moerdiono terhadap ketentuan Pasal 2 ayat (2) dan Pasal 43 ayat (1) Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, dimana Moerdiono sebagai seorang suami yang telah beristri menikah kembali dengan istrinya yang kedua bernama Hj. Aisyah Mochtar secara syari'at Islam dengan tanpa dicatatkan dalam register Akta Nikah, oleh karena itu ia tidak memiliki Buku Kutipan Akta Nikah, sehingga perkawinannya menjadi tidak sah dan status anaknya menjadi tidak jelas.

Terkait mengenai status anak luar kawin terdapat penjelasan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) maupun UUP No 1 Tahun 1974. Dalam KHI Pasal 2 dan 3 dijelaskan mengenai dasar-dasar perkawinan. Bahwa perkawi-

nan merupakan suatu akad yang sangat kuat (*mitssaqan ghalidzan*). Sedangkan tujuan dari perkawinan yaitu untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan rahmah (Departemen Agama RI, 2000: 14). Kemudian dalam pasal 99 KHI dinyatakan bahwa "anak sah adalah anak yang dilahirkan akibat perkawinan yang sah, dan hasil pembuahan suami istri di luar rahim yang dilahirkan oleh istri tersebut"(Departemen Agama RI, 2000: 51). Selain itu dalam Pasal 43 ayat 1 UUP No 1 Tahun 1974 ditetapkan bahwa "anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya"(Soebekti dan Tjitrosoedibio, 1985: 10). Sehingga secara normatife ditetapkan bahwa anak luar kawin atau anak zina hanya memiliki status kekerabatan dengan ibu dan saudara-saudara ibunya saja.

Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang Status Anak Luar Kawin banyak manarik perhatian masyarakat, terutama di kalangan para ulama. Perhatian yang dalam ini muncul akibat dari posisi kesucian nilai suatu perkawinan yang di anggap sebagai pertalian yang kuat *"miistaqon gholidzo"*(Amir, tt: 35). Penulis menganggap sangat perlu untuk membahas polemik putusan MK tersebut dengan dasar ushuliyah untuk mengetahui apakah putusan MK tersebut sejalan dengan nilai keadilan dalam syari'at ataukah tidak, sebab syari'at juga sangat menjunjung tinggi nilai keadilan dan kemaslahatan.

Pembahasan

Kajian putusan MK nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang Status Anak Luar Kawin dalam hal ini dimaksudkan untuk menganalisis pertimbangan atau jalan pikir para hakim MK dalam memutuskan permohonan yang diajukan pemohon terkait status hak keperdataan anak luar kawin. Sebab, pada dasarnya dalam pandangan hukum Islam posisi hakim memiliki kedudukan yang tinggi, karena hakim di pandang sebagai pemerhati dan penggali hukum dengan seluruh kemampuannya untuk menyelesaikan problematika manusia ketika hukum tersebut tidak terdapat dalam sumber yang tertulis ataupun hukum tersebut belum pernah ada. Oleh karena itu penulis memandang sangat perlu untuk menganalisis jalan pikir hakim MK tentang putusan tersebut dengan cara pendekatan ushuliyah untuk mengetahui apakah jalan pikir hakim MK sejalan dengan teori ushuliyah ataukah tidak. Sebab dalam isi putusan MK tersebut hakim mendasarkan kepada nilai keadilan yang pastinya menuju kepada kemaslahatan.

Dalam kajian ushuliyah terdapat beberapa teori untuk menggali hukum Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan Al-Sunnah. Teori tersebut seperti ijma', qiyas, istihsan, istislah (maslahah mursalah), istishab, 'urf, dan dzari'ah. Semua teori ushuliyah tersebut bermuara pada satu dasar yaitu mencari kemaslahatan umat. Adapun dalam menganalisis pertimbangan hakim atau jalan pikir para hakim MK tentang status anak luar kawin, penulis menggunakan dua pendekatan teori ushuliyah yakni istislah (maslahah mursalah) dan istihsan.

Alasan penulis menggunakan kedua teori tersebut yakni *pertama;* Teori istislah (maslahah mursalah) digunakan untuk menganalisis isi putusan MK tentang hak keperdataan anak luar kawin yang mencakup hak pembiayaan hidup, pendidikan, kesehatan, dan lain-lain, selain hak keperdataan dalam hal nasab, wali dan waris. Hak tersebut mengandung nilai kemaslahatan yang besar bagi anak luar kawin yang harus dilindungi. Didalam Al-Qur'an ataupun Sunnah tidak di atur mengenai masalah hak pemeliharaan anak luar kawin dari ayah biologisnya.

kedua; teori istihsan digunakan penulis untuk menganalisis isi putusan MK tentang hak keperdataan anak luar kawin yaitu mencakup nasab syar'i anak luar kawin. Nasab syar'i ini tentunya berimplikasi pada hak wali maupun waris. Di sisi lain teori istihsan adalah teori yang lebih cocok dan sesuai untuk dijadikan dasar pendekatan analisis putusan MK tersebut dari pada teori ushuliyah yang lain.

Selanjutnya mengenai makna frasa "anak luar kawin" yang penulis maksud yaitu anak yang dilahirkan di luar perkawinan, yang didalamnya termasuk anak hasil perzinahan. Dalam hukum Islam, perkawinan menentukan adanya status anak. Apabila perkawinan yang dilakukan oleh orang tuanya sah dengan memenuhi rukun dan syarat dalam perkawinan, maka anak tersebut termasuk anak yang sah. Sedangkan apabila orang tuanya tidak memenuhi rukun dan syarat dalam perkawinan, maka anak tersebut termasuk anak luar kawin atau anak zina.

Selain itu ditegaskan oleh penuturan langsung hakim MK (Ahmad Fadlil Sumadi) pada hari Sabtu, 18 Mei 2013 bahwa frasa "anak luar kawin" dapat dimaknai secara luas tergantung penafsiran masing-masing individu, karena dalam undang-undang belum ada rumusan yang mengatur hal tersebut, sehingga makna anak luar kawin bisa artikan sebagai anak hasil nikah *sirri*, anak hasil zina, maupun anak hasil pemerkosaan (tindak kriminalitas).

Dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPer), dijelaskan penggolongan anak yang di bagi menjadi tiga, yaitu: (Ali Afandi, 1997:40)

1. Anak sah, adalah anak yang lahir di dalam perkawinan.
2. Anak yang lahir di luar perkawinan yang diakui adalah anak yang lahir di luar perkawinan dan diakui oleh orang tuanya sehingga timbul pertalian keluarga, kedudukan anak ini kemudian menjadi anak sah.
3. Anak yang lahir di luar perkawinanan yang tidak diakui, terbagi menjadi dua, yaitu anak yang lahir dalam zina (salah satu atau keduanya berada dalam perkawinan orang lain) dan anak yang lahir dalam sumbang (terdapat larangan perkawinan).

Paradigma Konsep Maslahah dalam Ushul Fiqh

Definisi Maslahah

Secara bahasa maslalah berasal dari kata saluha, yasluhu, salahan (صلاحا, يصلح, صلح) yang berarti sesuatu yang baik, patut dan bermanfaat. Sedangkan pengertian maslahah secara terminology terdapat berbagai pendapat dari para ulama, yaitu:

1) Menurut Al-Ghazali, maslahah berarti sesuatu yang mendatangkan keuntungan atau manfaat, dan menjauhkan dari kerusakan (madharat). Namun secara hakekat, maslahah yaitu dalam menetapkan hukum harus memelihara tujuan syara'. Tujuan syara' tersebut yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta (Amir, 2009:345).
2) Ahmad Al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut mengatakan, maslahah adalah segala sesuatu yang mengandung kebaikan serta manfaat bagi individu maupun sekelompok manusia, dengan menghindarkan dari segala mafsadat (Ahmad, 2000: 70).
3) Maslahah menurut Abduljabbar dari Mu'tazilah yaitu segala sesuatu yang harus dikerjakan oleh manusia untuk menghindari madharat (Hamka, 2007: 80).
4) Menurut Dr. Jalaluddin Abdur Rahman maslahah merupakan bentuk tunggal dari kata masalih, masalih berarti setiap kebaikan untuk kepentingan hidup manusia. Di sebut kebaikan apabila bermanfaat. Akan tetapi yang di maksud dengan kemaslahatan di sini yaitu terpeliharanya tujuan-tujuan syari'at yang di batasi dengan beberapa batasan dan tidak diaplikasikan pada hal yang ditimbulkan oleh hawa nafsu maupun

keinginan-keinginan manusia saja (Amir, 2009:345).

Berdasarkan pendapat ulama di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam hal ini adanya perbedaan antara pengertian maslahah secara umum (bahasa) dan pengertian maslahah secara syara'. Pengertian maslahah secara bahasa lebih menekankan pada tujuan pemenuhan kebutuhan manusia dan mengandung pengertian untuk mengikuti hawa nafsu maupun syahwat. Sedangkan maslahah dalam arti syara' lebih menekankan pada bahasan ushul fikih, yang menjadikan tujuan syara' sebagai dasar dalam menetapkan hukum.

Dalam kitab Al-Maqashid, Yusuf Hamid yang di kutip oleh Amir Syarifuddin menjelaskan keistimewaan maslahah syar'i dibandingkan dengan maslahah secara umum, diantaranya yaitu (Amir, 2009:222):

1) Maslahah syar'i menjadikan petunjuk syara' sebagai sandaran utama, bukan hanya berdasarkan pada akal manusia, karena akal manusia kurang sempurna, selalu di batasi oleh ruang dan waktu, bersifat subjektif, relatif, serta mudah terpengaruh pada lingkungan dan dorongan hawa nafsu.
2) Pengertian maslahah dalam perspektif syara' tidak hanya untuk kepentingan semusim, namun berlaku sepanjang masa.
3) Dalam memandang baik atau buruk, maslahah syar'i memandang secara mental-spiritual atau ruhaniyah, dan bukan terbatas pada fisik jasmani saja.

Dengan kata lain bentuk maslahah memiliki dua ciri khusus yaitu (Amir, 2009:222):

1) Membawa manfaat yaitu mewujudkan manfaat, kebaikan maupun kesenangan bagi manusia. Efek manfaat atau kebaikan tersebut akan dirasakan secara langsung maupun dirasakan di kemudian hari. Misalnya perintah berpuasa yang diperintahkan oleh Allah bertujuan untuk menghindarkan diri dari perbuatan yang di larang, selain itu juga dengan berpuasa kesehatan akan terjaga.
2) Menolak kerusakan yaitu menghindarkan manusia dari keburukan dan kerusakan. Keburukan atau kerusakan dapat dirasakan secara langsung maupun dirasakan dikemudian hari. Misalnya larangan berzina, larangan melakukan zina bertujuan melindungi diri dari kerusakan seperti penyakit AIDS.

Jenis-jenis Maslahah

Maslahah dalam artian syara' bukan hanya disandarkan pada pertimbangan akal saja, namun lebih jauh lagi yaitu sesuatu yang di anggap baik oleh akal juga harus sesuai dengan tujuan syara'. Tujuan syara' yang di maksud yaitu memelihara lima pokok prinsip kehidupan, seperti larangan berzina. Dalam larangan ini mengandung maslahah karena bertujuan untuk memelihara keturunan. Oleh karena itu penetapan hukum tersebut telah sejalan dengan prinsip dasar manusia (Ahmad, 2000: 70).

Maslahah di bagi menjadi beberapa cabang. Jika di lihat dari segi kekuatan sebagai hujjah untuk menetapkan hukum, maslahah terbagi menjadi 3, yaitu (Al-Mursi, 2009:xvi):

1) Maslahah dharuri adalah kemaslahatan yang sangat dibutuhkan manusia dalam menopang kehidupannya. Apabila salah satu prinsip tersebut tidak ada, maka kehidupan manusia tidak sempurna. Dengan kata lain, menjauhi larangan Allah SWT berarti maslahah dalam tingkat dharuri, seperti larangan murtad (memelihara agama), larangan membunuh (memelihara jiwa), larangan minum khamer (memelihara akal), larangan berzina (memelihara keturunan), larangan mencuri (memelihara harta).
2) Maslahah hajiyah yaitu kemaslahatan yang tidak secara langsung memenuhi kebutuhan pokok, akan tetapi secara tidak langsung menuju ke arah tersebut dalam hal memberikan kemudahan bagi pemenuhan kehidupan manusia.
3) Maslahah tahsiniyah yaitu kemaslahatan yang perlu dipenuhi dalam rangka memberikan kesempurnaan serta keindahan bagi hidup manusia.

Apabila terjadi perbenturan kepentingan antar maslahah, maka harus didahulukan dharuri atas hajiyah, dan didahulukan hajiyah atas tahsiniyah. Selain itu juga apabila terjadi perbenturan antara sesama dharuri, maka yang diutamakan yaitu yang menduduki tingkat yang lebih tinggi. Sehingga maslahah yang dapat diterima (mu'tabarah) merupakan maslahah yang bersifat hakiki, yaitu meliputi lima jaminan dasar seperti (Abu Zahrah, 2008: 424-425):

1. Kemaslahatan keyakinan agama
2. Kemaslahatan jiwa

3. Kemaslahatan akal
4. Kemaslahatan keluarga dan keturunan
5. Kemaslahatan harta benda

Selain itu, dari adanya keserasian antara anggapan baik oleh akal dengan tujuan syara' dalam menetapkan hukum, di tinjau dari maksud usaha dalam mencari dan menetapkan hukum, terbagi menjadi tiga, yaitu (Amir, 2009:222):

1) Al-maslahah al-mu'tabarah

   Al-maslahah al-mu'tabarah merupakan maslahah yang secara tegas di akui syariat serta telah ditetapkan ketentuan-ketentuan hukum untuk merealisasikannya. Ketentuan syari' tersebut baik secara langsung maupun tidak langsung yang digunakan sebagai alasan penetapan hukum (Satria Effendi, 2008: 149-150). Maslahah ini terbagi menjadi dua, yaitu:

   a. Al-munasib al-mu'atstsir adalah maslahah yang di dalam menetapkan hukum terdapat petunjuk syara' secara langsung dari pembuat hukum (syari') baik dalam bentuk nash ataupun ijma.
   b. Munasib mulaim yaitu maslahah yang tidak terdapat petunjuk langsung dari syara', baik dalam bentuk nash maupun isyara. Namun secara tidak langsung maslahah tersebut mengandung petunjuk syara' yang menetapkan bahwa keadaan itulah yang ditetapkan oleh syara'.

2) Maslahah mulghoh

   Maslahah mulghoh yaitu suatu maslahah yang di anggap baik oleh akal manusia, namun tidak adanya perhatian syara' dan ada petunjuk syara' yang menolaknya. Hal ini dapat diartikan bahwa akal menganggap baik dan tidak bertentangan dengan tujuan syara', akan tetapi syara' menentukan hukum yang berbeda dengan apa yang di tuntut oleh maslahah tersebut. Seperti halnya menunjukan emansipasi wanita dengan cara menyamakan hak waris perempuan dengan hak laki-laki sama. Akal menganggap bahwa hal ini baik atau maslahah, akal pun menganggap perkara tersebut telah sejalan dengan tujuan ditetapkannya hukum waris. Akan tetapi hukum Allah telah jelas dan berbeda dengan yang di anggap baik oleh akal. Kejelasan ini ditegaskan dalam surat an-Nisa (4): 11 bahwa hak waris anak laki-laki adalah dua kali lipat hak anak perempuan (Satria Efendi, 2009: 149-150).

3) Maslahah mursalah

Yaitu suatu maslahah yang di anggap baik oleh akal manusia. Dalam penetapan hukumnya, maslahah mursalah telah sejalan dengan tujuan syara', akan tetapi tidak ada petunjuk syara' yang memperhitungkannya maupun menolaknya (Khallaf, 1989: 126). Jumhur ulama telah sepakat menggunakan maslahah mu'tabarah dan menolak maslahah mulghah. Namun penggunaan maslahah mursalah sebagai dasar penetapan hukum, menjadi perbincangan yang berkepanjangan di kalangan para ulama.

Maslahah Mursalah

1. Definisi Maslahah Mursalah

Tujuan diturunkannya syariat Islam yaitu untuk mencapai maslahah bagi seluruh umat manusia serta bertujuan untuk menghilangkan kerusakan.

Kemaslahatan yang diberikan oleh Allah dinamakan masalihul mu'tabarah seperti hukuman rajam bagi pezina, hal ini bertujuan agar kehormatan manusia terpelihara. Sedangkan kemaslahatan yang timbul oleh kondisi setempat dinamakan maslahatul mursalah seperti perkawinan yang harus dicatatkan (Syukur, 1990: 118).

Menurut istilah maslahah yaitu manfaat. Mursalah yaitu lepas. Oleh karena itu maslahah mursalah yaitu maslahah yang lepas dari dalil yang khusus (Satria Efendi, 2009: 149-150). Sedangkan menurut ahli ushul maslahah mursalah merupakan kemaslahatan yang tidak ditetapkan hukumnya oleh syara' dan tidak ada dalil yang melarang maupun mewajibkannya (Syukur, 1990: 117). Selain itu, ada beberapa macam definisi maslahah mursalah menurut ulama ushul fikih, yaitu:

a. Maslahah mursalah menurut Amin Abdullah yaitu menetapkan hukum pada suatu masalah yang tidak disebutkan ketentuannya dalam Al-Qur'an maupun Sunnah. Penetapan ini di lakukan sebagai upaya mencari kemaslahatan dan menolak kerusakan dalam kehidupan manusia (Abdullah, 2002: 234).
b. Menurut Dr. Nasrun Rusli, maslahah mursalah yaitu suatu upaya dalam menetapkan hukum yang berdasarkan atas kemaslahatan, dan tidak ditetapkan hukumnya dalam nash maupun ijma, serta tiada penolakan atasnya secara tegas, akan tetapi kemaslahatan terse-

but di dukung oleh dasar syari'at yang bersifat umum dan pasti yang sesuai dengan tujuan syara'(Rusli, 1999:33).

c. Selain itu menurut Dr. Muhammad Yusuf Musa maslahah mursalah yaitu segala kemaslahatan dengan menarik manfaat atau menolak keburukan dan tidak ada ketentuan syari' yang mendukung maupun menolaknya (Rusli, 1999:33).

Berdasarkan beberapa uraian diatas, maka dapat di tarik kesimpulan tentang hakikat dari maslahah mursalah, yaitu: (Amir, 2009:222)

a. Sesuatu yang di anggap baik oleh akal, dengan pertimbangan dapat mendatangkan kebaikan dan menghindarkan dari keburukan.
b. Sesuatu yang di anggap baik oleh akal harus selaras dengan tujuan syara' dalam menetapkan hukum.
c. Apa yang di anggap baik oleh akal, dan senafas dengan tujuan syara', tidak terdapat petunjuk syara' secara khusus yang menolaknya, dan tidak ada petunjuk syara' yang mengaturnya.

2. Syarat-Syarat Menjadikan Hujjah Maslahah Mursalah

Agar maslahah mursalah tidak bertentangan dengan jiwa syariat dan dapat dijadikan sumber fikih maka harus memenuhi 3 syarat yaitu (Syukur, 1990: 117):

a. Maslahah tersebut bukan merupakan dugaan namun maslahah yang sebenarnya,
b. Maslahah digunakan untuk kepentingan umum bukan kepentingan pribadi,
c. Maslahah tersebut tidak boleh bertentangan dengan ketentuan nash, ijma ataupun qiyas.

Sedangkan Imam Malik mengajukan tiga syarat untuk menggunakan dalil maslahah mursalah, diantaranya yaitu (Abu Zahrah, 2008: 433):

a. maslahah tidak boleh bertentangan dengan tujuan-tujuan syari'at (maqashid as-syari'ah). Sesuai syarat tersebut maka maslahah harus sesuai dengan dalil yang qat'i.

b. Maslahah harus masuk akal.

c. Penggunaan maslahah dalam rangka menghilangkan kesulitan.

"Dan Dia tidak sekali-kali menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan" (Q.S. Al-Hajj:78)

Kemudian para ulama mengemukakan empat pandangan terkait maslahah mursalah, yaitu (Abu Zahrah, 2008: 434):

a. Maslahah mursalah harus berdasarkan pada sumber pokok (asl) yang kuat, seperti Al-Qur'an dan Hadits.

b. Maslahah mursalah harus sesuai dengan maqashid as-syari'ah dan asl yang kuat.

c. Maslahah mursalah di terima jika mendekati makna ashl yang kuat.

d. maslahah mursalah merupakan dharurat yang pasti (qath'iy)

Pradigma Istihsan dalam Ushul Fiqh

1. Definisi Istihsan

Secara etimologi, istihsan yaitu menilai sesuatu sebagai baik (Abd. Rahman, 2011:197). Sedangkan istihsan menurut istilah ulama ushul fikih yaitu meninggalkan hukum yang sudah ditetapkan pada suatu peristiwa ataupun kejadian yang ditetapkan oleh dalil syara', menuju hukum yang lain dari peristiwa ataupun kejadian tersebut, karena ada suatu dalil syara' yang mengharuskan agar meninggalkannya (sandaran istihsan) (Muin, 1986:142). Selanjutnya di bawah ini terdapat beberapa definisi yang dikemukakan ulama, antara lain:

a. Menurut Nasrun Rusli, istihsan yaitu meninggalkan qiyas dan mengamalkan yang lebih kuat dari pada itu, hal ini terjadi karena adanya dalil yang menghendakinya, dan lebih sesuai dengan kemaslahatan manusia (Muin, 1986:142).

b. Menurut Abdul Wahab Khalaf, istihsan yaitu dimaknai berpindahnya seorang mujtahid dari tuntutan qiyas jali kepada qiyas khafi ataupun dari dalil kully menuju kepada hukum takhshish karena adanya dalil yang menyebabkan menyalahkan pikirannya, serta mementingkan perpindahan (Khallaf, 1989: 126).

Hakekatnya qiyas berbeda dengan istihsan. Dalam qiyas terdapat

dua peristiwa yaitu peristiwa yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nash dan peristiwa yang belum diketahui hukumnya. Apabila kedua peristiwa tersebut memiliki illat yang sama, maka berlakulah hukum pada peristiwa yang belum diketahui hukumnya. Sedangkan dalam istihsan, hanya terdapat satu peristiwa ataupun kejadian. Pada awalnya peristiwa tersebut telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nash, akan tetapi ada nash yang lain yang mengharuskan untuk meninggalkan hukum yang telah ditetapkan, sekalipun dalil pertama di anggap kuat, tetapi kepentingan menghendaki perpindahan hukum tersebut (Muin, 1986:142).

1. Macam-Macam Istihsan

Ditinjau berdasarkan pengertian istihsan yang telah dikemukakan, pada pokoknya istihsan dapat terbagi menjadi dua bagian, yaitu (Khallaf, 1989: 126):

a. Mengedepankan qiyas khafi (tidak jelas) dari qiyas jali (jelas), karena adanya dalil yang mengharuskan pemindahan itu, Istihsan dalam bentuk ini, disebut dengan istihsan qiyasi (Khallaf, 1989: 126).
b. Mengecualikan juz'iyah (khusus/parsial) dari hukum kully (umum) yang didasarkan atas dalil khusus yang menghendaki demikian. Istihsan bentuk kedua ini di sebut dengan istihsan istitsna'i. Dalam istihsan istitsna'i di bagi menjadi beberapa macam, yaitu (Khallaf, 1989: 126):
    1) Istihsan bi an-Nashash, yaitu suatu pengalihan hukum dari ketentuan umum kepada ketentuan yang lain dalam bentuk pengecualian, hal ini disebabkan karena adanya nash yang mengecualikannya, baik dari Al-Qur'an maupun Sunnah.
    2) Istihsan bi al-Ijma' yaitu suatu pengalihan hukum dari ketentuan yang umum kepada ketentuan lain dalam bentuk pengecualian, hal ini disebabkan karena adanya ketentuan ijma yang mengecualikannya.
    3) Istihsan bi al-Urf yaitu suatu pengecualian hukum dari prinsip syari'ah yang bersifat umum kepada ketentuan yang lainnya, berdasarkan atas kebiasaan yang berlaku.
    4) Istihsan bi ad-Dharurah yaitu terdapatnya keadaan darurat untuk mengecualikan ketentuan yang umum kepada ketentuan lain yang memenuhi kebutuhan dalam mengatasi keadaan daru-

rat.

5) Istihsan bi al-Maslahah al-Mursalah yaitu mengecualikan ketentuan yang belaku umum kepada ketentuan lain yang memenuhi prinsip kemaslahatan.

Analisis Kemaslahatan Sebagai Konsep Ushul Fikih Terhadap Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang status anak luar kawin

Pasal 1 Undang-Undang Perkawinan (UUP) No 1 Tahun 1974 menyebutkan, bahwa "perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga atau rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa"(Soebekti dan Tjitrosoedibio, 1985:2). Dalam hukum Islam, keabsahan suatu perkawinan ditentukan oleh syarat dan rukun dalam perkawinan, sehingga apabila syarat dan rukun telah terpenuhi maka perkawinannya sah. Ketentuan ini senafas dengan UUP Pasal 2 ayat (1) yang menyebutkan "perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu"(Soebekti dan Tjitrosoedibio, 1985:2). Akan tetapi, untuk melindungi hak konstitusional yang di atur dalam perundangan-undangan, maka perkawinan harus dicatatkan, sehingga pencatatan perkawinan merupakan syarat administatif yang harus dipenuhi. Pencatatan perkawinan merupakan suatu upaya yang dilakukan, yang bertujuan untuk menjaga kesucian (*miitsaqan galidzan*) aspek hukum yang timbul dari suatu ikatan perkawinan (Zainuddin, 2006: 26).

Apabila perkawinan yang dilakukan menurut agama sah, maka akibat yang ditimbulkan adanya perkawinan tersebut juga sah. Oleh karena itu anak yang dihasilkan di luar perkawinan dan anak yang dihasilkan di luar perkawinan namun dilahirkan dalam perkawinan yang sah maka menurut hukum Islam, anak tersebut hanya memiliki hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya. Hal ini sesuai dengan pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yang mengatakan bahwa "anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya" (Soebekti dan Tjitrosoedibio, 1985: 10). Namun menurut pendapat Satria Effendi Zein, ayah biologis yang bersangkutan di beri hukuman *hadd* dan *ta'zir*. Hukum *ta'zir* yang di maksud yaitu seperti memberikan biaya nafkah, kesehatan, pendidikan, dan lain-lain hingga anak luar kawin tersebut dewasa (Neng Djubaidah, 2000: 170).

Hukum Islam sesuai dengan karakteristiknya memiliki dimensi *al-mashlahah* yang bertujuan untuk mengangkat harkat dan martabat ummat manusia secara menyeluruh sesuai dengan tujuan penciptaannya sebagai *khalifah* yang bertugas untuk melestarikan bumi ini. Dalam hukum Islam, dasar utama dalam berhukum adalah melalui Al-Qur'an dan Sunnah. Walaupun demikian, dalam realita yang ada bahwa masalah yang dihadapi oleh manusia selalu ada dan berkembang. Oleh karena itu dalam syari'at di buka peluang untuk *berijtihad* demi menemukan solusi ketika terdapat masalah, dengan syarat tidak bertentangan dengan sumber utama dalam berhukum.

Salah satu contohnya adalah masalah mengenai hak keperdataan anak luar kawin. Dalam hukum Islam ditetapkan bahwa walaupun ayah biologis anak luar kawin menjadi suami ibunya, anak luar kawin tetap tidak mempunyai hubungan nasab dengan ayah biologisnya dan keluarga ayah biologisnya. Diantara mereka tidak dapat saling mewarisi, namun hanya dapat memberi wasiat ataupun hibah (Neng Djubaidah, 2000: 78). Hal ini sesuai dengan pernyataan dalam Pasal 186 KHI "anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan saling mewaris dengan ibunya dan keluarga dari pihak ibunya"(Departemen Agama RI, 2001:26).

Akan tetapi, MK memutuskan lain mengenai anak luar kawin. Menurut Mahkamah Konstitusi (MK) dalam putusannya Nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang Status Anak Luar Kawin mengatakan bahwa Pasal 43 ayat (1) yang berbunyi "anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya"(Soebekti dan Tjitrosoedibio, 10) **harus di baca** "anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasar ilmu pengetahuan dan tekhnologi dan atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya." Oleh karena itu dengan adanya perubahan Pasal tersebut, maka anak luar kawin juga memiliki hubungan perdata dengan ayahnya dan keluarga ayahnya.

MK menganggap bahwa ketentuan Pasal 43 ayat (1) UUP bertentangan dengan Undang-Undang Dasar (UUD) 1945, dengan kata lain terlepas dari soal prosedur/administrasi perkawinannya, anak yang dilahirkan harus mendapatkan perlindungan hukum, karena anak yang dilahirkan di luar perkawinan, tidak berdosa, kelahirannya pun tidak dikehendakinya. Jika tidak ada perlindungan hukum, maka anak yang dilahirkan di luar perkawi-

nan akan dirugikan.

Terlepas dari penilaian aspek hukum nasional dan agama, putusan MK ini secara nilai kemanusiaan dan Hak Asasi Manusia (HAM) menjadi acuan dasar untuk menciptakan konsep sistem yang bertujuan keadilan restoratif. Keadilan ini berupaya mengembalikan situasi dan kondisi korban yang telah di rusak oleh adanya serangan atau aturan hukum yang di anggap dan telah merugikan seseorang serta mengganggu perlindungan hak asasi manusianya. Hal ini menunjukan bahwa status anak luar kawin tidak memiliki atau menanggung kesalahan yang dilakukan oleh orang tua biologisnya, sehingga hak konstitusional anak luar kawin dapat terlindungi.

Secara legal, memang hukum Islam tidak memperkenankan anak luar kawin memiliki hak waris dan mewarisi, wali maupun nasab. Akan tetapi, masih ada cara untuk bisa melindungi haknya selagi tidak menciderai hukum Islam. Oleh karena itu putusan MK tersebut perlu di tinjau ulang. Peninjauan ini dilakukan dengan menggunakan teori maslahah mursalah. Abdul Wahab Khalaf mengatakan bahwa maslahah mursalah merupakan suatu maslahah yang di anggap baik oleh akal manusia. Dalam penetapan hukumnya, maslahah mursalah telah sejalan dengan tujuan *syara'*, akan tetapi tidak ada petunjuk *syara'* yang memperhitungkannya maupun menolaknya (Abdul Wahab, 1989: 126). Sehingga tujuan dari maslahah mursalah yaitu menarik kemaslahatan dan menghilangkan kemadharatan.

Menurut penulis hak keperdataan anak luar kawin dalam hal pembiayaan hidup, pendidikan, kesehatan, dan lain-lain, selain hak keperdataan dalam hal nasab, wali dan waris, tidak ada penetapan hukum oleh *syara'* dan tidak ada pula dalil yang melarangnya. Akan tetapi penetapan dalil hukum tersebut hanya mengatur mengenai nasab, dan waris. Implikasi dari adanya nasab tentu berujung pada hak waris dan wali. Dalam matan sebuah hadits disebutkan:

ولد زنا لأهل أمه من كانوا حرة أو أمة

"anak zina (*nasabnya*) *untuk keluarga ibunya yang masih ada, baik dia wanita merdeka maupun budak."*(*Abi Daud, 1996: 146*).

Dalam hadits lain juga disebutkan:

ومن ادعى ولدا من غير رشدة فلا يرث ولا يورث

"barang siapa yang mengklaim anak dari hasil di luar nikah yang sah, maka dia tidak mewarisi anak biologis dan tidak mendapatkan warisan darinya" (Abi Daud, 1996: 146).

Selain itu, hakekatnya tujuan diturunkannya syariat Islam yaitu untuk mencapai maslahah bagi seluruh umat manusia serta bertujuan untuk menghilangkan kerusakan. Sehingga menghilangkan kerusakan atau kerugian yang di terima oleh anak luar kawin, merupakan perwujudan maslahah mursalah. Dengan kata lain anak luar kawin akan mendapatkan perlindungan hukum terkait hak konstitusionalnya, karena setiap anak dilahirkan dalam keadaan suci dan tidak menanggung dosa. Memberikan perlindungan terhadap anak luar kawin tentunya merupakan bentuk *maslahatul aulad*. Oleh karena itu apabila anak luar kawin memperoleh haknya terkait pembiayaan hidup, pendidikan, kesehatan, dan lain-lain, selain hak keperdataan dalam hal nasab, wali dan waris, tentunya tidak bertentangan dengan nash, sebab putusan MK bertujuan untuk menghilangkan kerusakan dan mendatangkan kemaslahatan.

Hal ini tentunya sesuai dengan hakikat konsep masalahah mursalah yang mengatakan: (Amir, 2009: 356).

1. Sesuatu yang di anggap baik oleh akal, dengan pertimbangan dapat mendatangkan kebaikan dan menghindarkan dari keburukan.
2. Sesuatu yang di anggap baik oleh akal harus selaras dengan tujuan *syara'* dalam menetapkan hukum.
3. Apa yang di anggap baik oleh akal, dan senafas dengan tujuan *syara'*, tidak terdapat petunjuk *syara'* secara khusus yang menolaknya, dan tidak ada petunjuk *syara'* yang mengaturnya.

Berdasarkan uraian di atas maka dapat disimpulkan bahwa putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 sejalan dengan konsep kemaslahatan dalam ushul fikih dalam hal pembiayaan hidup, pendidikan, kesehatan, dan lain-lain, selain hak keperdataan dalam hal nasab, wali dan waris.

Analisis Hubungan Nasab Syar'i Anak Luar Kawin dengan Bapak Biologisnya

Dalam realita hukum Islam yang ada, perkawinan merupakan suatu jalan yang dibenarkan dalam menetapkan nasab seorang anak. Dengan kata lain apabila perkawinan yang dilakukan dengan sah, sesuai dengan kepercayaan masing-masing, maka anak tersebut mempunyai hubungan nasab dengan orang tuanya (Mu'ammal, 1978: 143) atau dalam bahasa penulis disebut nasab syar'i. Penentuan nasab sangatlah penting, mengingat adanya implikasi dalam sebuah perkawinan, seperti hak waris dan wali. Penentuan sah atau tidaknya suatu perkawinan ditentukan menurut ketentuan agama dan kepercayaan masing-masing. Akan tetapi, untuk melindungi hak-hak konstitusional setiap Warga Negara Indonesia (WNI), maka setiap perkawinan harus dicatatkan.

Putusan Mahkamah Konstitusi RI Nomor 46/PUU-VIII/2010 tanggal 27 Pebruari 2012 lahir karena adanya permohonan yudicial review yang diajukan oleh Hj. Aisyah Mochtar alias Machica binti H. Mochtar Ibrahim dan anaknya yang bernama Muhammad Iqbal Ramadhan bin Moerdiono terhadap ketentuan Pasal 2 ayat (2) dan Pasal 43 ayat (1) Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, dimana Moerdiono sebagai seorang suami yang telah beristri menikah kembali dengan istrinya yang kedua bernama Hj. Aisyah Mochtar secara syari'at Islam dengan tanpa dicatatkan dalam register Akta Nikah, oleh karena itu ia tidak memiliki Buku Kutipan Akta Nikah, dan dari pernikahan tersebut lahir seorang anak laki-laki yang bernama Muhammad Iqbal Ramdahan Bin Moerdiono.

Menurut penulis, status hubungan nasab syar'i hanya dapat di analisis melalui pendekatan teori istihsan dibandingkan dengan teori ushluliyah yang lainnya. Dan jika status hubungan Nasab Syar'i Anak Luar Kawin dengan bapak biologisnya di analisis dengan teori istihsan maka harus sesuai dengan prosedur yang ada dalam teori istihsan.

Dalam teori istihsan di kenal dengan adanya perpindahan dari satu dalil ke dalil yang lain. Semisal terdapat satu peristiwa ataupun kejadian. Pada awalnya peristiwa tersebut telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nash, akan tetapi ada nash yang lain yang mengharuskan untuk meninggalkan hukum yang telah ditetapkan, sekalipun dalil pertama dianggap kuat, tetapi kepentingan menghendaki perpindahan hukum tersebut (Muin Umar, 1986: 143).

Teori istihsan di tinjau berdasarkan pengertian yang telah dikemu-

kakan, pada pokoknya terbagi menjadi dua bagian yaitu istihsan qiyasi (mengedepankan qiyas khafi atas qiyas jali) dan istihsan istitsna'i (mengecualikan dalil juz'i atas dalil kully yang didasarkan pada dalil khusus yang menghendaki demikian). Istihsan yang digunakan untuk menganalisis nasab syar'i anak luar kawin yaitu dengan menggunakan istihsan istitsna'i bi an-nash, yaitu suatu pengalihan hukum dari ketentuan umum kepada ketentuan yang lain dalam bentuk pengecualian, hal ini disebabkan karena adanya nash yang mengecualikannya, baik dari Al-Qur'an maupun Sunnah (Abd. Rahman, 2011: 200-202).

Untuk menganalisis nasab syari' dalam putusan MK meliputi hak keperdataan yang mencakup hak wali, waris dan nasab diperlukan dua dasar atau dua dalil yang akan dijadikan sebagai dalil kully dan dalil juz'i, adapun penjabarannya adalah sebagai berikut:

Pertama, dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa seorang ayah wajib memberikan nafkah dan kebutuhan bagi ibu yang sedang menyusui anaknya. Hal ini memberi indikator bahwa seorang ayah harus memenuhi kebutuhan anaknya baik secara langsung ataupun tidak secara langsung.

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

"dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf" (*Q.S. Al-Baqarah: 233*) (*Departemen Agama RI, 2002: 57*).

Selain itu, dalam Al-Qur'an maupun Sunnah juga disebutkan bahwa setiap anak yang dilahirkan dalam keadaan fitrah dan tidak membawa dosa sedikitpun:

كل مَوْلُوْدٍ يُـوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانَهُ أَوْيُنَصِّرَانَهُ أَوْيُمَجِّسَانَهُ (رواه مسلم)

"setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Maka kedua ibu bapaknyalah yang meyahudikannya atau menasranikannya atau memajusikannya." (*Mustofa Al- Qasthilani, tt: 469*).

Penulis memandang bahwa makna fitrah atau suci sangatlah luas mencakup segala aspek baik dalam hubungan kepada Allah ataupun

hubungan sesama manusia. Termasuk anak luar kawin merupakan kategori anak yang fitrah dan tidak menanggung dosa orang tuanya. Dalam Islam, tidak bisa dosa itu dilimpahkan kepada orang lain termasuk kepada anaknya dari pelaku zina dan pelaku itu sendirilah yang akan mempertanggungjawabkannya. Hal ini sesuai dengan Al-Qur'an surat an-Najm ayat 38, yang berbunyi:

أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ

"(yaitu) Bahwasanya seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain." (Q.S. An-Najm: 38) Departemen Agama RI, 2002: 874).

Dasar inilah yang penulis untuk jadikan sebagai dalil pertama dalam kajian teori istihsan yang disebut sebagai dalil kully (umum).

Kedua, dalil (dalil juz'i atau khusus) sebagai pembanding dalil kully di atas adalah bahwa anak zina hanya memiliki hak keperdataan dengan ibunya saja sebagai berikut:

ولد زنا لأهل أمه من كانوا حرة أو أمة

"anak zina (nasabnya) untuk keluarga ibunya yang masih ada, baik dia wanita merdeka maupun budak." (Abi Daud, 1996: 146).

Hadits di atas menjelaskan bahwa nasab anak luar kawin hanya ke ibunya atau keluarga ibunya yang masih ada, baik wanita merdeka maupun budak. Telah dijelaskan dalam dalil kully (umum), bahwa ayah berkewajiban memenuhi kebutuhan anaknya, mengingat seorang anak terlahir dalam keadaan fitrah dan tidak menanggung dosa, akan tetapi makna anak dalam dalil kully sangatlah umum yang berlaku bagi semua anak. Kemudian dalil kully dikecualikan oleh dalil juz'i (khusus) yang menyebutkan bahwa nasab anak luar kawin hanya ke ibunya dan keluarga ibunya saja. Oleh karena itu anak luar kawin tidak mempunyai hubungan perdata dengan ayahnya dan keluarga ayahnya.

Mengecualikan dalil juz'i atas dalil kully merupakan suatu kemasalahatan dan menolak putusan MK tentang hak keperdataan anak luar kawin adalah sesuatu yang istihsan (dianggap baik). Sebab putusan MK tersebut pada dasaranya jika di lihat dari sifatnya mengandung nilai final (memiliki nilai kepastian hukum) dan menyeluruh (berlaku bagi warga negara Indo-

nesia), maka sebenarnya dalam putusan terdapat kesalahan dalam penggunaan istilah yakni status anak luar kawin, seharusnya istilah yang digunakan yaitu anak hasil nikah bawah tangan (tidak dicatatkan) seperti sebab lahirnya putusan MK tersebut dari pemohon yang memiliki status perkawinan yang tidak dicatatkan.

Jadi dapat disimpulkan bahwa sebenarnya jalan pikiran hakim dalam memberikan putusan MK tentang status keperdataan anak luar kawin tidak mengandung nilai istihsan dan maslahah jika diterapkan ke seluruh masyarakat Indonesia secara menyeluruh karena terdapat kesalahan dalam penggunaan istilah, bahkan sebaliknya menolak putusan tersebut adalah mengandung nilai istihsan (dianggap baik menurut syari'at) yakni anak luar kawin tidak memiliki nasab syar'i dengan ayah biologisnya.

Mengingat putusan MK tesebut berawal dari adanya permohonan pemohon yang memiliki status perkawinan yang sah sesuai dengan syarat dan rukun dalam Islam, namun tidak dicatatkan (nikah *sirri*). Maka implikasinya Muhammad Iqbal Ramadhan adalah anak yang sah secara agama, dan tentunya anak tersebut memiliki nasab syar'i dengan ayah biologisnya. Jadi putusan MK tersebut sesuai dengan syari'at dan memiliki nilai maslahah akan tetapi sifatnya individual (hanya untuk pemohon) dan tidak maslahah bagi anak yang lahir dari status hubungan zina. Hal inilah yang menimbulkan polemik sebab dalam redaksi putusan MK tersebut tidak dijelaskan objek atau pembeda antara anak hasil nikah bawah tangan (tidak dicatatkan) dan anak zina. Ketidakjelasan tersebut tentunya menimbulkan asumsi bahwa putusan MK di anggap akan membuat aman para pelaku zina, sebab hak keperdataan mereka dilindungi oleh hukum dan dikhawatirkan banyak yang beranggapan bahwa pencatatan perkawinan tidak penting.

Dalam kaidah ushuliyah disebutkan

درء المفاسداولى من جلب المصا لح

"menolak kerusakan lebih diutamakan dari pada menarik kemaslahatan"(*Ali Ahmad, 1991: 170*).

Dalam hal ini, tentunya terdapat mafsadah dan maslahah dalam putusan MK. Salah satu maslahah dari putusan MK tersebut adalah adanya perlindungan anak, sehingga hak anak luar kawin dapat memperoleh hak ke-

perdataannya. Sedangkan *mafsadah* (bahaya) putusan MK tersebut adalah peluang untuk berbuat zina akan lebih mudah dilakukan, karena anaknya memiliki hak keperdataan yang dilindungi. Melihat adanya bahaya dari putusan MK tersebut lebih besar, maka menolak kerusakan lebih diutamakan dari pada menarik kemaslahatan. Sehingga anak luar kawin tidak memiliki nasab syar'i dengan ayah biologisnya dan keluarga ayah biologisnya.

Melihat adanya bahaya dari putusan MK tersebut sebaiknya putusan MK tersebut dikaji ulang karena putusan MK tersebut muncul oleh sebab tertentu, yakni pemohon berstatus nikah bawah tangan. Ditambah lagi dalam putusan MK tersebut tidak dibedakan anak luar kawin dari perkawinan bawah tangan atau dari hasil zina.

Dalam UUP dijelaskan bahwasanya suatu perkawinan ditentukan berdasarkan atas agama dan kepercayaannya masing-masing. Oleh karena itu menurut penulis, selama putusan tersebut tidak senafas dengan ketentuan agama, maka dapat dilakukan alternatif lain, seperti anak luar kawin bisa mendapatkan hak pengasuhan, hak pendidikan, dan anak luar kawin bisa mendapatkan hibah atau wasiat wajibah dari ayah biologisnya, serta dalam hal wali bisa diwakilkan oleh wali hakim, akan tetapi anak luar kawin dari hasil zina tidak memiliki hubungan nasab syar'i dengan ayah biologisnya.

SIMPULAN

Mengenai penjelasan tentang berbagai persoalan terkait tinjauan ushuliyah terhadap putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang Status Anak Luar Kawin. Penulis mencoba untuk menyimpulkannya dalam dua poin:

1. Mengenai hak keperdataan anak luar kawin dalam hal pembiayaan hidup, pendidikan, kesehatan, dan lain-lain, selain hak keperdataan dalam hal nasab syar'i dibenarkan. Hal ini disebabkan karena tidak ada penetapan hukum oleh *syara'* dan tidak ada pula dalil yang melarangnya terkait hal tersebut. Sehingga menghilangkan kerusakan atau kerugian yang di terima oleh anak luar kawin, merupakan perwujudan maslahah mursalah dan sesuai dengan *maslahatul aulad*. Dengan kata lain anak luar kawin akan mendapatkan perlindungan hukum terkait hak konstitusionalnya, karena setiap anak dilahirkan dalam keadaan suci dan tidak menanggung dosa. Oleh karena itu putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 sejalan dengan konsep kemaslahatan dalam ushul fikih dalam hal pembiayaan hidup, pendidikan, kesehatan, dan lain-lain, selain hak

keperdataan dalam hal nasab syar'i.

2. Berdasarkan konsep istihsan istitsna'i yaitu mengecualikan dalil juz'i atas dalil kully yang didasarkan pada dalil khusus yang menghendaki demikian, maka anak luar kawin tidak mempunyai hubungan nasab syar'i dengan ayahnya dan keluarga ayahnya. Istihsan atau mengaggap baik sesuatu diaplikasikan dengan menolak putusan MK tersebut, karena putusan MK tersebut tidak sesuai dengan hukum Islam dalam hal nasab syar'i. Oleh karena itu apabila putusan tersebut tidak senafas dengan ketentuan agama, maka dapat dilakukan alternatif lain, seperti anak luar kawin bisa mendapatkan hak pengasuhan, hak pendidikan, dan anak luar kawin bisa mendapatkan hibah atau wasiat wajibah dari ayah biologisnya, serta dalam hal wali bisa diwakilkan oleh wali hakim, akan tetapi anak luar kawin tidak memiliki hubungan nasab syar'i dengan ayah biologisnya.

Daftar Pustaka

Afandi, Ali*, Hukum Waris, Hukum Keluarga dan Hukum Pembuktian*, Jakarta: PT Rineka Cipta, 1997, Cet. Ke-4.

Ahmad An-Nadwi, Ali, *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah,* Damaskus: Dar Al-Qalam, 1991.

Al- Qasthilani, Ahmad Bin Mustofa, *Irsyad Al-Sary Li Syarhi Shahih Al-Bukhari*, Beirut: Dar Al-Fikr, tt,.

Ali, Zainuddin, *Hukum Perdata Islam di Indonesia,* Jakarta: Sinar Grafika, 2006.

Asmawi, *Teori Maslahat dan Relevansinya dengan Perundang-Undangan Pidana Khusus di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010, Cet. Ke-1.

Dahlan, Abd. Rahman, Ushul Fiqh, Jakarta: Amzah, cet. Ke-3, 2011.

Departemen Agama RI, *Mushaf Al-Qur'an Terjemah*, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2002.

Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (*Instruksi Presiden RI No 1 Tahun 1991*)*,* Jakarta: Departemen Agama RI, 2000.

Hamidy, Mu'ammal, *Perkawinan dan Persoalannya, Bagaimana Pemecahannya dalam Islam*, Surabaya:PT Bina Ilmu, 1978.

Neng Djubaidah, *Pencatatan Perkawinan dan Perkawinan Tidak Dicatatkan Menurut Hukum Tertulis di Indonesia dan Hukum Islam*, Jakarta: Sinar grafika, 2010.

Effendi, Satria dan M Zein, *Ushul fiqh*, Jakarta: Kencana, 2008.

Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*, Jakarta: Logos, 1999

Soebekti dan Tjitrosoedibio, *Undang-Undang No 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1985.

Sulaiman, Abi Daud Bin 'Ast'ast, *Sunan Abi Daud,* Beirut: Darul Kutub Al-ilmiah, 1996, Juz II.

Syarifuddin, Amir*, Hukum Perkawinan Islam di Indonesia* (*Antara Fiqh Munakahat dan UU Perkawinan*), Jakarta: Kencana, tt.

……, *Ushul Fiqih,* jilid 2, Jakarta: Kencana, 2009, Cet. ke-5.

Umar, Muin, dkk, *Ushul Fiqh I,* Jakarta: Departemen Agama, 1986.

Wahab Khallaf, Abdul, *Ilmu Ushulul* Fiqh, Terj. Noer Iskandar Al-Bansany, dkk, "Kaidah-Kaidah Hukum Islam", Jakarta: CV Rajawali, 1989.

Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul al-Fiqh*, Terj. Saefullah Ma'shum, dkk, "Ushul fiqih", Jakarta: Pustaka firdaus, 2008.

36

URGENSI FATWA MUI NO. 28 TAHUN 2013 TERKAIT DONOR ASI DAN IMPLEMENTASINYA DI INDONESIA

Nurjanah, Khaulah Nabila Amjad
Universitas PTIQ - PKUP Masjid Istiqlal
nurjanah@mhs. ptiq. ac. id
khaulah-nabila-amjad@mhs. ptiq. ac. id

Abstrak

Tulisan ini menjelaskan tentang peran fatwa MUI terhadap permasalahan sosial kontemporer yang dihadapi masyarakat, yaitu permasalahan terkait donor ASI. Di Indonesia, banyak bayi yang tidak mendapatkan ASI eksklusif dikarenakan beberapa faktor. Di sisi lain, banyak juga para ibu yang memiliki kelebihan ASI. Keduanya bisa saling bermutualisme dengan praktik donor ASI, namun sebagai masyarakat yang mayoritas muslim, tentu mereka memikirkan kebolehan praktik tersebut mengingat implikasinya adalah kemahraman akibat susuan. Pentingnya tulisan ini adalah untuk mengetahui urgensi fatwa MUI no. 28 tahun 2013 terkait donor asi dan implementasinya di indonesia. lembaga bank ASI yang menjadi objek tulisan ini adalah lembaga Lactashare sebagai lembaga resmi berbadan hukum. Hasil dari tulisan ini adalah menegaskan bahwa MUI memiliki peran dan pengaruh yang sangat besar melalui fatwanya terkait praktik donor ASI di Indonesia. Fatwa MUI tersebut terbukti memberikan solusi dan dijadikan acuan bagi berbagai pihak yang terkait. Tulisan ini pun membuktikan bahwa kiprah MUI melalui fatwa-fatwanya dapat menopang kemajuan peradaban umat khususnya di Indonesia.

Kata Kunci: *Fatwa MUI, Donor ASI, Lactashare.*

A. PENDAHULUAN

Dalam sejarah, praktek menyusukan anak kepada orang lain sudah menjadi kebiasaan bangsa Arab sejak pra-Islam. Rasulullah saw sendiri ketika bayi disusukan kepada orang lain yaitu kepada Ibunda Tsuwaibah Aslamiyah (budak Abu Lahab) dan kemudian dilanjutkan kepada Ibunda Halimah Sa'diyah (bani Sa'ad, Kabilah Hawazin) hingga usianya seki-

tar empat tahun. Dalam prakteknya secara umum, kebiasaan bangsa Arab dalam menyusukan anaknya kepada orang tertentu dilakukan secara langsung dan dalam waktu lama. Tentunya, hal tersebut memperkuat ikatan hubungan antara si bayi kepada keluarga si ibu susu.

Setelah Islam datang, Allah menjelaskan tentang *mahram* (keharaman menikah) antara anak susuan kepada ibu susu dan saudara sepersusuan dalam Al-Qur`an surah An-Nisa/4: 23. Hal ini dikarenakan ibu yang menyusuinya sudah menjadi seperti ibu yang melahirkannya, begitupun saudara sepersusuannya sudah menjadi seperti saudara sekandung baginya. Tidak hanya sebatas itu, seorang bayi yang menyusu kepada orang lain, maka ia memiliki status mahram terhadap ibu susu dan semua jalur ke atas (ibunya ibu dan seterusnya), semua jalur ke bawah (anaknya ibu dan seterusnya), dan jalur lainnya sebagaimana telah dijelaskan oleh ulama fiqih. Meski demikian, praktik menyusukan anak kepada orang lain masih tetap diperbolehkan, hanya saja nantinya memperhatikan konsekuensi dari praktik tersebut.

Menelisik perihal memenuhi kebutuhan anak akan air susu ibu (ASI) dianjurkan langsung oleh Allah yaitu dalam Surah Al-Baqarah/2: 233. Artinya, Allah memang sudah menyiapkan air susu tersebut sebagai nutrisi yang baik untuk si bayi. Sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, air susu ibu (ASI) ini merupakan makanan yang ideal karena mengandung energi dan nutrisi yang dibutuhkan oleh bayi, ASI dijamin aman, bersih dan mengandung antibodi yang membantu melindungi diri dari banyaknya kemungkinan penyakit di masa kanak-kanak.[1]

Melihat begitu besarnya kandungan nutrisi dalam ASI, maka Lembaga Kesehatan Dunia atau World Health Organization (WHO) merekomendasikan pemberian ASI secara eksklusif kepada bayi selama 6 bulan pertama kehidupan bayi, dan melanjutkan menyusui bersama dengan makanan pendamping sampai pada usia 2 tahun.[2] Sayangnya, berdasarkan analisis data dari 123 negara menunjukkan bahwa di seluruh dunia kebanyakan bayi disusui dengan angka 95 persen dari bayi yang pernah menerima ASI. Namun, tingkat ini sangat bervariasi antara berpenghasilan rendah dan menengah, dan negara-negara berpenghasilan tinggi. Di negara-negara berpenghasilan rendah dan menengah, hanya 4% tidak pernah disusui. Di negara-negara berpenghasilan tinggi, 21% bayi

1 WHO, Breastfeeding, 2023, diakses pada 6 Juli 2023.
2 WHO, Breastfeeding, 2023 diakses pada 6 Juli 2023.

yang tidak pernah menerima ASI.[3]

Mengerucut lagi di negara Indonesia, berdasarkan data jumlah kematian ibu yang dihimpun dari pencatatan program kesehatan keluarga di Kementerian Kesehatan, meningkat pada tiap tahunnya. Pada tahun 2021 menunjukkan sebanyak 7. 389 kematian di Indonesia. Jumlah ini menunjukkan peningkatan dibandingkan tahun 2020 sebesar 4. 627 kematian. Melihat pada penyebabnya, sebagian besar kematian ibu pada tahun 2021 terkait COVID-19 sebanyak 2. 982 kasus, pendarahan sebanyak 1. 330 kasus, dan hipertensi dalam kehamilan sebanyak 1. 077 kasus. [4] Dengan tingginya angka kematian ibu, akan berimplikasi pada banyaknya bayi yang lahir tanpa kehadiran seorang ibu, sehingga banyak bayi yang tidak bisa mendapatkan nutrisi ASI secara eksklusif.

Selain itu, banyak pula faktor lainnya dimana tidak semua ibu yang selamat saat melahirkan bisa memberikan ASI eksklusif kepada anaknya. Seperti ibu yang mengalami indikasi medis dan berbahaya jika menyusui anaknya, ibu yang memang sengaja menelantarkan anaknya, ibu yang kekurangan nutrisi sehingga tidak bisa menghasilkan ASI, atau ibu yang mengalami gangguan psikologis pasca melahirkan. Begitu pula dengan melihat data stunting anak di Indonesia yang masih tinggi, mengindikasikan bahwa anak-anak di Indonesia memang mengalami kurang nutrisi. Bisa jadi salah satu faktornya adalah kekurangan mendapatkan ASI eksklusif saat bayi. Demi menyelamatkan kehidupan bayi, menjaga tumbuh kembangnya, dan memperkuat pertumbuhan generasi bangsa, muncullah banyak sukarelawan yang mendonorkan ASInya.

Menyikapi hal di atas, maka pemerintah mengeluarkan peraturan no. 33 tahun 2012 pasal 11 tentang donor ASI. Pada praktiknya, sudah ada beberapa Rumah Sakit yang membuka lebar kesempatan donor ASI. Selain itu, ada juga lembaga bank ASI seperti Lactashare yang berada di kota Malang. Sebagai negara dengan mayoritas muslim, tentunya adanya donor ASI ini tidak sekedar membutuhkan legalitas dari pemerintah, namun juga legalitas dari otoritas agama yang berwenang. Dalam hal ini, Indonesia memiliki MUI sebagai lembaga fatwa nasional. MUI pun telah mengeluarkan fatwa terkait hal tersebut yaitu dalam fatwa nomor 28 Tahun 2013 tentang donor ASI. Penelitian tentang donor ASI

3 UNICEF, *Breastfeeding: A Mother's Gift, for Every Child*, 2018, hal. 1.

4 Kementerian Kesehatan Republik Indonesia, *Profil Kesehatan Indonesia 2021*, Jakarta, 2022, hal. 109.

dalam berbagai perspektif pun telah banyak dilakukan, baik dalam perspektif Al-Qur'an, Hadits, hukum Islam, fatwa MUI, maupun peraturan pemerintah. Mengambil celah dari penelitian yang telah ada, penulis ingin menjawab rumusan masalah dalam tulisan ini yaitu bagaimana urgensi dari fatwa yang dikeluarkan MUI terhadap praktik donor ASI di Indonesia? Tujuan dari tulisan ini adalah untuk mengetahui urgensi fatwa MUI terhadap pembangunan peradaban bangsa khususnya praktik donor ASI di Indonesia.

B. PEMBAHASAN

1. Urgensi ASI eksklusif

ASI merupakan makanan pertama terbaik bagi bayi yang bersifat alami dan mengandung zat gizi yang dibutuhkan dalam proses pertumbuhan dan perkembangan bayi. ASI diproduksi secara alamiah dalam tubuh manusia yang terdapat dalam susu ibu dan hanya ada apabila seorang ibu sedang menyusui. Nutrisi yang sesuai dalam ASI menjamin status gizi bayi baik serta potensi kesakitan anak menurun dan melindungi anak dari berbagai penyakit, karena ASI berperan sebagai pertahanan. ASI diproduksi karena pengaruh hormone prolaktin dan oxytocin setelah kelahiran bayi dan mengandung banyak immunoglobulin IgA yang baik untuk pertahanan tubuh guna melawan penyakit. Menyusui adalah perilaku fitrah seorang ibu kepada bayinya. Dalam keadaan sakit atau kurang gizi, menyusui dapat menyelamatkan hidup seorang bayi, dan dalam kemiskinan, menyusui mungkin menjadi satu-satunya pekerjaan yang sangat alami.[5]

Selain bermanfaat bagi bayi, ASI juga dapat memberi manfaat bagi ibu itu sendiri, yaitu mengatasi rasa trauma karena akan memperkuat *bonding* antara keduanya; meningkatkan kepercayaan diri dan kenyamanan ibu; praktis; ekonomis; mempercepat proses involusio uteri; sebagai metode kontrasepsi alami; mengurangi resiko kelebihan berat badan; mengurangi risiko kanker payudara; mengurangi risiko kanker rahim; dan mengurangi risiko osteoporosis.[6]

Lebih luas lagi, pemberian ASI juga berdampak baik pada ke-

5 Dina Hasriyana dan Endang Surani, "Pentingnya Memberikan ASI Eksklusif Untuk Kehidupan Bayi dalam Perspektif Islam dan Kesehatan", *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i UNISSULA*, Vol. 8, No. 5, 2021, hal. 9.

6 Shohipatul Mawaddah, *Keputusan Ibu dalam Memberikan ASI Eksklusif,* t. tp: NEM, 2022, hal. 29-31

luarga, lingkungan dan bahkan negara, diantaranya: menghapus kemiskinan dan kelaparan; mencapai tujuan pendidikan dasar; meningkatkan kesetaraan gender dan emansipasi wanita; mengurangi angka kematian anak; emperbaiki tingkat kesehatan ibu; melawan penyebaran HIV/AIDS, malaria dan penyakit lain; memastikan terciptanya lingkungan yang berkelanjutan; dan membangun kerjasama global untuk pembangunan[7]

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa ASI yang sepertinya sepele ternyata sangat penting dan memberi banyak manfaat baik. Manfaatnya pun bukan hanya didapat semasa bayi itu menyusu, akan tetapi bermanfaat sampai jangka waktu panjang. oleh karena itu, pemberian ASI eksklusif sangat dianjurkan. yang dimaksud ASI eksklusif adalah ASI yang diberikan kepada Bayi sejak dilahirkan selama 6 (enam) bulan, tanpa menambahkan dan/atau mengganti dengan makanan atau minuman lain.

2. Peraturan Pemerintah Tentang Donor ASI

Donor ASI adalah ASI yang didonasikan oleh seorang ibu bukan untuk anaknya sendiri melainkan untuk bayi orang lain yang diberikan secara sukarela. [8] Menyikapi terdesaknya kebutuhan ASI untuk para bayi yang tidak bisa mendapatkan ASI eksklusif dari ibunya dan banyaknya sukarelawan yang mendonorkan ASInya, maka pemerintah mengeluarkan Peraturan Pemerintah no. 33 tahun 2012 tentang pemberian ASI eksklusif. Pada pasal 11 dikhususkan untuk menjelaskan tentang pendonor ASI, yaitu menjelaskan bahwa jika seorang ibu tidak dapat memberikan ASI Eksklusif maka pemberian ASI Eksklusif dapat dilakukan oleh pendonor ASI. Dengan persyaratan atas permintaan ibu kandung atau keluarga bayi yang bersangkutan; Identitas, agama, dan alamat pendonor ASI diketahui dengan jelas oleh ibu atau keluarga dari bayi penerima ASI; Persetujuan pendonor ASI setelah mengetahui identitas bayi yang diberi ASI; Pendonor ASI dalam kondisi kesehatan baik dan tidak mempunyai indikasi medis sebagaimana dimaksud dalam Pasal 7; dan ASI tidak diperjualbelikan. Selain itu, pemerintah juga menegaskan bahwa praktik donor ASI ini wajib dilaksanakan berdasarkan norma agama dan

7 Nur Falikhah, "ASI dan Menyusui (Tinjauan Demografi Kependudukan)", *Alhadharah Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 13, No. 26, 2014, hal. 10-11.

8 Asti Praborini, dkk, *Anti Stres Menyusui,* Jakarta: Kawah Pustaka, 2018, hal. 218.

mempertimbangkan aspek sosial budaya, mutu, dan keamanan ASI. Kemudian, pada pasal 12 diperkuat dengan penjelasan bahwa setiap ibu yang melahirkan bayi harus menolak pemberian susu formula bayi dan/atau produk bayi lainnya. Jika ibu tidak bisa menolaknya karena meninggal dunia atau oleh sebab lain, maka penolakan dapat dilakukan oleh keluarga.[9]

Dari dua pasal di atas dapat disimpulkan bahwa pemerintah sangat menganjurkan ASI eksklusif bagi bayi bahkan jika harus dipenuhi melalui pendonor ASI dan tidak dianjurkan memberikan susu formula bayi sebagai pengganti ASI. peraturan di atas tentunya melegalkan praktik donor ASI yang ada di Indonesia. Selanjutnya, dalam PP ini pun dikatakan bahwa ketentuan lebih lanjut mengenai pemberian ASI Eksklusif dari pendonor ASI diatur dengan Peraturan Menteri. Namun, setelah penulis mencari Permen terkait hal tersebut, penulis tidak menemukannya. Penulis hanya menemukan Permenkes no. 15 tahun 2013 tentang tata cara penyediaan fasilitas khusus menyusui dan/atau memerah air susu ibu dan Permenkes no. 39 tahun 2013 tentang Susu formula bayi dan produk bayi lainnya.

Dalam Permenkes no. 15 tahun 2013, sangat terlihat bahwa pemerintah mendukung dan memperkuat program pemberian ASI eksklusif di Indonesia. Namun, dalam Permenkes no. 39 tahun 2013, justru Menkes membolehkan pemberian susu formula jika ada bayi tidak bisa mendapatkan ASI dengan faktor terdesak seperti ibunya meninggal atau ada indikasi medis. Tentunya Permenkes ini bertentangan dengan PP no. 33 tahun 2012 pasal 12. Namun, penulis melihatnya ini bukanlah hal yang bertentangan, justru memberikan kesimpulan bahwa perihal donor ASI hanya bersifat pilihan bagi yang mau saja. Sedangkan bagi yang tidak mau (banyak pertimbangan), maka boleh saja memberikan susu formula dan tentunya dengan ketentuan medis yang benar.

9 PERATURAN PEMERINTAH REPUBLIK INDONESIA NOMOR 33 TAHUN 2012 TENTANG PEMBERIAN AIR SUSU IBU EKSKLUSIF DENGAN RAHMAT TUHAN YANG M, hal. 8-9, diakses pada 26 Juli 2022.

2. Analisis Fatwa MUI Nomor 28 Tahun 2013

Setelah pemerintah menegaskan bahwa praktik donor ASI ini wajib dilaksanakan berdasarkan norma agama, maka setahun setelah diterbitkannya peraturan pemerintah no. 33 tahun 2012, tepatnya pada tahun 2013 MUI mengeluarkan fatwa nomor 28 terkait donor ASI. Dalam fatwa ini, MUI menjelaskan bahwa donor ASI itu hukumnya boleh. Kebolehan hukum donor ASI dalam fatwa tersebut disertai dengan ketentuan-ketentuan: a) Karakter atau kondisi fisik seorang ibu yang mendonorkan ASInya, yaitu Ibu yang memberikan ASI harus sehat, baik fisik maupun mental, dan sedang tidak hamil. b) Memperhatikan akibat dari pendonoran ASI ini yaitu terjadi *mahram* (haram untuk dinikahi) dengan sebab *radha'* (susuan).

Ada beberapa landasan dalil yang digunakan MUI dalam fatwa tersebut, yaitu:

Pertama, ayat-ayat Al-Qur`an:

a. Q.S.. Al-Baqarah/2: 233;

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan."

b. Q.S.. An-Nisa/4: 23;

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ
لْأَخِ وَبَنَاتُ لْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ لَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ لرَّضَٰعَةِ

"Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan;. ."

c. Q.S.. Al-Maidah/5: 2;

. . وَتَعَاوَنُوا عَلَى لْبِرِّ وَلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى لْإِثْمِ وَلْعُدْوَٰنِ

". . Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran...."

d. Surah Al-Mumtahanah/60: 8;

لَّا يَنْهَىٰكُمُ للَّهُ عَنِ لَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى لدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن
تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا إِلَيْهِمْ إِنَّ للَّهَ يُحِبُّ لْمُقْسِطِينَ

"Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil."

Dapat disimpulkan dari ayat-ayat di atas yang dijadikan dalil oleh MUI bahwa Al-Qur`an memang sangat menganjurkan bagi seorang ibu untuk memberikan ASI kepada anaknya sampai usia dua tahun bagi yang menghendakinya. Namun, jika kedua orang tua tidak menghendakinya, maka diperbolehkan untuk menyapihnya sebelum mencapai dua tahun usia menyusui. Bahkan jika seorang ibu ingin menyusukan anaknya kepada orang lain pun diperbolehkan dengan memberikan upah kepadanya. [10] Hal ini sebagaimana

10 Penjelasan ini sesuai dengan penafsiran Wahbah Zuhaili dalam *al-Tafsīr al-Munīr* (Wahbah bin Musthafa Al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr,* Damaskus: Darul Fikr al-Muashir, 1418 H. Juz. 2, hal. 359-360.

dilakukan oleh para ibu bangsa Arab kala itu saat ayat ini diturunkan. Dari ayat ini dapat disimpulkan pula bahwa Al-Qur`an begitu memperhatikan hak seorang anak untuk memperoleh ASI. Dengan begitu, sudah dapat dipastikan bahwa ASI mengandung nutrisi alami terbaik bagi bayi.

Meski demikian, Al-Qur`an pun menjelaskan siapa saja yang tidak boleh dinikahi, salah satunya adalah ibu susu dan saudara sepersusuan. Zuhaili menjelaskan bahwa keharaman dengan sebab persusuan sebanding dengan keharaman dengan sebab senasab, karena kekerabatan ibu susunya menjadi kekerabatan bagi si anak susuan. Ibu susunya menjadi ibunya, anak ibu susunya menjadi saudara baginya, suaminya ibu susuan menjadi ayahnya.[11] Maka, ayat ini sangat perlu dijelaskan sebagai konsekuensi yang harus diperhatikan jika adanya praktik donor ASI bagi anak-anak yang memang tidak bisa mendapatkan ASI eksklusif dari ibunya. Oleh karenanya, dalam fatwa ini, MUI menyebutkan secara rinci siapa saja yang menjadi hubungan mahram akibat susuan ke dalam delapan golongan.

Kedua, Hadits Nabi:

a. H.R. Abu Daud:

لا رضاع إلا أنشز العظيم وأنبت اللحم

"Tidak dianggap sebagai persusuan kecuali persusuan yang dilakukan pada masa pembentukan tulang dan pertumbuhan daging."

b. H.R. Bukhari:

يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب

"Diharamkan (*untuk dinikahi*) *akibat persusuan apa-apa yang diharamkan* (*untuk dinikahi*) *dari nasab/hubungan keluarga."* dan *"Sesungguhnya persusuan* (*yang menimbulkan hukum radla'*) *hanyalah di masa anak membutuhkan ASI sebagai makanan pokok."*

11 Wahbah bin Musthafa Al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr,* Damaskus: Darul Fikr al-Muashir, 1418 H. Juz. 4, hal. 312.

c. H.R. Daruqutni:

لا رضاع إلا ما كان في الحولين

"Tidak berlaku hukum persusuan setelah anak mencapai usia dua tahun"

Hadits-Hadits di atas dijadikan dalil oleh MUI untuk menegaskan bahwa yang menyebabkan kemahraman sebab persusuan adalah anak yang menyusu kepada ibu lain atau anak yang menerima donor ASI dari ibu lain ketika ia masih bayi (maksimal usia 2 tahun). Di masa-masa inilah sang anak mengalami pembentukan tulang dan pertumbuhan daging. Dengan begitu, ASI dari ibu susuan memiliki kontribusi dalam struktur badan si anak. oleh karenanya, hubungan anak dengan ibu susu maupun saudara sesusuan sebanding dengan ibu kandung maupun saudara kandung, sehingga haram untuk dinikahi.

Ketiga, atsar dari Umar bin Khattab:

اللبن يشبه، فلا تسق من يهودية ولا نصرانية ولا زانية

"*ASI itu dapat berdampak kepada perilaku* (*anak*)*, maka janganlah kalian menyusukan* (*anak-anak kalian*) *dari wanita Yahudi, Nashrani dan para pezina."*

Atsar ini dijadikan dalil oleh MUI untuk menekankan bahwa ASI itu memiliki dampak kepada anak bukan hanya dalam pembentukan tulang dan daging si anak (fisik) saja, tetapi juga berdampak pada pembentukan sifat dan perilaku (psikologis) anak. Oleh karenanya, sebaiknya seorang ibu tidak sembarangan menyusukan anaknya atau menerima donor ASI sembarangan. Bukan hanya memperhatikan kesehatan fisik ibu yang menyusui atau yang mendonorkan ASInya, tetapi juga harus memperhatikan kesehatan psikologisnya demi terbentuknya fisik dan psikologis yang sehat.

Keempat, kaidah fikih:

a. للوسائل حكم المقاصد

" Hukum sarana adalah mengikuti hukum capaian yang akan di-

tuju. "

b. الأصل في الأبضاع التحريم

"Hukum asal melakukan hubungan seks (*antara pria dan wanita*) *adalah haram"*

c. تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

"Tindakan pemimpin (*pemegang otoritas*) *terhadap rakyat harus mengikuti kemaslahatan. "*

Dari kaidah-kaidah fikih di atas dapat disimpulkan bahwa apa yang dilakukan pemerintah harus mengacu kepada kemaslahatan. Dalam hal ini, kebolehan donor ASI dalam PP no. 33 tahun 2012 dianggap sebagai sebuah kemaslahatan untuk memenuhi nutrisi bayi yang tidak bisa mendapatkan ASI eksklusif. Namun, tetap saja harus memperhatikan kemahraman akibat susuan dalam kacamata agama. Sejatinya, hukum asal bagi setiap orang (laki-laki dan perempuan) itu haram melakukan hubungan seks. Akad pernikahanlah yang menghalalkan seseorang untuk melakukan seks. Maka, keharaman melakukan seks bagi kerabat susuan kembali kepada hukum asalnya.

Selain dalil-dalil yang digunakan, ada beberapa pertimbangan dalam poin "mengingat" yang digunakan oleh MUI namun akan diulas secara umum saja. Dari lima pertimbangan yang ada, empat di antaranya menjelaskan bahwa ASI yang diberikan secara tidak langsung sama saja dengan ASI yang diberikan secara langsung, karena dampak yang diterima oleh anak sama saja yaitu membantu pertumbuhan tulang dan daging anak. Sedangkan satu di antaranya mengulas bagaimana konsekuensi dari persusuan tersebut yaitu kemahraman. MUI mengambil pendapat Al-Malibari bahwa jika wanita mahram bercampur dengan wanita lainnya dan sulit diidentifikasi keberadaannya saking banyaknya, maka diperbolehkan bagi laki-laki untuk menikahi siapapun di antara mereka. Namun jika memang dapat diidentifikasikan karena jumlah yang sedikit, maka tidak boleh sembarangan untuk menikahi wanita yang ia sukai.

Menanggapi poin ini, jika memang praktik donor ASI menyebabkan kemahraman yang sulit diidentifikasi, meskipun pendapat Al-Malibari membolehkannya untuk menikahi siapapun dalam

kondisi seperti ini, namun penulis melihat justru akan melahirkan mafsadat yang melebihi maslahatnya. Sebagaimana ketika Allah memerintahkan pemenuhan hak ASI bagi anak selama dua tahun dan ternyata mengandung manfaat yang luar biasa baiknya untuk tumbuh kembang anak, begitu pula ketika Allah melarang adanya pernikahan sepersusuan pastinya mengandung mafsadat yang luar biasa pula buruknya. Hasil penelitian kedokteran bahwa dalam ASI terdapat unsur gen. Jika seseorang ibu menyusui anak orang lain atau mendonorkan ASInya, maka akan membentuk organ-organ pelindung (antibodi) dalam diri si anak ketika dilakukan minimal 3 isapan. Artinya, anak ini akan membawa sifat khusus si ibu susu bersama anak lainnya yang sepersusuan. Apabila saudara sepersusuan melakukan pernikahan, maka berpotensi besar akan melahirkan anak-anak yang memiliki penyakit genetik yang serius (cacat). Hal ini dikarenakan hilangnya sebagian sifat positif dominan dalam kode genetik, dan sifat negatifnya menjadi lebih dominan.[12]

Kembali menelisik hasil putusan fatwa MUI, tentunya MUI pun sudah mengantisipasinya dengan memberikan ketentuan-ketentuan yang harus dipenuhi ketika membolehkan praktik donor ASI dilakukan di Indonesia, salah satunya dengan penjelasan siapa saja yang menjadi mahram akibat susuan ini secara detail. MUI pun telah memberikan rekomendasi kepada pihak terkait seperti Kementrian Kesehatan untuk mengeluarkan aturan tentang donor ASI berdasarkan ketentuan-ketentuan dalam fatwa tersebut. Rekomendasi itupun ditunjukkan kepada para aktivis donor ASI untuk berpedoman pada ketentuan-ketentuan dalam fatwa ini. Ketentuan-ketentuan tersebut harus benar-benar diperhatikan agar tidak sampai terjadi kemafsadatannya yang melebihi kemaslahatannya yaitu terkait catatan/list nama siapa saja yang akan menjadi mahram ketika terjadi donor ASI kepada si anak. Bukan sekedar catatan pohon keluarga dari si pendonor ASI, namun juga dari si anak yang mendapatkan donor ASI. Kedua catatan tersebut harus sama-sama dimiliki oleh kedua belah pihak agar menghindari pernikahan sepersusuan kelak.

Dikarenakan fatwa MUI ini bergerak di ranah agama, maka dalam fatwa ini tidak begitu detail dijelaskan terkait bagaimana

12 Fahrul Fauzi, "Larangan Perkawinan Sepersusuan Ditinjau dari Perspektif Hukum Islam dan Medis", dalam *Tahkim: Jurnal Peradaban Hukum Islam,* Vol. 3 No. 2, 2020, h. 54-55.

kondisi fisik maupun psikologis si ibu pendonor, bagaimana kualitas ASI yang boleh didonorkan, bagaimana prosedur pemberian donor ASI, dan lain-lain. Hal ini bukan karena MUI tidak memperhatikan hal tersebut, namun bukan kewenangan dari MUI untuk mengaturnya secara rinci dalam fatwa ini. Secara umum, hal-hal tersebut sudah tertuang dalam peraturan pemerintah.

3. Donor ASI di Indonesia

Sedikit mengulas kembali pendahuluan dalam tulisan ini, tingginya angka kematian ibu melahirkan dan tinggi pula angka anak yang tidak bisa mendapatkan ASI eksklusif membuat banyak pihak melirik akan keterbutuhan donor ASI sebagai salah satu upaya mengatasinya. Ada beberapa rumah sakit yang memang memiliki bank ASI yang dikhususkan untuk anak-anak yang terlahir tanpa kehadiran seorang ibu, anak-anak yang lahir prematur, atau anak-anak yang memiliki ibu dengan terdiagnosa penyakit medis sehingga dilarang untuk memberikan ASInya, di antaranya adalah RS Cipto Mangunkusumo di Jakarta, RSUD Dr. Soetomo di Surabaya, dan beberapa fasilitas kesehatan lainnya. Selain itu, ada pula lembaga sosial yang melakukannya seperti Lactashare dan AIMI (Asosiasi Ibu Menyusui Indonesia).

Dalam tulisan ini, penulis hanya akan membahas bagaimana donor ASI yang dilakukan oleh lembaga bank ASI pertama di Indonesia yaitu Lactashare, dengan pertimbangan bahwa lembaga ini sudah memiliki payung hukum sehingga lebih layak untuk dianalisis secara mendalam.

a. Lembaga Lactashare

Lactashare merupakan sebuah lembaga yang diinisiasi oleh Dr. Meralda pada tahun 2018 dan sudah berbadan hukum Yayasan berdasarkan SK Kemenkumham RI, dengan tujuan: melaksanakan pengumpulan, pengelolaan, dan pendistribusian ASI dari calon donor ASI kepada calon penerima ASI sesuai kaidah medis dan agama; menggalang dana untuk operasional donor ASI yang sesuai dengan kaidah medis dan agama; memberikan fasilitas secara penuh dalam proses donor ASI dengan konsep wakaf; dan mendirikan, membina, dan atau membantu lembaga-lembaga yang bergerak dalam bidang kesehatan ibu menyu-

sui, bayi, serta hal-hal yang berkaitan dengannya.[13]

1) Hal yang Harus Diperhatikan oleh Pendonor dan Resipien

   a) Pendonor ASI[14]

      Lactashare menjelaskan bahwa pendonor yang dimaksud adalah ibu yang ingin mendonorkan ASInya karena memiliki stok ASI berlebih dengan batas minimal ASI yang dikeluarkan dalam per hari adalah 2-3 liter.a. dapun syarat yang harus dipenuhi oleh pendonor sesuai dengan peraturan pemerintah no. 33 tahun 2012, yaitu: tidak sedang hamil, produksi ASI berlebih bagi anak kandungnya, sehat fisik dan mental, tidak merokok dan konsumsi alkohol, dan bersedia mendonorkan ASI minimal 5 liter

   b) Resipien ASI[15]

      Lactashare menjelaskan bahwa resipien yang dimaksud adalah ibu yang ingin memberikan ASI eksklusif kepada anaknya namun terkendala akibat indikasi medis maupun lainnya. Adapun syarat yang harus dipenuhi oleh resipien adalah bayi yang ibunya meninggal dan bayi yang memiliki indikasi medis saat lahir, seperti bayi prematur, bayi lahir berat badan rendah, bayi yang sakit sehingga memang butuh nutrisi yang lebih, atau bayi yang mengalami gizi buruk/kekurangan gizi. Begitu pun dengan kondisi ibu bayi yang memiliki indikasi medis sehingga tidak bisa memberikan ASI kepada anaknya, itupun harus berdasarkan saran ahli atau konselor menyusui. [16]

2) Prosedur Donor ASI

   Dalam pelaksanaannya, Lactashare menjelaskan tahapan-tahapan yang harus dilakukan[17]:

   a) Apabila pendonor sudah memenuhi syarat, maka pendonor dapat mengisi formulir pendaftaran dengan lengkap

13 https://www. lactashare. id/, diakses pada 07 Juli 2023.
14 https://www. lactashare. id/, diakses pada 07 Juli 2023.
15 https://www. lactashare. id/, diakses pada 07 Juli 2023.
16 Berita Satu, *Female Zone: Donor ASI Lewat Lactashare #1* (*Wawancara Ellyza Hasan dengan Dr. Meralda Nindyasi*), Youtube, 2018. Diakses pada 26 Juli 2022.
17 Tim Lactashare, *How Indonesia Human MIlk Bank Works?,* t. tp: Lactashare Foundation, t. h.

secara online: nama, nama suami, nama anak-anaknya, alamat asal dan domisili, nomor HP, NIK, Agama, jumlah ASI yang akan didonorkan, periode memompanya, dan hasil pemeriksaan kesehatan serta bebas narkoba.

b) Setelah mendaftar, calon pendonor akan melalui tahap verifikasi wawancara melalui telepon.

c) Validitas wawancara dibuktikan dengan melampirkan data riwayat kesehatan calon pendonor serta riwayat kesehatan bayinya dari fasilitas kesehatan.

d) Apabila calon pendonor lolos seleksi wawancara, ia akan dikirimkan berkas dan sepaket alat pemeriksaan yang mewajibkannya melakukan serangkaian pemeriksaan medis: pemeriksaan HIV I-II, HTLV I-II, Hepatitis B, Hepatitis C, CMV, dan bebas narkotika dan obat terlarang.

e) Apabila calon pendonor lolos seleksi berkas dan pemeriksaan medis, ia akan dikirimkan paket perlengkapan donor ASI yang berisi termometer pengukur suhu freezer yang digunakan calon pendonor, kantong ASI yang disertai kode barcode.

f) Pendonor memerah ASInya dan dimasukkan ke dalam kantong ASI yang diberikan, setelah terkumpul 1-2 pekan, maka ASInya akan diambil oleh pihak ekspedisi bank ASI sesuai prosedur aman dan harus tiba dalam kurun 24 jam.

g) ASI yang diterima akan dicairkan di media pendingin khusus secara steril, kemudian dituang dalam satu tabung dengan dipastikan berasal dari satu identitas pendonor agar tidak tercampur.

h) ASI dilakukan proses homogenisasi demi pemerataan nutrisi dalam ASI dan dituangkan ke dalam botol khusus untuk dilakukan proses pasteurisasi ASI selama 30 menit dengan suhu 62, 5 C untuk mematikan virus dan bakterinya dalam ASI.

i) Setelah didinginkan selama 10 menit dengan suhu 25 C, ASI tersebut diambil sampel untuk dilakukan kultur ASI

dan memastikan sudah tidak ada virus dan bakteri.

j) Apabila hasilnya positif (mengandung kuman), maka ASI tersebut akan dibuang. Apabila hasilnya negatif (tidak mengandung kuman), maka ASI tersebut dinyatakan layak dan diambil sampel 6 ml untuk mengukur komposisi ASI oleh mesin milkoscan.

k) Hasil komposisi ASI digunakan sebagai pertimbangan pemberian ASI berdasarkan indikasi medis masing-masing.

l) Setiap botol kemasan yang berisi ASI sudah tertera informasi *expired date* dan *barcode* berisi identitas pendonor dan disimpan ke dalam mesin pendingin dan pembeku berstandar sebelum didistribusikan.

m) Permintaan ASI donor dilakukan dan diresepkan oleh dokter atas indikasi medis dan telah mendapatkan persetujuan orangtua/keluarga bayi.

n) ASI donor yang disalurkan dengan mempertimbangan kesamaan agama, jenis kelamin, domisili, dan usia bayi berdasarkan dari data diri resipien.

o) Penyaluran tersebut pun harus atas izin pendonor setelah mendapatkan informasi identitas calon resipien.

p) Keluarga resipien mendapatkan layanan konseling agar dapat berdaya kembali untuk menyusui.

q) Pendonor akan mendapatkan tunjangan menyusui berupa sembako sebagai bentuk pemeliharaan nutrisi agar menghasilkan ASI yang berkualitas.

r) Keluarga pendonor dan resipien dipertemukan untuk menjalin silaturahim mengingat keduanya menjadi saudara sepersusuan.

s) Pemberian sertifikat sepersusuan dan diagram mahram (sesuai yang disebutkan dalam fatwa MUI) kepada pendonor dan resipien setiap satu tahun berdasarkan pembaharuan data keluarga yang dapat diperbaharui setiap

saat. Data tersebut pun terhubung dengan sistem data kependudukan RI dan sistem data KUA sebagai upaya pencegahan pernikahan antar mahram sepersusuan.

t) *Family gathering* antara seluruh pendonor dan resipien setiap dua tahun sekali sebagai bentuk menjaga silaturahim kedua belah pihak.

3) Pencapaian

Tidak hanya di Indonesia, Lactashare bahkan sudah dikenal di mancanegara. Perjuangan mendirikan Lactashare ini telah terbit dalam media massa Korea Selatan yaitu The Hankyoreh dengan tema "Women Founder Indonesia" pada 9 Juli 2018. Selain itu, Lactashare juga diundang untuk datang ke Amerika dan mengikuti program YSEALI (Young Southeast Asian Leaders Initiative), tanpa ragu Co Founder Lactashare memenuhi undangan tersebut guna mendalami ilmu terkait sosio enterprise di Connecticut US selama 1 bulan.

Lactashare telah menjalin kerjasama dengan 47 konselor yang tersebar di 26 kota dan 11 provinsi di seluruh Indonesia. Dari mobile application milik lactashare, ditemukan sebanyak 1. 767 pengguna yang telah melakukan konsultasi secara online. Dalam jangka waktu 2017 sampai 2019, terdapat sebanyak 109 pendonor dan 127 resipien, dengan total 1. 908 liter ASI terdistribusi secara merata kepada bayi yang membutuhkan.[18]

4. Relasi antara Fatwa MUI dengan lembaga Bank ASI di Indonesia

Setelah dijabarkan isi fatwa MUI no. 28 tahun 2013 terkait donor ASI dan implementasi donor ASI di Indonesia khususnya lembaga bank ASI Lactashare, maka dapat ditarik benang merah antara keduanya. Fatwa yang dikeluarkan oleh MUI tersebut memiliki urgensi yang sangat penting terhadap

18 Atika Nur Annisa, "Rekontekstualisasi Radha'ah di Era Digital (Studi Lactashare sebagai Lembaga Filantropi dalam Bidang Donor ASI Pertama di Indonesia)", *El-Maslahah*, Vol. 10, No. 2, 2020, hal. 8-9.

praktik sosial di masyarakat yaitu praktik donor ASI. Dalam fatwa tersebut, MUI lebih menekankan kepada kemahraman (haram untuk dinikahi) akibat susuan dengan menyebutkan jalur-jalur nasab mana saja yang berimplikasi mahram akibat praktik tersebut. Meskipun MUI mengutip pendapat Al-Malibari terkait kebolehan menikahi mahram yang susah diidentifikasikan, namun MUI tetap menekankan prosedur yang sesuai agama dengan memperhatikan secara cermat siapa saja yang kelak menjadi mahram. Tentunya ini bukan perkara ringan, terlebih jika pernikahan sepersusuan sampai terjadi, maka akan menghasilkan keturunan yang lemah secara genetik. Hal ini sudah diingatkan oleh Allah dalam Q.S.. An-Nisa/4:9 yang memiliki terjemahan "*Hendaklah merasa takut orang-orang yang seandainya* (*mati*) *meninggalkan setelah mereka, keturunan yang lemah* (*yang*) *mereka khawatir terhadapnya...".* Dari ayat ini pulalah lahir satu poin *maqāṣid al-syarī'ah* yaitu *hifẓ al-nasl* (menjaga keturunan).

Kebolehan yang MUI hasilkan dalam fatwa tersebut tentunya semaksimal mungkin menghindari terjadinya pernikahan sepersusuan. Apabila itu terjadi, maka hukum kebolehan tersebut akan berubah menjadi tidak boleh dengan pertimbangan kaidah fikih *dar`u al-mafāsid muqaddamun 'alā jalb al-maṣālih* (mencegah keburukan lebih utama daripada menjalankan kebaikan). Memang dalam fatwa tersebut tidak disebutkan perubahan hukum seperti ini, namun penulis melihat garis final dari fatwa MUI tersebut ialah seperti itu. Artinya, implikasi kemahraman akibat susuan harus betul-betul diperhatikan dengan cermat. Itulah mengapa dalam fatwa tersebut MUI sangat merekomendasikan kepada pemangku kebijakan dan aktivis donor ASI untuk mempertimbangkannya.

Apabila menengok ke fatwa lain terkait donor ASI seperti Majma' Al Fiqh Al Islami yang diadakan pada tanggal 22 – 28 Desember 1985[19], hasil fatwanya adalah mengharam-

19 merupakan lembaga fiqih internasional yang berada di bawah naungan Organisasi Konferensi Islam (OKI), dikases pada 27 Juli 2023 pada قرار بشأن بنوك الحليب

kan donor ASI tersebut karena terdapat beberapa madharat Setelah dipaparkan penjelasan secara fiqih, ilmu kedokteran, dan hasil ujicoba masyarakat Barat dengan alasannya yaitu: Terjadinya pencampuran nasab; Praktik donor ASI memerlukan biaya yang sangat besar; ASI yang disimpan berpotensi terkena virus dan bakteri yang berbahaya; dikhawatirkan ibu dari keluarga miskin akan berlomba-lomba untuk menjual ASI-nya; Para wanita karir yang sibuk dan punya uang akan semakin malas untuk menyusui sendiri bayi mereka.

Setelah membandingkan kedua fatwa tersebut, penulis melihat bahwa fatwa MUI sangat berani dalam membolehkan praktik donor ASI yang ada di Indonesia, khususnya mengingat konsekuensinya adalah terjadinya mahram sepersusuan. Namun, penulis justru melihat nilai tambah bagi MUI sendiri yang sangat mengedepankan maslahah di mana kondisi masyarakat di Indonesia banyak yang mengalami stunting dan banyak yang tidak mendapatkan hak ASInya. di sinilah MUI betul-betul memainkan perannya sebagai *khadimul ummah wa shadiqul hukumah.* Adapun terkait mahram akibat sepersusuan, MUI betul-betul menegaskan untuk semua yang akan melakukannya untuk memperhatikan dengan cermat hubungan nasabnya akibat sepersusuan.

Berdasarkan hasil analisis terhadap prosedur donor ASI yang dilakukan oleh Lactashare, penulis mendapati bahwa lembaga tersebut sudah sangat memenuhi ketentuan-ketentuan yang dibuat oleh pemerintah maupun fatwa MUI. Lembaga ini bukan hanya memperhatikan kondisi fisik pendonor dan resipien, namun juga sebegitu detailnya memperhatikan diagram nasab kedua belah pihak. Pendonor dan resipien harus saling memiliki data diri secara lengkap. Pendonor harus mengisi data nama, nama suami, nama anak-anaknya, alamat asal dan domisili, nomor HP, NIK, Agama, jumlah ASI yang akan didonorkan, periode memompanya, dan hasil pemeriksaan kesehatan serta bebas narkoba. Begitu pula resipien harus mengisi data nama bayi, nama ayah, nama ibu, nama saudara kandungnya, alamat asal dan domisili, nomor

HP, NIK, Agama, dan riwayat medis. Kedua belah pihak bisa memperbaharui data keluarga setiap saat jika ada penambahan atau pengurangan anggota keluarga, dan keduanya akan mendapatkan sertifikat mahram setiap tahunnya.

Dalam sertifikat mahram tersebut terdapat diagram mahram yang sesuai dengan delapan jalur mahram dalam fatwa MUI bersama nama-nama orangnya. Delapan jalur mahram[20] tersebut adalah:

a. *Ushūlu al-syakhs* (pangkal atau induk keturunan seseorang)
b. *Al-furū' min al-raḍā'* (keturunan dari anak susuan)
c. *Furū' al-abawain min al-raḍā'* (keturunan dari orang tua susuan)
d. *Al-furū' al-mubāsyirah min al-jadd wa al-jaddah min al-raḍā'* (keturunan dari kakek dan nenek sesusuan)
e. *Ummu al-zawjah wa jaddātihā min al-raḍā'* (ibu sesusuan dari istri dan nenek moyangnya)
f. *Zawjatu al-ab wa al-jadd min al-raḍā'* (istri dari bapak sesusuan dan kakek moyangnya)
g. *Zawjatu al-ibn wa ibni al-ibn wa ibni al-bint min al-raḍā'* (istri dari anak sesusuan dan istri dari cucu sesusuan serta anak laki dari anak perempuan sesusuan)
h. *Bintu al-zawjah min al-raḍā' wa banātu awlādihā* (anak perempuan sesusuan dari istri dan cucu perempuan dari anak lakinya anak perempuan sesusuan dari Istri).

Delapan jalur ini dimuat dalam sertifikat mahram berbentuk diagram dan sudah dilengkapi dengan nama-nama orang yang menempati posisi tersebut. Jika ada pertambahan atau pengurangan anggota dari jalur tersebut, maka pendonor maupun resipien harus mengupdatenya secara online di web yang disediakan oleh Lactashare. Pendonor dan Resipien pun akan mendapatkan sertifikat mahram ini setiap tahunnya. Artinya, kedua belah pihak akan saling mengetahui

20 Untuk penjelasan lengkapnya, bisa melihat langsung ke fatwa MUI no. 28 tahun 2013

silsilah nasab keduanya. Selain itu, kedua pihak tersebut diagendakan untuk bertemu dan berkumpul setiap dua tahun sekali sebagai bentuk memperkuat silaturahim keduanya. Tentunya, ada harapan lebih bagi kedua pihak untuk lebih aktif menjalin silaturahim di luar waktu yang diagendakan oleh lembaga Lactashare. Terlebih lagi, data nasab ini terafiliasi dengan sistem data kependudukan RI dan sistem data KUA sebagai upaya pencegahan pernikahan antar mahram sepersusuan. Tentunya, praktik donor ASI yang dilakukan oleh lembaga Lactashare ini sangat terpercaya dan sesuai dengan norma agama.

Dengan melihat tahun berdirinya lembaga ini yaitu pada tahun 2018, dapat diperkirakan bahwa lembaga ini baru berjalan sekitar lima tahun. Melihat usia yang masih sangat muda ini, tentunya kebijakan-kebijakan emas seperti di atas masih terealisasikan dengan baik. Besar harapan penulis, sertifikat nasab, hubungan silaturahim dan terafiliasinya data-data nasab tersebut dengan sistem data kependudukan RI dan sistem data KUA akan terus berjalan hingga anak keturunan dari kedua pihak, mengingat jalur nasab kemahramannya sangat luas.

Berdasarkan satu lembaga Lactashare ini, maka dapat dilihat bagaimana fatwa MUI ini memiliki peran yang begitu penting bagi implementasi donor ASI di Indonesia. Fatwa ini dapat memberikan solusi kegelisahan masyarakat akan permasalahan sosial yang memiliki kemaslahatan bagi generasi bangsa Indonesia, khususnya masalah kemahraman akibat susuan. Sebetulnya masalah menyusukan anak ini sudah ada sejak pra-Islam, hanya saja perkembangan zaman membuat praktik menyusui kepada orang lain ini mengalami perkembangan sehingga masuk dalam kategori permasalahan kontemporer.

Adapun untuk lembaga bank ASI lainnya di Indonesia, penulis belum menemukannya. Jelasnya, Lactashare ini pun bekerjasama dengan rumah sakit atau fasilitas kesehatan lainnya, maka sudah dipastikan bahwa rumah sakit maupun fasilitas kesehatan tersebut menggunakan prosedur Lactashare yang terpercaya dan dapat dipertanggungjawabkan.

C. PENUTUP

Berdasarkan pemaparan yang sudah penulis uraikan, dapat disimpulkan bahwa sejauh ini adanya fatwa MUI tentang donor ASI diterima dengan baik, bahkan didukung oleh banyak pihak, seperti pemerintah dan ahli medis. Fatwa tersebut telah menjadi acuan dasar didirikannya lembaga-lembaga donor ASI, seperti Lactashare yang merupakan lembaga donor ASI pertama di Indonesia dan telah berdiri selama 5 tahun. Lactashare merupakan salah satu lembaga donor ASI yang telah banyak memberi manfaat dan menyelamatkan banyak pihak yang membutuhkan, baik bagi si bayi maupun sang ibu.

Banyaknya kekhawatiran masyarakat terkait pernikahan mahram sebab susuan, dapat diatasi oleh lembaga ini. Lactashare telah mempertimbangan hal tersebut dengan sangat matang. Mereka memiliki standar operasional yang baik dengan berpedoman pada fatwa MUI, yaitu menerbitkan sertifikat serta bagan mahram yang terperinci sehingga tidak perlu mengkhawatirkan hal tersebut lagi. Tentunya praktik ini dapat mengurangi resiko meninggalnya bayi tanpa ibu, karena akan mendapatkan ASI pengganti. Begitupun dengan para ibu yang kelebihan ASI, dapat menyalurkannya kepada para bayi yang membutuhkan. Jadi akan tercipta simbiosis mutualisme yang bersifat kekeluargaan dengan terus menjalin silaturahim antar kedua belah pihak.

Tulisan ini ingin menegaskan bahwa fatwa MUI memiliki peran dan pengaruh yang sangat besar dalam membangun peradaban bangsa, khususnya di Indonesia. Dalam hal ini, MUI telah menetapkan fatwa untuk menyelesaikan salah satu permasalahan sosial yang ada, yaitu masalah tentang donor ASI bagi bayi yang membutuhkan. Terbukti bahwa fatwa yang ditetapkan oleh MUI dapat menjadi solusi bagi berbagai pihak yang terkait.

DAFTAR PUSTAKA

Berita Satu. *Female Zone: Donor ASI Lewat Lactashare #1* (*Wawancara Ellyza Hasan dengan Dr. Meralda Nindyasi*). Youtube. 2018. Diakses pada 26 Juli 2022.

Berita Satu. *Female Zone: Donor ASI Lewat Lactashare #2* (*Wawancara Ellyza Hasan dengan Dr. Meralda Nindyasi*). Youtube. 2018. Diakses pada 26 Juli 2022.

Berita Satu. *Female Zone: Donor ASI Lewat Lactashare #3* (*Wawancara Ellyza Hasan dengan Dr. Meralda Nindyasi*). Youtube. 2018. Diakses pada 26 Juli 2022.

Falikhah, Nur. "ASI dan Menyusui (Tinjauan Demografi Kependudukan)". *Alhadharah Jurnal Ilmu Dakwah*. Vol. 13, No. 26, 2014.

Fauzi, Fahrul. "Larangan Perkawinan Sepersusuan Ditinjau dari Perspektif Hukum Islam dan Medis". *Tahkim: Jurnal Peradaban Hukum Islam.* Vol. 3, No. 2, 2020.

Hasriyana, Dina dan Surani, Endang. "Pentingnya Memberikan ASI Ekslusif Untuk Kehidupan Bayi dalam Perspektif Islam dan Kesehatan". *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i UNISSULA*. Vol. 8, No. 5, 2021.

Kementerian Kesehatan Republik Indonesia. *Profil Kesehatan Indonesia 2021*. Jakarta. 2022.

Mawaddah dan Shohipatul. *Keputusan Ibu dalam Memberikan ASI Eksklusif.* t. tp: NEM, 2022.

Praborini, Asti, dkk. *Anti Stres Menyusui.* Jakarta: Kawah Pustaka, 2018.

Tim Komunikasi Publik. *Optimalkan Target ASI Ekslusif, Dinkes Latih Konselor ASI*. Pekalongan: Website Resmi Pemerintah Kota Pekalongan. 2019.

Tim Lactashare. *How Indonesia Human MIlk Bank Works?.* t. tp: Lactashare Foundation. t. h.

UNICEF. *Breastfeeding: A Mother's Gift, for Every Child*. 2018.

Al-Zuhaili, Wahbah bin Musthafa. *al-Tafsīr al-Munīr.* Damaskus: Darul Fikr al-Muashir. 1418 H. Juz. 2.

Al-Zuhaili, Wahbah bin Musthafa. *al-Tafsīr al-Munīr.* Damaskus: Darul Fikr al-Muashir. 1418 H. Juz. 4.

Sumber lain:

PERATURAN PEMERINTAH REPUBLIK INDONESIA NOMOR 33 TAHUN 2012 TENTANG PEMBERIAN AIR SUSU IBU EKSKLUSIF DENGAN

RAHMAT TUHAN YANG M, diakses pada 26 Juli 2022.
Breastfeeding diakses pada 6 Juli 2023.
Manfaat ASI Eksklusif untuk Ibu dan Bayi diakses pada 6 Juli 2023.
lactashare, diakses pada 07 Juli 2023.
قرار بشأن بنوك الحليب dikases pada 27 Juli 2023 pada

37

PERLINDUNGAN SOSIAL *WALAD AL-ZINA:* ANALISIS MAQASHID SYARIAH JASSER AUDA PADA FATWA MUI NO. 11 TAHUN 2012

Shivi Mala Ghummiah
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Shivimala16@gmail.com

Abstract

Walad al-Zina or children resulting from adultery often receive a bad stigma in Indonesia, which incidentally is a country that has a high level of religiosity. This research will discuss the efforts of the MUI in providing confirmation regarding the status of children resulting from adultery and how to treat them according to the provisions of religion, the state and human rights. This research is a library research with a normative approach. MUI fatwa no. 11 of 2012 concerning the position of children resulting from adultery and their treatment will be analyzed using Jasser Auda's Maqashid Syari'ah theory to explore the role and efforts of the MUI in guaranteeing the rights and certainty of social protection for walad al-zina in Indonesia. Regarding fatwa no. 11 of 2012, the results of this study indicate that Jasser Auda with his system theory, brings maqashid sharia to a more universal understanding; not individual. Walad al-zina has the right to receive protection referring to the nature of human birth.

Keyword: *Walad al-Zina, Maqashid Syari'ah, MUI Fatwa no. 11 of 2012.*

Abstrak

Walad al-Zina atau anak hasil hubungan zina kerap mendapat stigma buruk di Indonesia yang notabene merupakan negara yang memiliki tingkat religiusitas yang tinggi. Penelitian ini akan membahas tentang upaya MUI dalam memberikan penegasan tentang status anak hasil zina serta bagaimana memperlakukan mereka sesuai ketentuan agama, negara dan Hak Asasi Manusia. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan pendekatan Normatif. Fatwa MUI no. 11 tahun 2012 tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya akan dianalisis menggunakan teori Maqashid Syari'ah Jasser Auda untuk menggali peran dan upaya MUI dalam menjamin hak dan kepastian perlindungan sosial

walad al-zina di Indonesia. Terkait fatwa no. 11 tahun 2012, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Jasser Auda dengan teori sistemnya, membawa maqashid syariah pada pemahaman yang lebih universal; bukan individual. Walad al-zina berhak mendapat perlindungan mengacu pada fitrah kelahiran manusia.

Kata Kunci: *Walad al-Zina, Maqashid Syari'ah, Fatwa MUI no. 11 Tahun 2012*

PENDAHULUAN

Indonesia memang bukan negara yang berlandaskan pada syariat Islam, namun secara kuantitas penduduk Muslim, Indonesia merupakan negara dengan penduduk muslim terbanyak, yaitu berjumlah sekitar 221 jiwa. Sebab jumlah penduduk muslim yang sangat banyak, tingkat religiusitas warga Muslim Indonesia juga tergolong tinggi. Religiusitas ini bisa terlihat pada sikap yang ditimbulkan masyarakat atas perkara-perkara yang berkaitan dengan aspek agama; termasuk dalam hal perzinahan.

Perzinahan merupakan salah satu dosa besar dalam Islam; apalagi sampai melahirkan seorang anak. Larangan tentang perzinahan termaktub dalam Q.S.. al-Isra ayat 32:

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا

"Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. Dan suatu jalan yang buruk."

Al-Qur'an telah menyebutkan dengan gamblang larangan berbuat zina. Bila dicermati lebih dalam, dampak perbuatan zina memang sangat merugikan bagi pelakunya. Secara umum, dampaknya adalah pada rusaknya nama baik diri sendiri dan keluarga, serta kacaunya garis keturunan anak yang dilahirkan.[1] Oleh sebab itu, sebenarnya Allah sudah memberikan hikmah atas larangan yang diberikan. Meskipun larangan zina masih kerap diabaikan, namun perkembangan zaman sama sekali tidak menggeser larangan Allah dalam hal ini.

Kendati perzinahan adalah dosa yang dilakukan oleh dua orang dewasa, anak yang lahir dari hubungan di luar nikah atau perzinahan kerap mendapat stigma buruk dari masyarakat, yaitu dengan sebutan anak haram. Selain itu, perlakuan deskriminasi juga rawan mereka peroleh dari

1 Alaiddin Koto, *Hikmah di balik Perintah dan Larangan Allah* (Depok: PT. Raja Grafindo Persada, 2014), 93.

masyarakat sebab dianggap kotor dan akan memiliki nasib yang sama seperti orang tuanya.[2] Hal ini disebabkan lama terjadi kekosongan perhatian pemerintah terhadap anak yang dilahirkan dari hubungan perzinahan sehingga masyarakat umum tidak memiliki pedoman khusus dalam memperlakukan golongan tersebut.

Kesimpangsiuran nasab anak juga terdapat pada masalah anak yang terlahir dari pernikahan yang tidak tercatat atau nikah sirri, namun, Fokus pembahasan pada penelitian ini adalah pada anak yang lahir dari hubungan zina (*al walad al-zina*). Yaitu tentang bagaimana Majelis Ulama Indonesia (MUI) merespon perkara lahirnya anak dari hubungan perzinahan berdasarkan Hak Asasi Manusia tanpa meninggalkan ketentuan agama yang telah berlaku.

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan, penelitian ini akan menjawab pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut; yaitu, bagaimana fatwa MUI no. 11 tahun 2012 tentang kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya dipandang dari segi *maqashid syariah* Jasser Auda? bagaimanakah upaya dan peran Fatwa MUI no. 11 tahun 2012 dalam memberi perlindungan hak sosial pada anak zina di masyarakat Muslim Indonesia?

Penelitan ini merupakan penelitian pustaka (*library research*) dengan menggunakan pendekatan Normatif dari beberapa aspek kajian hukum Islam yang terkait kemudian dikorelasikan dengan hukum positif di Indonesia. Adapun teori yang dipakai dalam mengkaji fatwa MUI no. 11 tahun 2012 adalah menggunakan *maqashid syariah* Jasser Auda. Hemat penulis, teori *Maqashid* dari Jasser Auda sangat relevan sebab bisa dipakai untuk mengupas permasalahan anak hasil zina dengan konteks kekinian dan kacamata yang lebih luas.[3] Sebab *maqashid syariah* Jasser Auda secara umum membangun pemahaman yang koheren antara hukum Islam dan hak asasi manusia.

Adapun tujuan penelitian ini yaitu ingin membawa fatwa MUI pada kebaruan *maqashid syariah,* mengingat keilmuan-keilmuan kontemporer masih minim digunaan pada rujukan pengeluaran fatwa MUI. Seiring perkembangan zaman, keilmuan kontemporer sudah selayaknya dijadikan pertimbangan referensi, mengingat fatwa MUI keluar sebab isu-isu terbaru,

2 Nahdliya Sabrina, "Discrimination against Children Born Outside of Marriage in Indonesia," *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 7, no. 8 (2020): 192.

3 Muhammad Faishol, "Pendekatan Sistem Jaseer Auda Terhadap Hukum Islam ke Arah Fiqh Post-Postmodernisme," *Jurnal Kalam* 6 (2012): 52.

sehingga sangat patut disikapi juga dengan keilmuan-keilmuan terbaru; tentunya tanpa meninggalkan keilmuan kasik.

Walad al-zina dalam Islam, Hukum Positif Indonesia dan Fatwa MUI no. 11 tahun 2012

Islam menyariatkan pernikahan agar pasangan suami istri memiliki keturunan dari hubungan yang sah baik secara agama dan negara. Syariat pernikahan juga memiliki tujuan untuk memelihara nasab, menghindarkan diri dari penyakit dan menciptakan kaluarga yang *sakinah, mawaddah warahmah.*[4] Istilah Anak yang lahir dari hubungan zina tentu tidak bisa disamakan dengan anak yang lahir di luar pernikahan. Anak yang lahir di luar pernikahan yang tercatat secara negara atau anak yang dihasilkan dari pernikahan sirri dan sah syarat dan rukunnya sejatinya tetap bernasab pada bapak yang menyebabkan kelahirannya, meskipun terdapat kesulitan dalam pengurusan administrasi.

Pada dasarnya, anak yang lahir akan dinasabkan pada bapaknya. Namun dalam kasus anak yang lahir dari hubungan zina hanya boleh dinasabkan kepada ibunya. Dalam sejarahnya, syariat Islam telah menghapus kebiasaan zaman jahiliyyah yang menasabka *walad zina* kepada bapaknya. bagi yang menasabkan kepada bapak biologis dengan sengaja, hal itu merupakan perbuatan yang terlarang dan berdosa.[5] Penasaban pada ibu sebenarnya bukanlah hal yang hina, sebab Allah sudah mencontohkan dalam kisah Nabi Isa yang bernasab pada ibunya. Hal ini justru melindungi anak dari polemik baik nafkah, perwalian maupun waris di masa mendatang.

Larangan Allah dalam hal perzinahan tentu membawa hikmah agar manusia terhindar dari kesulitan dalam hidupnya. Secara hukum Islam, dampak yang terjadi bagi *walad al zina* adalah tidak bisa bernasab pada bapaknya, tidak memiliki hubungan perwalian, serta tidak berhak mendapatkan warisan.[6]

Pada kenyataannya, anak yang dilahirkan dari hubungan di luar nikah seringkali akan mengalami kondisi yang tidak normal, dikarenakan tidak adanya tanggung jawab dari laki-laki yang mengakibatkan kelahirannya dalam memenuhi kebutuhan dasarnya. Selain itu, ia akan mengalami

4 Wahbah al-Zuhaily, *Al-Fiqh al- Islamiy wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-FIkr, 1997), 114.
5 Amran Suadi dan Mardi Candra, *Politik Hukum; perpektif Hukum Perdata dan Pidana Islam serta Ekonomi Syariah* (Jakarta: Kencana, 2016), 57.
6 Mardi Candra, 58.

diskriminasi karena nasabnya hanya diberikan pada pihak ibu dan keluarganya. Pada prinsipnya seorang anak tidak boleh mendapat perlakuan yang berbeda atau diskriminasi, karena sesungguhnya ketika seorang anak lahir, ia sudah membawa hak-haknya sebagai anak (*rights of the child*).[7]

Hal ini sejalan dengan Hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Abi Hurairah ra. ia berkata: Nabi saw bersabda:

كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ

> *"Setiap anak terlahir dalam kondisi fitrah, kedua orang tuanyalah yang menjadikannya seorang yahudi, nasrani, atau majusi.* (H.R. al Bukhari dan Muslim)

Menurut UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan terdapat perbedaan definisi anak tidak sah dan anak di luar nikah. Anak tidak sah adalah anak yang dilahirkan tanpa keterikatan perkawinan yang resmi. Sedangkan terkit aturan anak luar nikah hanya diatur soal hubungan dan hak keperdataannya yaitu dalam pasal 43 di mana pada Ayat (1) yang menyatakan bahwa; "Anak yang dilahirkan diluar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluargai bunya".[8]

Kompilasi Hukum Islam juga menjelaskan terkait status anak, yaitu pada Kompilasi Hukum Islam Pasal 99 bahwa :

"Anak yang sah adalah:

a. anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah;

b. hasil perbuatan suami isteri yang sah di luar rahim dan dilahirkan oleh isteri tersebut. Pada point b pasal 99 tersebut juga menyatakan bahwa anak hasil inseminasi termasuk anak sah.

Kontroversi terkait pembahasan *walad al-zina* mulai terjadi ketika keluar putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII-2010. Pada putusan tersebut menyatakan bahwa "anak yang dilahirkan di luar perkawinan memiliki hubungan perdata dengan ibunya dan kelaurga ibunya, serta bunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan

7 Fitriyah, Budi Parnomo, dan Rahmatul Hidayati, "Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010 tentang Status Anak di Luar Nikah dan Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012 dalam Perspektif Maqashid Syari'ah Al-Khamsah," *JURNAL MERCATORIA* 16, no. 1 (25 Juni 2023): 52, https://doi.org/10.31289/mercatoria.v16i1.8929.

8 Kustini Kosasih, "Dinamika Pelaksanaan Syariah, Perkawian dalam Kontestasi Negara dan Agaa ma," *Harmoni*2 20, no. 2 (31 Desember 2021): 270, https://doi.org/10.32488/harmoni.v20i2.516.

keluarga ayahnya". Adanya putusan MK ini menjadi polemik sebab dianggap bisa membuka pinto noralisasi perbuatan zina yang berimplikasi pada kesimpangsiuran nasab anak hasil perbuatan zina.[9]

Pasca putusan Mahkamah Konstitusi di atas, Majelis Ulama Indonesia memberi respon dalam fatwa no. 11 Tahun 2012, bahwa :

1. Anak hasil zina tidak mempunyai hubungan nasab, wali nikah, waris, dan nafaqah dengan lelaki yang mengakibatkan kelahirannya.
2. Anak hasil zina hanya mempunyai hubungan nasab, waris, dan nafaqah dengan ibunya dan keluarga ibunya.
3. Anak hasil zina tidak menanggung dosa perzinaan yang dilakukan oleh orang yang mengakibatkan kelahirannya.
4. Pezina dikenakan hukuman hadd oleh pihak yang berwenang, untuk kepentingan menjaga keturunan yang sah (*hifzh alnasl*).
5. Pemerintah berwenang menjatuhkan hukuman ta'zir kepada lelaki pezina yang mengakibatkan lahirnya anak dengan mewajibkannya untuk: a. mencukupi kebutuhan hidup anak tersebut; b. memberikan harta setelah ia meninggal melalui wasiat wajibah.
6. Hukuman sebagaimana dimaksud nomor 5 bertujuan melindungi anak, bukan untuk mensahkan hubungan nasab antara anak tersebut dengan lelaki yang mengakibatkan kelahirannya.

Maqashid syariah Jasser Auda

Secara umum, *maqashid syariah* berarti tujuan syariat. Maksudnya adalah jalan menuju pokok kehidupan. Adapun tujuan *maqashid syariah* adalah adanya kemaslahatan atau kebaikan dalam kehidupan. Zat yang menetapkan hukum adalah Allah Swt, sedangkan dalam praktiknya *illat* hukumyna, imam Syathibi mengatakan, "Saya telah meneliti syariat Islam, dan semuanya diturunkan demi kemaslahatan umat".[10] Dr. 'Alal Al-Fasi memberikan definisi maqashid syariah yang lebih ringkas lagi, sebagai berikut: "Tujuan (umum) dari pemberlakukan syariat dan beberapa rahasia (khusus) yang terkandung dalam setiap produk hukum."

Adapun kemaslahatan dalam kehidupan bisa dicapai dengan menjaga

9 Mardi Candra, *Politik Hukum; perpektif Hukum Perdata dan Pidana Islam serta Ekonomi Syariah*, 53.

10 Muhammad Syukri Albani Nasution dan Rahmat Hidayat Nasution, *Filsafat Hukum Islam dan Maqashid Syariah* (Kencana, 2020), 42.

beberapa aspek, yaitu: *hifz al-din* (memelihara agama), *hifz an-Nafs* (memelihara jiwa), *hifz al-Nasl* (memelihara keturunan), *hifz al- 'aql* (memelihara akal), dan *hifz al-mal* (memelihara harta).[11] Adapun kemaslahatan yang ingin dicapai oleh *mqashid syariah* meliputi kemaslahatan yang nyata terjadi dalam masyarakat, bisa diterima oleh akal, bisa menghilangkan keburukan yang hendak terjadi, dan tidak bertentangan dengan syariat Islam.

Seiring dengan perkembangan permasalahan umat dari masa ke masa, keilmuan di bidang ushul fiqh juga mengalami perkembangan. Jasser Auda merupakan seorang tokoh *maqashid syariah* era kontemporer. Lahir di Kairo pada tahun 1966, mengenyam pendidikan formal di Cairo University dan pendidikan non formal di masjid Al-Azhar. Beliau adalah Direktur sekaligus pendiri *Maqashid Reseach Center* dan Filsafat Hukum Islam di London, Inggris, dan menjadi Dosen tamu di berbagai negara.[12] Menurut Jasser Auda, teori hukum Islam klasik yang telah dirumuskan oleh ulama klasik dianggap tidak relevan di tengah pergeseran zaman sehingga perlu ada pembaharuan. *Maqashid syariah* harus menjadi bagian dari keilmuan hukum Islam yang mampu mengikuti prkembangan zaman. Tujuannya adalah agar produk hukum yang dihasilkan berdasarkan aspek *maqashid syariah* menjadi produk hukum yang *shalih li kulli zaman wa makan.*[13]

Kajian *maqashid syariah* klasik terbagi menjadi 3 kelompok, yaitu *dharuriyat* (tujuan pokok atau primer), *hajiyat* (kebutuhan), dan *tahsiniyat* (pelengkap). Selanjutnya kajian Maqasid al-shari'ah dikembangkan Jasser Auda melalui karyanya yang berjudul *Maqasid al-shari'ah as philosophy of Islamic law: a System Approach* yang ingin mendobrak paradigma lama tetutupnya pintu ijtihad.[14] Adapun ruang lingkup pemikiran *maqashid syariah* Jasser Auda berfokus pada *Fundamental of Islamic Law* dan Pendekatan teori sistem.

Fundamental of Islamic Law (Ushul fiqh) yang dikaji oleh Jasser Auda berupa *critical histories of Islamic Law,* yaitu analisa kritis perkembangan ushul fiqh dari masa ke masa. Jasser Auda melakukan pengkajian terhadap poduk hukum yang dikeluarkan oleh imam mazhab, hingga ulama fiqh kontemporer. cita-cita dalam pengkajiannya adalah teori hukum Islam kontem-

11 Rahmat Hidayat Nasution, 44.

12 Retna Gumanti, "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)," *Jurnal Al-Himayah* 2, no. 1 (2018): 98.

13 Siti Mutholingah, "Relevansi Pemikiran Maqashid Al-Syari'ah Jasser Auda Terhadap Sistem Pendidikan Islam Multidisipliner," *journal TA'LIMUNA* 7, no. 2 (8 Oktober 2018): 96, https://doi.org/10.32478/talimuna.v7i2.183.

14 "Pendekatan Sistem Jaseer Auda Terhadap Hukum Islam ke Arah Fiqh Post-Postmodernisme," 100.

porer diharapkan mengarah pada aspek kebebasan individu dan hak asasi manusia. *Critical histories* yang dilakukan oleh Jasser Auda ini kemudian ia gunakan sebagai landasan dalam mengembangkan maqashid al-syariah kontemporer versi beliau, yakni dengan mendialogkan teori hukum Islam klasik, pertengahan maupun kontemporer.[15]

Pemikiran Jasser Auda membawa pada *maqashid syariah* yang diposisikan sebagai sebuah filsafat metodologi fundamental untuk menilai teori yuridis klasik dan terkini tentang hukum Islam. Jadi, sebab *maqashid syariah* ditempatkan sebagai filsafat hukum Islam, maka penetuan hukum Islam harus didasarkan pada maqashid sebagai tujuan utamanya.[16] Tentu saja, prinsip dasar konsep *maqashid syariah* Jasser Auda sudah ada sejak periode tokoh-tokoh klasik, utamanya bapak *maqashid syariah* yaitu Imam al-Syathibi. Jasser Auda menjadi penggagas *maqashid syariah* dengan pendekatan filsafat hukum. Pendekatan ini diharapkan mampu melahirkan produk hukum yang bisa menangani permasalahan hukum Islam dalam konteks yang lebih luas dan tetap sesuai pada koridor syariat Islam.[17]

Teori dan filsafat sistem muncul pada paruh kedua abad ke 20 M sebagai anti-tesis bagi filsafat modernis maupun postmodernis. Para teoritikus dan filsuf sistem menolak pandangan reduksionis modernis bahwa seluruh pengalaman manusia dapat dianalisis menjadi sebab akibat. Di sisi lain, filsafat sistem juga menolak irasionalitas dan dekonstruksi postmodernis, yang dianggapnya sebagai meta-narasi postmodernis. Menurut filsafat sistem problem dunia tidak dapat diselesaikan baik oleh perkembangan teknologi yang terus maju maupun beberapa bentuk nihilisme, oleh karena itu, berkat filsafat sistem, konsep kebermaksudan‟ (maqasid) dengan seluruh bayang-bayang teleologisnya telah kembali masuk ke diskursus filsafat dan sains. Terdapat enam poin yang diusung oleh Jasser Auda terkait penerapan teori sistem dalam hukum Islam, yaitu: *Cognitive Nature, Wholeness, Opennes, interrelated Multi dimentionality Purposefulness.*

15 "Relevansi Pemikiran Maqashid Al-Syari'ah Jasser Auda Terhadap Sistem Pendidikan Islam Multidisipliner," 98.

16 100.

17 "Pendekatan Sistem Jaseer Auda Terhadap Hukum Islam ke Arah Fiqh Post-Postmodernisme," 99.

Analisis Fatwa MUI no. 11 tahun 2012 dan Dampaknya pada Jaminan Kedudukan *Walad al-Zina* Perspektif *Maqashid Syari'ah*

Dalam perkembangan keilmuan Islam beserta fenomena sosial dan berbagai permasalahannya, *mufti* menjadi penjelas ketika syariat Allah SWT menemukan kesamaran dalam suatu perkara. seorang mufti pada hakikatnya merupakan wakil dari Allah SWT dan rasul-Nya dalam menjelaskan perkara yang halal dan haram, serta merupakan perantara dalam penyampaian hukum-hukum tersebut.[18]

Ada berapa poin penting dalam fatwa MUI no. 11 tahun 2012 yang menyorot pada perlindungan anak dalam kehidupan sosialnya, yaitu terkait nasab anak zina yang hanya bernasab kepada ibunya, *Ta'zir* (hukuman) bapak biologis untuk memberi nafkah dan warisan dengan wasiat wajibah, penghapusan stigma buruk kepada anak yang lahir dari hubungan perzinahan, dan aspek sosial berupa kemudahan layanan pemerintahan terhadap anak zina.

Setidaknya ada poin penting yang perlu dibahas tentang keterkaitan fatwa MUI no. 11 Tahun 2012 berdasarkan perspektif *maqashid syariah* Jasser Auda, yaitu tentang hukuman perzinahan, nasab *walad al-Zina,* kesamaan hak administratif, dan perlindungan sosial dari stigma negatif.

Berikut adalah analisis *maqashid syariah* atas fatwa MUI no. 11 tahun 2012 berdasarkan teori sistem yang diusung oleh Jasser Auda.

a. *Cognitive Nature*

Yaitu pemisahan antara teks nash al-qur'an dan Hadits dengan pemikiran manusia atau ulama terhadap teks. Dengan demikian, syariat Islam memiliki posisi yang berbeda dengan fiqh dan fatwa. Secara singkat syariat berupa nash Al-Qur'an dan Hadits menjadi pedoman hidup manusia yang bersumber daari Allah dan Rasul. Sedangkan fiqh merupakan pendapat dari ahli hukum tentang aplikasi syariat, dan fatwa merupakan penerapan fikih dan syariat dalam kehidupan. Menurut Jasser Auda contoh kesalahpahaman dalam hal ini adalah penempatan ijma' disandingkan sejajar dengan al-qur'an dan Hadits. Padahal ijma seharusnya hanya sekadar menjadi opsi dan rekomendasi dalam memutus-

18 Faishal Agil Al Munawar, "Telaah Fatwa tentang Nikah Siri," *Istidlal: Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam* 4, no. 1 (15 April 2020): 58, https://doi.org/10.35316/istidlal.v4i1.210.this phenomenon called 'Urfi Marriage. This research belongs to the normative category because it analyzes documents and literature related to Fatwa regarding Siri Marriage. Qualitative Description is used as an approach to compare between Indonesian Ulema Council or Majelis Ulama Indonesia ("MUI"

kan suatu perkara.[19]

Dalam sub teori ini berkaitan dengan penggunaan nash al-Qur'an terkait aturan yang Al-Qur'an menyebutkan tentang pelarangan mendekati perbuatan , apalagi melakukannya. Aturan tersebut terdapat dalam Q.S.. al-Isra' [17]: 23. Kemudian penjelasan tentang hukuman bagi pelaku perzinahan terdapat pada Q.S.. an-Nur [24]: 2:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِأَةَ جَلْدَةً وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةً فِيْ دِيْنِ اللهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الأَخِرِ وَلْيَشْهُدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةً مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ

"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (*menjalankan*) *agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah* (*pelaksanaan*) *hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman."*

Prinsip dasar ini menjadi perhatian khusus dalam konteks fikih ijtihad. Konsep fikih di masa turunnya al-Qur'an dengan era kontemporer berpotensi terdapat pergeseran dalam penafsiran.[20] Dalam fatwa MUI no.11 tahun 2012, konsep hukuman pelaku zina atau yang menyebabkan kelahiran anak zina, diserahkan kepada Ulil Amri (pemerintahan), tidak serta merta berlaku hukuman sesuai syariat Islam.

Analisis kognitif pada teori *maqashid* Jasser Auda juga membawa pada pemahaman yang relevan dengan nash Hadits terkait nasab anak yang lahir dari hubungan zina, yaitu hanya tersambung pada ibunya. Pendapat ini tertuang pada lampiran Fatwa MUI yang mengutip pendapat Imam al-Sayyid al-Bakry, bahwa: "Anak zina itu tidak dinasabkan kepada ayah, ia hanya dinasabkan kepada ibunya." Adapun penasaban anak kepada ibunya merupakan salah satu langkah *hifz an-nasl* agar tidak terjadi kekacauan garis keturunan anak.

19 Retna Gumanti, "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)," 110.

20 Mohammad Lukman Chakim dan Muhammad Habib Adi Putra, "Kesetaraan Gender dalam Fikih Perempuan Perspektif Maashid Syariah Jasser Auda," *Al-Ahwal Al-Syakhsiyah* 5, no. 1 (Mei 2022): 56.

b. *Wholeness* (keutuhan)

Kaitannya dengan ushul fiqh, Jasser Auda berpendapat bahwa setiap hubungan sebab dan akibat sudah semestinya dipandang secara keseluruhan. Cara berpikir yang holistik dalam kajian ushul fikih berperan penting dalam pembaruan hukum Islam. Jasser Auda mencoba untuk membawa dan memperluas maqasid asy-syari'ah dari dimensi individu menuju dimensi universal sehingga bisa diterima oleh masyarakat umum; itulah yang ia sebut dengan maqasid alamiyah, seperti keadilan, kebebasan, dan seterusnya.[21] Lebih dari itu, menurut Amin Abdullah, pemikiran yang holisitik dalam hukum Islam bisa membawa pada hal-hal yang sebelumnya tidak atau belum terpikirkan.

MUI telah mempertimbangkan putusan terkait *walad al-zina* pada fatwa No. 11 Tahun 2012 berdasarkan keilmuan yang kompleks. Pertimbangan tersebut bukan hanya bersumber dari nash al-Qur'an dan Hadits, melainkan pendapat Imam Mazhab, Ibn Hajar al-Asqalani, Imam Ibn Hazm, Imam Ibn Nujaim dan lain-lain. Selain itu, keilmuan yang digunakan berkisar juga pada atsar sahabat dan khalifah, kaidah *sadd az-Zariah,* kaidah *ushuliyyah* serta kaidah *fiqhiyyah.*[22] Analisa panjang dari berbagai macam keilmuan menjadikan keputusan yang dikeluarkan menjunjung tinggi aspek kemaslahatan.

c. *Opennes* (keterbukaan)

Dalam teori sistem terdapat aspek keterbukaan. Kaitannya dengan hukum Islam Jasser Auda berpendapat bahwa sistem hukum Islam penting dipahami sebagai sistem yang terbuka. Dengan teori ini, pendapat bahwa pintu ijtihad sudah tertutup menjadi tidak relevan karena hanya akan menjadikan hukum Islam sebagai komponen yang statis. Padahal hukum Islam perlu untuk terus berkembang dalam menyikapi persoalan yang baru.[23] Sehingga keterbukaan ini bisa berupa pelaksanaan syariat, fiqh, dan fatwa terdahulu yang dikembangkan sesuai kebutuhan kehidupan manusia di era sekarang, selagi tidak menyimoang dari alqur'an dan Hadits serta mengutamakan aspek *maqashid syariah.*

Fitur openness dapat dijadikan sistem untuk mebandingkan pe-

21 Retna Gumanti, "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)," *Jurnal Al-Himayah* 2, no. 1 (2018): 110.

22 Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012," t.t., 5, diakses 6 Juli 2023.

23 "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)," 111.

mikiran secara luas, tanpa ada perbedaan. Ketertutupan pada suatu pemikiran merupakan pintu utama kejumudan, sehingga pemikiran menjadi beku dan tidak berkembang. Pada konsep kesetaraan, jika dilihat secara terbuka baik dari segi agama, hak asasi manusia, dan perundang-undangan di Indonesia bisa dikatakan pro terhadap kesetaraan.[24]

Dalam *maqashid* Jasser Auda, yang memiliki khas perhatian pada Hak Asasi Manusia, terwujud pada perhatian Fatwa MUI no.11 tahun 2012 tentang nasib anak.[25] Dalam fatwa tersebut bisa terlihat pada upaya MUI menghapus stigma buruk yang melekat pada *walad al-zina.* Serta memberikan perlindungan nafkah dan wasiat wajibah kepada anak tersebut sebagai bekal hidupnya. Sebab anak yang lahir fitrahnya adalah suci dan setara dengan manusia-manusia yang lain.

Hal ini sejalan dengan firman Allah pada Q.S.. al-An'am [6]: 164 :

قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِيْ رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ اِلاَّ عَلَيْهَا، وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيْهِ تَخْتَلِفُوْنَ"

"Katakanlah: 'Apakah aku akan mencari Tuhan selain Allah, padahal Dia adalah Tuhan bagi segala sesuatu. Dan tidaklah seorang membuat dosa melainkan kemudharatannya kembali kepada dirinya sendiri; dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Kemudian kepada Tuhanmulah kamu kembali, dan akan diberitakan-Nya kepadamu apa yang kamu perselisihkan".

24 Muhammad Habib Adi Putra, "Kesetaraan Gender dalam Fikih Perempuan Perspektif Maashid Syariah Jasser Auda," 56.

25 Muhammad Habib Adi Putra dan Umi Sumbulah, "Memaknai KembaliI Konsep Nusyuz dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender & Maqashid Syariah Jasser Auda," *EGALITA* 15, no. 1 (21 Agustus 2020): 48, https://doi.org/10.18860/egalita.v15i1.10179.many obligations are delegated to women. If the wife is unable to carry out her obligations, then the nusyuz law applies, but not for the husband. In this context, there are ambivalence, ambiguity, and injustice of law. Therefore, this paper discusses the meaning of nusyuz in KHI from a gender perspective and its relevance in the development of Islamic law in Indonesia. This literature research with a historical approach and gender analysis shows: first, the relevance of the concept of nusyuz in fiqh and KHI lies in the legal implications that are implied from the understanding of the substance of textuality; second, the re-meaning of the concept of nusyuz through the approach of the maqashid al-syariah system of Jasser Auda that in order to protect and develop women's human rights is to complement the concept of husband nusyuz in clause 84 KHI. Thus, the principles of equality and justice are important aspects in reinterpreting the concept of nusyuz, which can be done by both wives and husbands."},"container-title":"EGALITA","DOI":"10.18860/egalita.v15i1.10179","ISSN":"2686-066X, 1907-3461","issue":"1","journalAbbreviation":"egalita. jurnal. kesetaraan. dan. keadilan. gender","language":"id","source":"DOI.org (Crossref

Salah satu bentuk keterbukaan dalam urusan fatwa anak hasil zina adalah dorongan pada MUI untuk memberikan pengetahuan lebih kepada masyarakat umum terkait nasab anak hasil zina keada ibunya. Pemberitahuan bahwa penasaban anak kepada ibu merupakan har normal dalam agama Islam sangat penting dilakukan untuk menjaga anak dari stigma yang berlebihan terdhadap anak yang tidak dinasabkan kepada bapaknya. Tentunya, hal ini harus berimbang dengan penegasan kembali larangan perzinahan serta dampak-dampaknya.

d. *Interrelated* (keterkaitan antar hukum Islam)

Sebuah sistem terbangun saling terkait dengan sub sistem di bawahnya. Hal ini dinamakan dengan struktur hierarki, yaitu bagian kecil menjadi sebuah interpretasi atas bagian besar di atasnya, demikian sebaliknya. Implementasi hierarki saling keterkaitan dalam *maqashid syari'ah* berupa perbaikan jangkauan *maqashid.* Dalam hal ini Jasser Auda membagi pada tiga kategori, yaitu:

a. *Maqashid al'amah* (general *maqashid*). Mencakup semua perilaku yang mendatangkan maslahah dalam persoalan yang bersifat umum, misal perdamaian, keadilan, toleransi. *Maqashid al-amah* mencakup aspek *dharuriyat* (primer) dalam teori *maqashid* klasik.
b. *Maqashid Khassah*. Mencakup *maqashid* yang berkaitan dengan maslahah dalam persoalan tertentu.
c. *Maqashid Juz'iyyah* (parsial). *Maqashid* yang menjadi inti dalam sebuah persoalan hukum, atau bisa dikategorikan sebagai hikmah suatu persoalan.

Tiga hal ini hendaknya dilihat secara berkaitan dan tidak dipisah-pisah seperti yang terdapat pada *maqashid* klasik. Kesatuan maqasid ini sepenuhnya harus dilihat dalam spektrum atau dimensi yang lebih luas. Inilah pintu masuk untuk melakukan pembaharuan dalam merespon persoalan- persoalan konteks zaman kekinian.

Selanjutnya, terkait jangkauan yang diliputi *maqahid,* dalam teori klasik yang semula *maqashid* terbatas pada kemaslahatan individu, harus diperluas menjadi lebih umum. Berikut komparasi penjabaran pembaruan *maqashid* klasik dengan versi lebih umum:

a. *Hifz ad-din* (perlindungan agama) diperluas menjadi *hifz al-Hurriyah al i'tiqad* (perlindungan kebebasan bereyakinan).
b. *Hifz al-Nafs* (perlindungan jiwa) diperluas menjadi *hifz al-huquq al*

insan (perlindungan hak-hak kemanusiaan)

c. *Hifz al-mal* (perlindungan harta) diperluas maknanya menjadi penciptaan solidaritas sosial.
d. *Hifz al-'Aql* (perlindungan akal) diperluas maknanya menjadi semangat berwawasan dan berpikir ilmiah.
e. *Hifz al-nasl* (perlindungan keturunan) diperluas menjadi *hifz al-usrah* (perlindungan keluarga).
f. *Hifz al-'ird* (perlindungan kehormatan) diperluas menjadi perlindungan harkat dan martaban sesama manusia.[26]

Aspek paling menarik dari teori sistem adalah keterkaitan antar hukum Islam. fatwa MUI no. 11 Tahun 2012 meliputi aturan nasab *walad al-zina* hanya kepada ibunya. Hal ini sejalan dengan *maqashid ammah* yang merujuk pada konsep maqashid klasik. Dalam *maqashid* Jasser Auda, dikenal juga *maqashid juz'iyyah* yang menunjukkan hikmah dari suatu perkara. Adapun hikmah dari penetapan nasab *walad al-zina* pada ibunya adalah agar tidak terjadi pencampuran nasab anak dengan laki-laki yang secara agama tidak bisa ditetapkan sebagai wali.

Dalam konsep *maqashid Jaseer Auda* juga dikenal pembaruan pemaknaan *hifz an-nafsl,* yaitu menjadi bermakna perlindungan hak-hak kemanusiaan. Dalam fatwa *walad az-zina* hal ini bisa terlihat pada bagaimana MUI meberikan rekomendasi agar anak terjamin ekonominya oleh bapak biologisnya dan melindungi anak dari keterlantaran. Selain itu, perhatian MUI tercermin pada rekomendasi agar tidak ada deskriminasi kepada *walad al-zina* sebagaimana yang sering terjadi sebelumnya.[27] Dengan ini diharapkan pandangan masyarakat umum terhadap *walad al-zina* bisa bergeser menjadi lebih ramah tanpa menyangkut pautkan dengan kesalahan orang tuanya.

e. *Multi dimentionality*

Ulama fikih klasik cenderung berfikir dalam sautu dimensi saja, padahal untuk berijtihad dalam menentukan hukum Islam harus berpikir multi dimensi. Dalam hal ini sebuah persoalan tidak hanya dipandang

26 "Pendekatan Sistem Jasser Auda Terhadap Hukum Islam ke Arah Fiqh Post-Postmodernisme," 114.

27 "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012," t.t., 10.

hitam dan putih.[28]

Aspek multidimensi sejalan dengan *maqashid* Jasser Auda juga telah tergambar pada fatwa *walad al-zina* tersebut di atas. Yaitu ketika persoalan anak yang terlahir dari hubungan zina tidak lantas dipandang sebagai anak haram dan tidak suci. Sebab dari teori sistem ini, sebuah perkara tidak lantas dipandang sebagai suatu yang hitam putih, melainkan terdapat aspek-aspek lain yang mempengaruhinya.

f. Purposefulness

Dalam teori sistem, segala sesuatu memiliki output. Jasser Auda menempatkan Maqasid Syariah sebagai prinsip mendasar dan metodologi fundamental dalam reformasi hukum Islam kontemporer yang dia gaungkan. Mengingat efektivitas suatu sistem diukur berdasarkan tingkat pencapaian tujuannya, maka efektivitas sistem hukum Islam dinilai berdasarkan tingkat pencapaian Maqasid Syariah-nya.

Menurut Jasser Auda, *maqashid syariah* merupakan hal mendasar dalam penggalian hukum Islam. Pencarian *maqashid syariah* harus bersandar pada al-qur'an dan Hadits bukan oleh pendapat atau pemikiran faqiH.R. eformasi yang dilakukan Jasser Auda yaitu *maqashid syariah* yang dulu beurpa penjagaan terhadap individu, menuju *maqashid* yang bernuansa pengembangan kehidupan dan hak asasi hingga pemberdayaan sumber daya manusia (SDM). Jasser Auda juga menawarkan dalil-dalil nash diolah sesuai interpretasi terkini diantaranya penyesuaian dengan konteks hak asasi manusia. Kemudian yang paling utama adalah reformasi pemahaman *maqashid syariah* berdasarkan teori sistem yang merupakan aplikasi dari filsafat hukum Islam.

Meskipun fatwa bukan menjadi rujukan utama di Indonesia, namun tentu saja hadirnya fatwa memiliki tujuan agar tercapai sebuah kemaslahatan. Dalam hal ini, tujuan paling utama adalah tentang kejelasan status *walad al-zina* serta upaya kesetaraan hak yang diperoleh walad al-zina sebagaimana anak sah. Perwujudan output fatwa *walad al-firasy* bisa berupa upaya menjaga terlaksananya Undang-Undang perlindungan anak.

Menurut Undang-Undang (UU) RI tentang Perlindungan Anak tahun 2002, diatur bahwa p rlindungan anak adalah semua kegiatan yang

28 "Relevansi Pemikiran Maqashid Al-Syari'ah Jasser Auda Terhadap Sistem Pendidikan Islam Multidisipliner," 103.

menjamin dan melindungi anak dari hak-haknya agar dapat hidup, tumbuh,berkembang dan berpartisipasi secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi.

Pada akhirnya, *Maqashid syariah* Jasser Auda berusaha mewujudkan *"Maqasid from Protection and Preservation to Development and Rights"*. Hal ini tentu menjadi penting seiring perkembangan persoalan dari masa ke masa yang menuntut untuk disikapi sesuai pada eranya tanpa meninggalkan koridor syariat Islam.

Kesimpulan

Walad al-zina adalah anak yang lahir di luar pernikahan sah atau hasil dari hubungan zina. Anak zina hanya bernasab kepada ibunya, dan tidak memiliki hubungan nasab, wali serta waris dengan bapak biologisnya. Adapun dosa perzinahan hanya ditanggung oleh pelaku perzinahan, sehingga anak tidak pantas menerima deskriminasi dan stigma buruk. Fatwa MUI no. 11Tahun 2012 merupakan respon dan sebagai jalan tengah pasca putusan MK Nomor 46/PUU-VIII-2010. Singkatnya, fatwa ini mengatur kejelasan hubungan antara *walad al-zina* dengan bapaknya. anak zina berhak mendapatkan nafkah dan jaminan kehidupan dari bapaknya tanpa harus menjadikannya memiliki hubungan nasab. Selain itu, fatwa tersebut jga memberi rekomendasi agar *walad al-zina* mendapatan perlindungan dan kesamaan hak seperti halnya anak pada umumnya.

Kemudian kaitannya dengan *maqashid syariah* Jasser Auda, fatwa MUI no. 11Tahun 2012 sangat relevan dengan berbagai aspek teori sistem yang diusung oleh Jasser Auda. Hal paling signifikan adalah pada aturan penasaban *walad al-zina* yang memliki korelasi *hifz al-nasl* (menjaga keturunan). Selain itu, pembaruan konsep *hifz an-nafs* menjadi bermakna perlindungan hak hak kemanusiaan juga relevn dengan hadirnya fatwa tersebut yang mengupayakan perlindungan anak zina. Pada akhirnya, teori sistem dalam *maqashid syariah* Jasser Auda membawa pemahaman agar segala sesuatu dipandang dengan universal; termasuk pada kasus *walad al-zina,* dan fatwa fatwa MUI no. 11Tahun 2012 cukup menampakkan hal tersebut, yang kemudian diharapkan dapat encapai kemaslahatan dalam masyarakat.

Daftar Pustaka

Alaiddin Koto. *Hikmah di balik Perintah dan Larangan Allah*. Depok: PT. Raja Grafindo Persada, 2014.

Faishal Agil Al Munawar. "Telaah Fatwa tentang Nikah Siri." *Istidlal: Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam* 4, no. 1 (15 April 2020): 55–63. https://doi.org/10.35316/istidlal.v4i1.210.

Fitriyah, Budi Parnomo, dan Rahmatul Hidayati. "Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010 tentang Status Anak di Luar Nikah dan Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012 dalam Perspektif Maqashid Syari'ah Al-Khamsah." *JURNAL MERCATORIA* 16, no. 1 (25 Juni 2023): 51–62. https://doi.org/10.31289/mercatoria.v16i1.8929.

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia. "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012," t.t. Diakses 6 Juli 2023.

Kustini Kosasih. "Dinamika Pelaksanaan Syariah, Perkawian dalam Kontestasi Negara dan Agama." *Harmoni2* 20, no. 2 (31 Desember 2021). https://doi.org/10.32488/harmoni.v20i2.516.

Mardi Candra, Amran Suadi. *Politik Hukum; perpektif Hukum Perdata dan Pidana Islam serta Ekonomi Syariah*. Jakarta: Kencana, 2016.

Muhammad Faishol. "Pendekatan Sistem Jaseer Auda Terhadap Hukum Islam ke Arah Fiqh Post-Postmodernisme." *Jurnal Kalam* 6 (2012).

Muhammad Habib Adi Putra, Mohammad Lukman Chakim. "Kesetaraan Gender dalam Fikih Perempuan Perspektif Maashid Syariah Jasser Auda." *Al-Ahwal Al-Syakhsiyah* 5, no. 1 (Mei 2022).

Nahdliya Sabrina. "Discrimination against Children Born Outside of Marriage in Indonesia,." *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 7, no. 8 (2020).

Putra, Muhammad Habib Adi, dan Umi Sumbulah. "Memaknai KembaliI Konsep Nusyuz dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender & Maqashid Syariah Jasser Auda." *EGALITA* 15, no. 1 (21 Agustus 2020). https://doi.org/10.18860/egalita.v15i1.10179.

Rahmat Hidayat Nasution, Muhammad Syukri Albani Nasution. *Filsafat Hukum Islam dan Maqashid Syariah*. Kencana, 2020.

Retna Gumanti. "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)." *Jurnal Al-Himayah* 2, no. 1 (2018).

———. "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)." *Jurnal Al-Himayah* 2, no. 1 (2018).

Siti Mutholingah. "Relevansi Pemikiran Maqashid Al-Syari'ah Jasser Auda Terhadap Sistem Pendidikan Islam Multidisipliner." *journal TA'LIMUNA* 7, no. 2 (8 Oktober 2018): 90. https://doi.org/10.32478/talimuna.v7i2.183.

Wahbah al-Zuhaily. *Al-Fiqh al- Islamiy wa Adillatuhu*. Beirut: Dar al-FIkr, 1997.

38

ANALISIS MUAMALAH MELALUI MEDIA SOSIAL TIKTOK BERDASARKAN FATWA MUI MENGENAI HUKUM DAN PEDOMAN MUAMALAH

Riska Khairani[1], Dalilan Aini[2], Rauzatul Jannah[3], Munirah[4]
Riskakhairaninst98@gmail. com, dalilanainisyaufi@gmail. com, rauzatuljannaH.R. Amli@gmail. com, munirah15051994@gmail. com
Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang

Abstrak

Penggunaan TikTok tidak hanya mempengaruhi gaya hidup dan hiburan, tetapi juga dapat memengaruhi aspek kehidupan agama dan sosial kemasyarakatan. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisa bagaimana fenomenologi muamalah dalam media sosoial tiktok berdasarkan perspektif fatwa MUI mengenai hukum dan pedoman bermuamalah, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis fenomenologi, sample pada penelitian ini menggunakan purposive sampling dengan akun yang akan dianalisis pada media sosial tiktok adalah akun @heyouw0 dan @cimoycantik12. Penelitian ini menunjukkan hasil bahwa pada kedua akun terdapat contoh hal positif dan hal negatif yang patut dan layak ditiru, serta hal yang harusnya dijauhi dan tidak diikuti serta patut dihindari berdasarkan fatwa MUI nomor 24 tahun 2017 mengenai hukum dan pedoman bermuamalah melalui media sosial.

Kata kunci: *Media Sosial, TikTok, Fatwa MUI*

Abstract

The use of TikTok not only influences lifestyle and entertainment, but can also influence aspects of religious and social life. This research aims to analyze the phenomenology of muamalah in TikTok social media based on the perspective of the MUI fatwa regarding the law and guidelines for muamalah. This research uses a qualitative approach with a type of phenomenology. The sample in this study uses purposive sampling with the account that will be analyzed on TikTok social media being the account @ heyouw0 and @cimoycantik12. This research shows the results that in both accounts there are examples of positive things and negative things that are appropriate and worthy of imitation, as well as things that should be avoided and

not followed and should be avoided based on MUI fatwa number 24 of 2017 concerning the law and guidelines for muamalah via social media.

Keywords: *Social Media, TikTok, MUI Fatwa*

PENDAHULUAN

Media sosial telah menjadi bagian integral dari kehidupan modern, Media sosial merujuk pada platform-platform digital yang memungkinkan pengguna untuk dapat berinteraksi, berbagi konten, dan membangun jaringan sosial secara online. Media sosial menyediakan sarana komunikasi dua arah antara pengguna, memungkinkan mereka untuk membuat, mengonsumsi, dan berbagi informasi dalam berbagai bentuk, seperti teks, gambar, audio, dan video (Khafhi, Rian ashabul; Mulyana, 2018). Media sosial memiliki peran yang signifikan dalam masyarakat modern dan mempengaruhi berbagai aspek kehidupan, media sosial saat ini telah digunakan sebagai alat interaksi sosial dimana para penggunanya dapat terhubung dengan orang lain dari berbagai belahan dunia. Mereka dapat berkomunikasi, berbagi informasi, mengirim pesan, dan membangun hubungan sosial secara online (Xiao, 2018). Media sosial memberikan platform bagi pengguna untuk membuat dan membagikan berbagai jenis konten, seperti tulisan, foto, video, dan musik. Konten ini dapat mencakup pengalaman pribadi, pengetahuan, minat khusus.

Media sosial memiliki kemampuan untuk mempengaruhi opini publik dan membentuk pandangan masyarakat terhadap berbagai isu. Melalui berbagi informasi, opini, dan cerita, pengguna dapat mempengaruhi persepsi orang lain dan memicu perubahan sosial (Hafika & Tiara, 2021). Media sosial menjadi sumber informasi dan berita yang penting bagi banyak orang. Pengguna dapat mengakses berita terkini, pembaruan terkait topik minat mereka, dan mendapatkan wawasan tentang peristiwa global atau lokal melalui media sosial. Media sosial memberikan kesempatan bagi individu untuk mengungkapkan diri, membangun merek pribadi, dan membagikan bakat atau pengetahuan mereka. Hal ini memungkinkan mereka untuk menjadi pengaruh, menginspirasi orang lain, atau memulai gerakan sosial. (Latifa Kartawijaya et al., 2021). Saat ini salah satu platform media sosial yang sangat digemari dan popular adalah TikTok (Ramdani et al., 2021). Namun penggunaan TikTok tidak hanya mempengaruhi gaya hidup dan hiburan, tetapi juga dapat memengaruhi aspek kehidupan agama, seperti muamalah hubungan sosial dan ekonomi dalam Islam (Rahmawati, 2022).

Sehingga didalam media sosial TikTok banyak sekali didapati segala aktifitas buzzer yang menjadikan penyediaan informasi berisi hoax, ghibah, fitnah, namimah, bullying, aib, gosip sehingga semakin menjamur dikalangan masyarakat.

Fatwa MUI mengenai hukum dan pedoman bermuamalah di media sosial, tidak hanya mempertimbangkan aspek hukum islam, tetapi juga mencakup nilai-nilai moral dan etika yang harus diterapkan oleh umat islam dalam berinteraksi di dunia maya. Fatwa ini bertujuan untuk memberikan arahan dan pedoman yang jelas tentang cara menggunakan media sosial dengan cara yang islami, menghindari perilaku yang bertentangan dengan ajaran agama, dan memperkuat ikatan antara teknologi modern dan nilai-nilai agama yang luhur. Dalam konteks ini, MUI telah mengeluarkan fatwa yang mengatur hukum dan pedoman dalam bermuamalah melalui media sosial (Junaidi & Pertiwi, 2021). Adapun panduan bermedia sosial sesuai fatwa MUI nomor 24 tahun 2017 yaitu untuk memberikan panduan bagi umat islam dalam bermuamalah (beraktivitas) di media sosial, majelis ulama indonesia (MUI) telah menerbitkan fatwa MUI nomor 24 tahun 2017 tentang hukum dan pedoman bermuamalah melalui media sosial. Fatwa ini sangat bermanfaat bagi umat islam untuk menjadi panduan dalam menyikapi derasnya informasi di era media sosial saat ini. Apalagi berbagai hal bisa dengan mudah viral di dunia maya dan diperlukan panduan untuk menyikapinya.

Pedoman bermuamalah terdapat dalam empat kategori yaitu yang pertama adalah pedoman umum kemudian pedoman verifikasi konten atau informasi, selanjutnya pedoman pembuatan konten dan informasi, dan pedoman penyebaran konten ataupun informasi. Semua ini dimuat dalam fatwa majelis ulama Indonesia nomor 24 tahun 2017 tentang hukum dan pedoman bermuamalah melalui media sosial. Dalam hal ini peneliti mengkaji bahwa dalam pedoman umum terdapat empat kategori di mana yang pertama adalah media sosial dapat digunakan sebagai sarana untuk menjalin silaturahmi, media sosial tersebut harus memiliki kemungkinan benar dan salah, kemungkinan baik dan belum tentu benar, serta kemungkinan benar belum tentu bermanfaat, dan bermanfaat belum tentu cocok untuk disampaikan ke ranah publik serta yang terakhir konten atau informasi yang benar itu boleh dan pantas disebar ke ranah publik. Adapun pada pedoman verifikasi konten atau informasi, pada pedoman yang kedua beberapa dijelaskan bahwa melalui media sosial tidak boleh langsung menyebarkan sebuah konten sebelum dilakukan verifikasi, yang kedua perlu

melakukan tabayyun terlebih dahulu, yang ketiga memastikan kebenaran informasi yang ke empat upaya Tabayun dilakukan secara tertutup kepada pihak yang terkait dan tidak dilakukan secara terbuka di ranah publik, yang kelima konten atau informasi yang berisi pujian sanjungan atau hal positif tentang seseorang itu belum tentu benar karena hal tersebut juga harus dilakukan tabayyun.

Adapun pada bagian yang ketiga yaitu pedoman pembuatan konten atau informasi, dengan maksud pembuatan konten atau informasi yang akan diberikan kepada publik harus menggunakan kalimat, dan gambar yang mudah dipahami, tidak multitafsir dan tidak menyakiti orang lain. konten atau informasi tersebut harus benar terverifikasi kebenarannya, konten yang dibuat juga harus menyajikan informasi yang bermanfaat serta menjadi sarana pengingat kebaikan untuk mewujudkan kemaslahatan serta menghindarkan diri dari kerusakan, konten yang disebarkan juga harus memiliki diksi yang tidak provokatif serta tidak membangkitkan kebencian dan permusuhan. kontennya juga tidak berisi hal seperti ghibah, namimah, hoax juga tidak menyebabkan dorongan untuk berbuat hal yang terlarang secara syar'i. Adapun cara memastikan bahwa konten atau informasi bermanfaat yaitu yang pertama bisa mendorong kepada kebaikan atau ketaqwaan kemudian bisa mempererat persaudaraan, menambah ilmu pengetahuan, serta mendorong untuk mengajak pada ajaran agama islam. Kemudian setiap muslim dilarang mencari-cari aib kesalahan individu lainnya. tidak boleh menjadikan penyediaan konten atau informasi ini untuk melakukan ujaran kebencian gosip dan menyinggung pribadi atau kelompok sebagai professi untuk memperoleh keuntungan. Selanjutnya pedoman yang terakhir adalah percobaan penyebaran konten atau informasi tersebut harus benar, kemudian bermanfaat setelahnya bersifat umum dan tepat pada konteksnya serta memiliki hak untuk menyebarkannya (y & director:, 2013).

Kajian terdahulu yang membahas tentang tiktok sebagai media sosial telah dibahas oleh (bulele & wibowo, 2020) dengan judul analisis fenomena sosial media dan kaum milenial: studi kasus tiktok, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa sebuah informasi mengenai manfaat aplikasi tiktok yang bisa dirasakan tidak hanya bagi anak muda tetapi juga semua kalangan. kemudian penelitian yang dilakukan oleh (aldila safitri et al., 2021) dengan judul penerapan teori penetrasi sosial pada media sosial, pengaruh pengungkapan jati diri melalui tiktok terhadap penilaian sosial dengan hasil penelitian menunjukkan bahwa tiktok menjadi salah satu media yang

digunakan untuk pengukapan jati diri seseorang. beserta penelitian yang dilakukan oleh (madhani et al., 2021) dengan judul tiktok menjadi salah satu media yang digunakan untuk pengukapan jati diri seseorang dengan hasil adanya pengaruh positif aplikasi tiktok terhadap perilaku islami mahasiswa dan banyak hal-halbaru yang diketahui dari segi pengetahuan umum, keagamaan sampai pada bisnis. maka adapun perbedaan penelitian sebelumnya dengan penelitian yang akan dilakukan adalah penelitian ini bertujuan untuk menganalisa bagaimana muamalah melalui media sosial tiktok berdasarkan fatwa MUI mengenai hukum dan pedoman muamalah.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan paradigma interpretive dengan pendekatan kualitatif yang berupa kajian fenomenologi. Jenis penelitian ini termasuk penelitian hukum Islam, karena menganalsis terkait hukum dan pedoman bermuamalah di media dengan fenomena yang terjadi di media sosial TikTok. Penelitian ini masuk kategori penelitian hukum Islam normative yang mengkaji tentang literatur hukum Islam yang isinya bersifat mengatur, meliputi ayat-ayat ahkam, hadits-hadits ahkam, kitab-kitab fikih, undang-undang agama, dan fatwa-fatwa mufti/ulama (individu atau kolektif). Adapun Objek utama penelitian ini, yakni etika komunikasi di media sosial pada Fatwa MUI No. 24 Tahun 2017 tentang Hukum dan Pedoman Bermuamalah di Media Sosial dalam hal ini media sosial yang dipiilih adalah TikTok. Tekhnik yang digunakan adalah dengan menganalisa akun video tiktok dengan pemilihan secara purposive sampling pada akun tiktok @heyouw0 dan @cimoycantik12.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Penelitian ini berfokus pada dua akun tiktok kaum muda, akun dengan nama pengguna @heyouw0 beserta akun dengan nama @cimoycantik12, kedua akun ini dianalisis berdasarkan perspektif fatwa majelis ulama indonesia nomor 24 tahun 2017 tentang hukum dan pedoman bermuamalah melalui media sosial. Adapun pada akun tiktok @heyouw0 akan dianalisis berdasarkan empat kategori pedoman bermuamalah dalam media sosial, pemilik akun ini adalah seorang influencer kaum muda yang dikenal dengan nama Agam Fachrul, akun ini memiliki pengikut sebanyak 1,4 M dengan konten yang disukai mencapai 40.0 M. Tentu akun ini merupakan

akun yang sangat diminati dikalangan kaula muda, khususnya kalangan kaum hijrah anak muda. Adapun pembahasan yang dibahas dalam akun ini sangat beragam, namun identiknya konten dari pemilik akun dengan nama asli agam ini membahas tentang keagamaan, hal itu ditandai dengan postingan pertama yang ada pada akun ini tentang mengingatkan untuk membaca surah al-kahfi di hari jum'at beserta penjabaran dan fadhilahnya,

Konten yang mengingatkan untuk membaca surah al-kahfi ini telah disukai sebanyak 25, 7 ribu. Pada bagian pedoman bermuamalah yakni pada bagian pedoman umum, akun ini merupakan media sosial yang memberikan pengaruh kegiatan positif di bidang keagamaan dan menyebarkan informasi dakwah Islam. Akun ini juga tidak melanggar ketentuan agama dan peraturan perundang undangan, bahwa menanamkan nilai agama dan moral merupakan pondasi awal bagi setiap individu dalam menjalani kehidupan (Nabilah et al., 2019), dari berbagai hal yang mungkin terjadi baik dan buruk dalam kehidupan sehari-hari. Konten pemilik akun @heyouwo ini merupakan informasi yang benar dan layak untuk disebarluaskan kepada pihak publik. Pada bagian pedoman verifikasi konten atau informasi, untuk setiap pengikut yang ingin menyebarkan video ini maka setiap dari yang ingin menyebarkan harus memahami kebenaran dari konten yang telah dimuat oleh akun ini. Konten kebenaran ataupun sanad dari penjelasan tentang mengingatkan kebaikan telah benar, maka setiap yang ingin menyebarkannya sudah melalui proses Tabayyun. Tabayyun memiliki arti sebagai proses pencarian kebenaran suatu fakta dengan teliti dan hati-hati(Effendy et al., 2023). Pada bagian pembuatan konten ataupun informasi, akun ini sudah menggunakan kalimat yang menarik serta suara ayat al-qur'an dan audio pemilik akun yang menarik dan selalu mengingatkan tentang agama, namun gambar video pada sampul video halaman depan yang di gunakan oleh akun ini cenderung sama dan monoton.

Hampir dari setiap video pemilik akun ini merekam video menggunakan pakaian berwarna cenderung kepada gelap dan tidak terang. Namun kata-kata yang digunakan mudah dipahami dan tidak menyakiti hati penonton dan cenderung lembut. Konten yang dibagikan juga sifatnya benar adanya dan konten yang disajikan ini sangat bermanfaat serta dapat mengingatkan orang untuk berbuat amal sholeh dan menghindari diri dari kerut sakan, dan senantiasa dengan melihat video dari akun ini dapat terus menambah keimanan untuk mengingat Allah. Adapun konten yang di sebarluaskan pada akun ini tidak menyebabkan dorongan untuk melakukan hal-hal terlarang. Konten yang disebarluaskan oleh akun ini menurut

peneliti sangatlah bermanfaat dikarenakan yang pertama dapat mengajak para khalayak yang ada di media sosial untuk terus berbuat kebaikan kemudian dapat menambah ilmu pengetahuan serta mendorong untuk melakukan ajaran Islam, sebagaimana karakter islami sangat berpengas ruh sebagai pondasi dan dapat menjadi bekal bagi setiap insan(Dwi Yusantika, 2023). Pada bagian pedoman penyebaran konten, jika seandainya konten ini disebarluaskan konten ini merupakan benar adanya baik dari segi isinya, kemudian konteks informasi yang disampaikan. Konten yang dibagikan dalam video ini sangat bermanfaat dan sifatnya dapat menjangkau masyarakat luas.

Analisis yang kedua adalah pada akun @cimoycantik12, akun ini telah diikuti sebanyak 2,2 M pengikut dengan jumlah suka sebanyak 101. 0 M, pemilik akun ini bernama asli Nuraini. Pemilik akun ini dikenal masih berusia 18 tahun. Pemilik akun ini dikenal pertama kali dikarenakan videonya yang viral selepas berjoget melalui akun tiktoknya. Menurut analisa peneliti akun ini kerap kali membagi dan mengiklankan produk berupa skincare pada akun tiktoknya. Cara mengiklankan produk cenderung mengarah pada hal menyimpang, sangat banyak dijumpai perbuatan kriminalitas remaja hal itu dilatarbelakangi salah dalam memanfaatkan kemajuan teknologi(Faishol & Budiyono, 2020). Akun ini dalam membuat konten tak jarang mempertontonkan aurat pribadinya sebagai perempuan. Hal itu dikuatkan pada postingan foto disertai video tanggal 3 bulan 10 tahun 2023, pemilik akun ini mempertontonkan auratnya ketika berada di bali, dan video itu juga digunakan sebagai ajang untuk iklan minuman collagen, padahal islam merupakan agama yang sangat menghormati juga memuliakan Wanita, dengan bentuk penghormatan tersebut Wanita dianjurkan untuk menutup auratnya yang batasannya berbeda dengan laki-laki (Alawiyah et al., 2020). Kemudian pada video yang mengiklankan tentang lip balm pada tanggal 29 bulan 01 tahun 2023, cara untuk mengiklankan yang dilakukan oleh pemilik akun ini sangat tidak patut dan layak untuk ditiru, terlebih bagi para remaja, dikarenakan menggunakan diksi yang mengajak pada arah negatif.

Kemudian akun @cimoycantik12 memiliki video yang disebar pada tanggal 1 bulan 9 tahun 2023, pembuat konten juga tampak memperlihatkan aurat yang tidak senono. pada bagian video yang diunggah pada tanggal 14 bulan 10 ditahun yang sama juga memperlihatkan tato yang menempel dibadan pembuat konten, padahal status pemilik konten adalah perempuan. Dalam agama islam, tato dianggap dapat merusak tubuh yang telah

diciptakan Allah dan tidak dianjurkan serta ini merupakan perbuatan yang tidak pantas dan diharamkan (Bilqies et al., 2023). Tontonan semacam ini sangat berbahaya bagi pengikutnya, dikarenakan konten yang disajikan sedikit faidah maslahat kebaikan yang dapat diambil manfaat darinya. Adapun kata maslahat berarti sesuatu yang mendatangkan kebaikan (Islahuddin, 2020). Namun disisi lain konten ini bermanfaat bagi yang ingin belanja kosmetik dan produk skincare karena akun secara aktif mengiklankan berbagai produk kecantikan yang menarik. Jika ingin mengiklankan sebuah produk kecantikan maka tak jarang akun ini membuat video iklan yang membuat spekulasi penonton mengarah pada hal negatif, seperti video yang diunggah pada tanggal 14 bulan 06 tahun 2023, konten yang disajikan kurang layak dipertontonkan dan ditiru.

Namun dari berbagai komen yang dianalisa penulis, bahwa pemilik akun ini merupakan anak yang bisa mengangkat derajat keluarga melalui akun media sosial dengan pekerjaannya sebagai seorang influencer, disamping membagikan konten dengan menjajalkan berbagai produk, pemilik akun ini kerap juga membagikan momen bersama ibunya. Beberapa komentar dari penonton ada yang positif, dikarenakan dapat mengangkat derajat keluarga melalui penjualan online, namun Analisa yang dilakukan oleh peneliti, bahwa pada bagian jualan terdapat hal positif sedangkan dari segi pengiklanan produk terdapat kekeliuran dalam memasarkan produk dikarenakan perbuatan seperti hasil-hasil video banyak yang mempertontonkan aurat, dan diksi yang sembarangan. Peneliti melihat bahwa dalam video yang dibagikan pada tanggal 01 bulan 03, Pemilik akun ini juga memiliki tindik yang dipasang di hidungnya. Seharusnya seorang Wanita harus dapat menjaga auratnya dan mengoptimalkan cara berpakaiannya sesuai dengan ajaran islam, namun pada berbagai postingan, termasuk pada postingan tanggal 24 bulan 01, akun ini memperlihatkan seorang Wanita yang dimana itu adalah pemilik akun sendiri yang menghisap rokok dengan aurat yang juga terbuka secara bebas.

Pada video tanggal17 bulan 12 tahun 2022 juga memperlihatkan pemilik akun menggunakan kata-kata yang tidak layak untuk ditiru, pada bagian ini pemilik akun ini menggunakan kata-kata team keluarga ghibah, dan mengeraskan suara pada ibu nya dengan anggapan bercanda, dimana kesemuanya ini seperti mengiklankan sebuah produk kecantikan juga. Menurut anllisa peneliti perkataan seperti ini sangat tidak layak, dikarenakan harus tetap menggunakan kata-kata yang sopan pada orang tua. Pada video yang diposting pada tanggal 11 bulan 12 tahun 2022juga mempelihatkan pemilik

akun bergoyang dengan pakaian ketat yang mempelihatkan lekuk tubuh. Jika dianalisa berdasarkan pedoman bermuamalah melalui media sosial yaitu fatwa majelis ulama Indonesia nomor 24 tahun 2017, maka akun @ cimoycantik12 menggunakan akun nya sebagai sarana di bidang ekonomi dan menyebarkan informasi di bidang ekonomi, juga memanfaatkan video pribadi di tiktok sebagai sarana iklan namun pada bagian ini tidak terdapat unsur dakwah, unsur Pendidikan, bahkan minim sekali kegiatan positif yang didapat dari pada akun ini.

Jika ditinjau dari segi muamalah melalui media sosial tanpa melanggar ketentuan agama jelas akun ini telah melanggar syariat Islam khususnya sebagai seorang perempuan yang harusnya menutup aurat dan menjaga perilaku. Kemudian pada bagian konten informasi informasi yang disajikan tentang iklan produk tujuannya baik, namun proses iklan menggunakan kata-kata yang tidak sopan, yang tidak benar. Pada bagian pedoman verifikasi konten atau informasi seharusnya para pengikut pada akun ini ketika ingin menyebarkan sebuah konten harus melakukan proses yang namanya tabayyun serta memperhatikan konten isi pesan yang ada pada setiap video yang disajikan. Terlebih jika ingin menyebarluaskan iklan berupa produk seharusnya setiap pengikut dari pada akun ini harus memperhatikan informasi atau sanad kebenarannya. Adapun pada pedoman pembuap tan konten. Pemilik akun ini berdasarkan analisis peneliti bahwa kalimat suara yang digunakan oleh pembuat akun seringkali menyebabkan pemikiran yang multitafsir, juga gambar-gambar dan video yang disajikan sangat jauh dari kata baik dan cenderung menyimpang dikarenakan mempertontonkan aurat.

Dari segi informasi, konten yang disajikan bermanfaat yakni berupa produk kecantikan, namun dari segi penyajian video tentu sangat jauh dari kata manfaat. Justru menimbulkan role model yang tidak baik bagi para pengguna tiktok. informasi yang digunakan juga tidak berdampak baik bagi para pengguna Tiktok terlebih baru bagi para pengikut akun media Tiktok ini dikarenakan tidak memberikan kemaslahatan lebih lebih menyebabkan kerusakan. Kerusakan yang dimaksud peneliti adalah kerusakan di mana pengikut dari akun ini cenderung akan mencontoh perbuatan yang dipertontonkan ataupun diperlihatkan pada setiap bagian video sehingga mengundang para anak anak yang seumuran dengan pemilik akun ini untuk melakukan tindakan serupa yang jelas sudah sangat jauh menyimpang dari ajaran agama Islam. Media sosial saat ini secara dramatis sudah mengubah cara informasi dan komunikasi yang sampai pada tahap terjadinya krisis

(Akhyar & Pratiwi, 2019)which is the Situational Crisis Communication Theory (SCCT. Diksi yang digunakan oleh pemilik akun ini juga seringkali membangkitkan spekulasi multitafsir yang mengarah pada hal-hal negatif.

Konten yang disajikan oleh pemilik akun ini juga mendorong untuk melakukan hal hal terlarang secara syar'i seperti visualisasi yang tidak mendukung. Jika dipastikan dari sisi kemanfaatan konten, maka konten ini tidak mendorong kepada ketaqwaan dan tidak menambah ilmu pengetahuan serta tidak mendorong untuk melakukan ajaran Islam yang menjalankan perintah Tuhan. Taqwa berasal dari bahasa Arab yakni artinya khauf/takut, menjaga diri, memelihara diri, waspada (Parhan et al., 2020) dan memenuhi kewajiban Pada bagian pedoman penyebaran, informasi yang disebarkan kepada khalayak umum ini berdasarkan iklan yang telah disebar, tentu bermanfaat bagi para pengikut yang ingin membeli produk yang telah dipasarkan, namun dari segi pemasarannya yang salah dikarenakan mempertontonkan aurat.

KESIMPULAN

Fatwa MUI mengenai hukum dan pedoman muamalah melalui media sosial TikTok menegaskan pentingnya penggunaan platform tersebut dengan memperhatikan nilai-nilai agama dan etika. Pada hasil Analisa ini memperlihatkan bahwa media sosial tiktok ada yang layak ditiru dan ada yang tidak patut untuk diikuti. Maka sebagai pengguna media sosial tiktok harus jeli dalam menanggapi berbagai konten yang terdapat didalam akun sosial media tiktok. Fatwa ini melarang konten negatif, mendorong penyebaran informasi agama yang benar, dan menekankan prinsip-prinsip ekonomi Islam dalam muamalah. Dengan mengikuti fatwa ini, pengguna TikTok dapat menjadi bagian dari umat Islam yang berkontribusi pada lingkungan online yang sehat dan mendukung penyebaran nilai-nilai agama yang positif.

REFERENSI

Akhyar, D. M., & Pratiwi, A. S. (2019). Media Sosial dan Komunikasi Krisis : Pelajaran dari Industri Telekomunikasi di Indonesia. *Jurnal Ilmu Komunikasi ULTIMACOMM*, *11*(1), 35–52.

Alawiyah, S., Handrianto, B., & Kania Rahman, I. (2020). Adab Berpakaian Wanita Muslimah Sesuai Tuntunan Syariat Islam. *Rayah Al-Islam*, *4*(02), 218–228. https://doi. org/10. 37274/rais. v4i02. 338

Aldila Safitri, A., Rahmadhany, A., & Irwansyah, I. (2021). Penerapan Teori Penetrasi Sosial pada Media Sosial: Pengaruh Pengungkapan Jati Diri melalui TikTok terhadap Penilaian Sosial. *Jurnal Teknologi Dan Sistem Informasi Bisnis*, *3*(1), 1–9. https://doi. org/10. 47233/jteksis. v3i1. 180

Bilqies, M., Ardila, M., Ramadhana, O., Program Studi Pendidikan Seni Pertunjukan, M., Keguruan dan Ilmu Pendidikan, F., & Lambung Mangkurat, U. (2023). Seni Lukis Tubuh Menurut Islam. *Tahun 2023 Journal Islamic Education Journal Islamic Education*, *1*(2), 139–144. https://maryamsejahtera. com/index. php/Education/index

Bulele, Y. N., & Wibowo, T. (2020). Analisis Fenomena Sosial Media Dan Kaum Milenial: Studi Kasus Tiktok. *Conference on Business, Social Science and Innovation Technology*, *Vol 1*(No 1), 565–572. http://journal. uib. ac. id/index. php/cbssit

Dwi Yusantika, F. (2023). Pembiasaan Adab Makan Dan Minum Untuk Menanamkan Karakter Religius Melalui Video Animasi Bagi SDI Sabilillah Malang. *JIEES : Journal of Islamic Education at Elementary School JIEES*, *4*(1), 18–27.

Effendy, E., Sari, S. A., Ritonga, S., Bako, S. M., Dakwah, M., & Dakwah, F. (2023). *Konsep Tabayyun Terhadap Pemberitaan Melalui Media Sosial Youtube Sebagai Media Dakwah Di Masyarakat*. *3*, 9067–9076.

Faishol, L., & Budiyono, A. (2020). Peran Pusat Informasi Konseling Remaja (PIK-R) Dalam Meningkatkan Kemampuan Kontrol Diri Perilaku Menyimpang Remaja. *Coution : Journal of Counseling and Education*, *1*(2), 50. https://doi. org/10. 47453/coution. v1i2. 154

Hafika, N., & Tiara, S. (2021). Pengaruh Etika Profesi, Pengalaman Dan Opini Publik Terhadap Pengambilan Keputusan Bagi Auditor Di Bpk Ri Perwakilan Provinsi Sumatera Utara. *Jurnal Multidisiplin Madani*, *1*(3), 217–232. https://doi. org/10. 54259/mudima. v1i3. 203

Islahuddin, M. (2020). Good Governance dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Kajian Ilmu Ushul Fiqh). *Asy-Syari'ah: Jurnal Hukum Islam*, *6*(1), 49–64. https://ejournal. inzah. ac. id/index. php/assyariah/article/

view/315

Junaidi, H., & Pertiwi, H. (2021). Telaah Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 24 Tahun 2017 Tentang Hukum Dan Pedoman Bermuamalah Melalui Media Sosial Atas Hak Informassi Konsumen Terhadap Produk Melalui Endorsement | Telaah Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 24 Tahun 2017 Tentang Hukum D. *Jurnal Muamalah*, *7*(2), 60–75.

Khafhi, Rian ashabul; Mulyana, Y. (2018). Jurnal Tentang Pengaruh Penggunaan Mediasosial Di Kalangan Mahasiswa. *Sekolah Tinggi Manajemen Informatika Dan Komputer*(*STMIK*) *Sumedang*.

Latifa Kartawijaya, K., Humaira, K. A., Wijaya, M., & Gavin, M. (2021). Media Sosial Sebagai Sarana Untuk Membangun Karakter Masyarakat Yang Berlandaskan Nilai Pancasila. *Jurnal Kewarganegaraan*, *5*(2), 719–729. https://doi. org/10. 31316/jk. v5i2. 2004

Madhani, L. M., Bella Sari, I. N., & Shaleh, M. N. I. (2021). Dampak Penggunaan Media Sosial Tiktok Terhadap Perilaku Islami Mahasiswa Di Yogyakarta. *At-Thullab : Jurnal Mahasiswa Studi Islam*, *3*(1), 627–647. https://doi. org/10. 20885/tullab. vol3. iss1. art7

Nabilah, I., Khoiriah, I., & Suyadi, S. (2019). Analisis Perkembangan Nilai Agama-Moral Siswa Usia Dasar. *TERAMPIL: Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran Dasar*, *6*(2), 192–203. https://doi. org/10. 24042/terampil. v6i2. 5184

Parhan, M., Lukman, D. I. N., Hikhmalia, A. A., & Rosid, A. A. A. A. (2020). Aktualisasi Iman dan Taqwa Terhadap Penggunaan Smartphone di Kalangan Mahasiswa. *HIKMAH: Jurnal Ilmu Dakwah Dan Komunikasi Islam*, *14*(2), 255–270. https://doi. org/10. 24952/hik. v14i2. 3210

Rahmawati, E. (2022). *Hubungan Antara Intensitas Penggunaan Akun Tiktok Dengan Religiusitas Siswa Man 02 Kota Bengkulu*. http://repository. iainbengkulu. ac. id/8887/%0Ahttp://repository. iainbengkulu. ac. id/8887/1/ENDAH RAHMAWATI. pdf

Ramdani, N. S., Nugraha, H., & Hadiapurwa, A. (2021). Potensi Pemanfaatan Media Sosial Tiktok Sebagai Media Pembelajaran Dalam Pembelajaran Daring. *Akademika*, *10*(02), 425–436. https://doi. org/10. 34005/akademika. v10i02. 1406

Xiao, A. (2018). Konsep Interaksi Sosial Dalam Komunikasi, Teknologi, Masyarakat. *Jurnal Komunika : Jurnal Komunikasi, Media Dan Informatika*, *7*(2). https://doi. org/10. 31504/komunika. v7i2. 1486

Y, D. S. A. P., & DIRECTOR:, C. R. L. R. (2013). Fatwa Majelis Ulama Indonesia. *Integration of Climate Protection and Cultural Heritage: Aspects in Policy and Development Plans. Free and Hanseatic City of Hamburg*, *26*(4), 1–37.

39

RESPON HADITS TERHADAP WISATA HALAL PRESPEKTIF FATWA MUI TENTANG PEMANFAATAN AREA MASJID UNTUK KEGIATAN SOSIAL YANG BERNILAI EKONOMIS (STUDI KASUS MASJID AL-AKBAR SURABAYA)

Safinatun Najah
Ma'had Aly Hasyim Asy'ari Tebuireng
ukhtisafinatunnajah@gmail. com

Dimas Setyawan Saputra
Ma'had Aly Hasyim Asy'ari Tebuireng
dimas. setiawan2710@gmail. com

Abstrak

Penelitian ini berfokus terhadap kegiatan wisata halal yang berada di Masjid Al-Akbar Surabaya. Tujuan utama penelitian, yaitu mengambarkan sebuah kegiatan masyarakat dalam menciptakan wisata halal yang berada di area masjid. Penelitian ini berusaha untuk menjawab fatwa MUI tentang pemanfaatan area masjid untuk kegiatan sosial yang bernilai ekonomis. Pada praktiknya pengelola Masjid Al-Akbar Surabaya mampu menciptakan destinasi wisata halal. Dari kegiatan wisata halal tersebut, Masjid Al-Akbar Surabaya mampu menggerakan ekonomi masyarakat sekitar dan memanfaatkan masjid selain kegiatan ibadah semata. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kualitatif, sedangkan penelitiannya adalah penelitian etnografi.

Kata kunci: *Wisata Halal, Masjid, Fatwa MUI*

Pendahuluan

Melalui halaman website resmi Kementrian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif menginformasikan bahwa prospek Indonesia dalam mengembangkan wisata halal telah diakui dunia. Hal tersebut bukan tanpa alasan, mengingat Indonesia telah banyak menyabet penghargaan dalam ranah destinasi wisata halal dunia. Sebut saja pada tahun 2019, Indonesia sendiri telah men-

duduki peringkat pertama sebagai wisata halal terbaik di dunia versi *Global Muslim Travel Index* (GMTI) mengungguli 130 negara peserta lainnya. Prestasi tersebut merujuk pada catatan, 20% atau sekitar 14,92 juta turis asing yang datang ke Indonesia merupakan wisatawan muslim. Prestasi Indonesia tersebut juga dinilai dari segi akses, komunikasi, lingkungan, serta pelayanan selama berada di destinasi wisata halal. Tidak hanya itu saja, Indonesia juga berhasil menyapu bersih 12 dari 16 penghargaan dalam *World Halal Tourism Award* 2016 di Abu Dhabi.[1]

Salah satu potensi wisata halal yang mampu menarik perhatian wisatawan adalah masjid-masjid besar di Indonesia. Saat ini, masjid yang ada terhampar luas di setiap penjuru kota, tidak hanya menjadi tempat menunaikan kegiatan ibadah saja seperti, sholat, membayar zakat, tempat pemotongan hewan qurban atau acara pernikahan, tetapi bisa menjadi sebuah peluang wisata tersendiri. Indonesia sendiri terdapat empat masjid dari tujuh masjid terbesar se-Asia Tenggara, yakni Masjid Istiqlal sebagai urutan pertama dengan kapasitas jamaah sebanyak 200. 000, kemudian disusul dengan Masjid Al-Akbar Surabaya dengan kapasitas jamaah 59. 000, Masjid Islamic Center Samarinda dengan kapasitas jamaah sebanyak 40. 000, dan terakhir Masjid Agung Baiturrahaman Aceh, dengan kapasitas jamaah sebanyak 30. 000.[2]

No.	Nama Masjid	Luas (m2)	Kapasitas
1	Masjid Istiqlal-Indoneisa	95. 000	200. 000
2	Sultan Haji Hassanal Bolkiah-Filipina	Not avaible	60. 000
3	Masjid Al-Akbar Surabaya-Indonesia	18. 000	59. 000
4	Masjid Islamic Center Samarinda-Indonesia	43500	40. 000
5	Masjid Agung Baiturrahman-Indonesia	Not avaible	30. 000
6	Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin-Malaysia	73795	34. 000
7	Masjid Sultan Salahuddin Abdul Aziz-Malaysia	Not avaible	24. 000

Data Tujuh Masjid Terbesar di Asia Tenggara

1 Diakses dari https://kemenparekraf. go. id/ragam-pariwisata/Potensi-Pengembangan-Wisata-Halal-di-Indonesia 24 Juni 2023, pukul: 21. 30

2 Diakses dari https://bondowoso. jatimnetwork. com/internasional/1827984132/7-masjid-terbesar-di-asia-tenggara-berdasarkan-kapasitas-jamaahnya-indonesia-urutan-ke-berapa-tak-disangka?pa ge=3 25 Juni 2023, pukul: 19. 00

Ditinjau berdasarkan judul yang telah diangkat serta deskripsi teks serta konteks di atas, data yang ingin didapatkan adalah melalui pendekatan penelitian kualitatif, sedangkan penelitiannya adalah penelitian etnografi Adapun dalam pengumpulan datanya menggunakan tiga teknik, yakni obsevarsi, wawancara dan dokumentasi. Penelitian ini berusaha untuk dapat memahami suatu proses dari perjalanan perilaku kelompok guna mencapai sebuah tujuan tertentu. Objek dari obsevarsi penelitian ini kepada sebuah kegiatan Wisata Halal di Masjid Al-Akbar Surabaya, prespektif fatwa MUI tentang pemanfaatan area masjid untuk kegiatan sosial yang bernilai ekonomis.

Pembahasan

Implementasi Wisata Halal Masjid Al-Akbar Surabaya

Masjid Al-Akbar Surabaya yang dibangun pada tanggal 4 Agustus 1995 atas gagasan Walikota Surabaya saat itu, Soenarto Soemoprawiro dan peletakan batu pertamanya oleh Wapres Try Sutrisono dan diresmikan oleh Presiden KH. Abdurrahman Wahid, pada 10 November saat ini telah berhasil menjelma sebagai tempat tujuan utama wisata halal yang berada di kota Surabaya. Salah satu yang menjadi daya tarik para wisatawan mengunjungi Masjid Al Akbar Surabaya adalah terdapatnya beberapa desintinasi wisata yang dikunjungi oleh para pengunjung seperti Menara Masjid, *Urban Farming*, Green House, dan Masjid Edu Park.[3]

A. **Menara Masjid**

Menara yang menjulang setinggi 99 meter ini mampu memberikan pemadangan jamaah dalam melihat *view of Surabaya from the top* (pemandangan Surabaya dari atas). Menara tersebut dilengkapi dengan lift dengan kapasitas 550 kg (8 orang) untuk menuju ke atas menara, serta fasilitas kantin yang memadai, sehingga jamaah dapat puas melihat pemadangan. Aktifitas lain yang bisa dilakukan adalah mengambil gambar dari atas menara, sambil berposes atau berfoto bersama keluarga tercinta, atau mengambil potret kubah masjid, pemandagan kota Surabaya, serta gedung-gedung sekeliling Masjid Al-Akbar. Bahkan tidak sedikit aktivitas shooting untuk kepentingan acara telivisi pun bisa dilakukan di sana. Adapun pihak pengelola Masjid Al-Akbar Surabaya

3 Buletin Masjid Al-Akbar Surabaya, 10 November 2020.

mematok tarif masuk menara yakni: Rp. 10. 000,- (untuk dewasa) dan Rp. 6000 (untuk anak-anak).

2. Potret Menara Masjid Al-Akbar Surabaya

B. Urban Farming & Green House

Wisata *Urban farming* dan *Green House* yang disediakan oleh pengelola Masjid Al-Akbar Surabaya telah mampu memberikan sumber pangan yang sehat dan segar bagi masyarakat dan jamaah masjid. Melalui pengembangan kebun atau pemanfataan lahan yang kosong di sekitar masjid, masyarakat dapat memperoleh sayuran organik yang diproduksi secara lokal. Hal tersebut merupakan sebuah alternatif yang cukup baik guna mengurangi ketergantungan pada ketergantungan pangan dari luar kota yang mungkin tidak selalu segar dan sehat. *Urban Farming* dan *Green House* di masjid Al-Akbar Surabaya juga mendorong pola makan sehat dan meningkatkan kesadaran akan pentingnya gizi yang baik dalam masyarakat.[4]

Selain manfaat pangan dan ekonomi, *Urban Farming* dan *Green House* di Masjid Al-Akbar Surabaya juga memiliki manfaat lingkungan yang signifikan. Melalui penghijauan dan penanaman tanaman di sekitar masjid, urban farming membantu mengurangi polusi udara dan

4 Diakses dari https://www. masjidalakbar. or. id/green-house/ 27 Juni 2023, pukul: 13. 55

menyediakan lingkungan yang lebih sejuk dan nyaman. Tanaman juga dapat menyerap polutan dan mengurangi runoff air hujan, sehingga membantu menjaga kualitas lingkungan sekitar masjid. Pengembangan urban farming di Masjid Al-Akbar Surabaya memperkuat keterikatan sosial dan hubungan antara anggota komunitas. Kegiatan bercocok tanam dan merawat tanaman bersama-sama membawa orang-orang dalam komunitas ini lebih dekat satu sama lain. Mereka dapat berbagi pengetahuan, pengalaman, dan hasil panen mereka.[5]

2. Potret Urban Farming dan Green House Masjid Al-Akbar Surabaya

C. Masjid Edu Park

Di sisi lain Masjid Al-Akbar Surabaya terdapat sebuah tempat yang bernama Masjid Edu Park. Masjid tersebut menjadikan sebuah tempat untuk budidaya tanaman yang memiliki sejunkah manfaat, seperti tanaman kumis kucing, jahe, temu ireng, jinten, daun mint, kayu putih, pecut kuda, rosella, binahong, sambu nyowo, ginseng, serei, jarak tintir. Tanaman tersebut menjadi sebuah edukasi tersendiri kepada para wisatawan yang mengunjungi Masjid Al-Akbar Surabaya.[6]

5 Wawancara bersama dengan Ustadz Tantowi, Pengurus Masjid Al-Akbar Surabaya, pada 03 Juli 2023

6 Diakses dari https://www. masjidalakbar. or. id/masjid-edu-park-fasilitas/ 28 Juni 2023, pukul: 23. 55

3. Masjid Edupark sebagai sarana edukasi tentang tanaman yang berada di area Masjid Al-Akbar Surabaya

Hadits-Hadits Dalam Fatwa MUI No. 32 Tahun 2022

MUI sebagai lembaga khodimul ummah dalam menjawab problematika permasalahan masyarakat sebelum menetapkan fatwanya, terlebih dahulu berpegang dengan nash-nash Al-Qur'an maupun Hadits dan juga pendapat para ulama. Akan tetapi landasan tentang pemanfaatan dan memproduktifkan tanah wakaf lebih banyak dijelaskan di dalam Hadits nabi, ini menjadi suatu hal yang wajar. Karena Al-Qur'an adalah nash yang *mujmal*, sedangkan *mubayyan-nya* adalah Hadits Rasulullah. Diantara Hadits-Hadits yang menjadi pegangan MUI dalam menetapkan fatwanya adalah[7]:

Hadits Rasulullah SAW antara lain:

a. Hadits yang menerangkan tentang kesucian dan keutamaan masjid, antara lain:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اهللِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اهللِ صَلَى اهللُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ: أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَ أَحَدٌ مِنْ اَلْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي نُصِرْتُ بِالرُعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ وَجُعِلَتْ لِي اَلْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا. متفّق عليه

Dari Jabir ibn Abdillah, berkata: Rasulullah SAW. bersabda: "Aku diberi

7 Fatwa MUI nomor 34 Tahun 2013 Tentang Pemanfaatan Area Masjid Untuk Dijadikan Kegiatan Sosial Dan Yang Bernilai Ekonomis

lima perkara yang tidak diberikan kepada seorang pun di antara para Nabi sebelumku. Aku memperoleh pertolongan dengan ketakutan musuh sejak berada di tempat sejauh perjalanan sebulan (sangat jauh), dan dijadikan bagiku bumi itu adalah tempat sujud dan suci." (H.R. Bukhari dan Muslim)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَن رَسُولَ الله صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّمَ قَالَ: أَحَبُ البِلَادِ إِلَى الله مَسَاجِدُهَا، وَأَبْغَضُ البِلَادِ إِلَى الله أَسْوَاقُهَا (رواه مسلم)

"Yang paling dicintai oleh Allah di dalam negeri-negeri adalah masjid-masjid, sedangkan yang paling dibenci oleh Allah di dalam negeri-negeri adalah pasar-pasar." (H.R. Muslim)

b. Hadits yang menerangkan anjuran membangun masjid dan keutamannya, antara lain:

عن عثمان بن عفان قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: « من بنى لله مسجدا بنى الله له مثله في الجنة « (متفّق عليه)

Dari Utsman ibn Affan ra ia berkata: Saya mendengar Rasulullah saw bersabda "Barang siapa yang membangun masjid untuk Allah SWT niscaya Allah SWT akan membangunkan untuknya yang sejenis di surga". (Muttafaq 'alaih)

c. Hadits yang menerangkan tentang pemanfaatan masjid untuk kegiatan kemaslahatan, antara lain:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ الله عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ الله صَلّى الله عَلَيْهِ وَسَلّمَ: «أَعْلِنُ هَذَا النِكَاحَ وَاجْعَلُوهُ فِي الْمَسَاجِد وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ بِالدُّفُوفِ». (رواه الترمذي)

Dari Aisyah ra. Berkata: Rasulullah SAW. Bersabda: Syiarkanlah pernikahan ini, dan laksanakanlah pernikahan ini di dalam masjid, serta tabuhlah tambur. (H.R. Tirmidzi)

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia

عن موسى الجُـهَنِيّ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَا تَزَالُ هَذِهِ الْأُمَّةُ–أَوْ قَالَ: أُمَتِي– بِخَيْرٍ مَا لَمْ يَتَخِذُوا فِي مَسَاجِدِهِمْ مَذَابِحُ كَمَذَابِحِ النَّصَارَى».)رواه ابن أبي شيبة)

Dari Musa Al-Juhniy, ia berkata: Rasulullah SAW. Bersabda: Ummat ini – atau beliau menyebut ummatku – dalam kebaikan selama mereka tidak menjadikan masjid-masjid mereka sebagai tempat-tempat penyembelihan sebagaimana tempat penyembelihan bagi umat Nashrani. (H.R. Ibnu Abi Syaibah)

d. Hadits yang menerangkan tentang pemanfaatan dan memproduktifkan tanah wakaf, antara lain:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَصَابَ أَرْضًا بِخَيبَرَ فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا، فَقَالَ: «يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ لَمْ أُصِبْ مَالاً قَطُّ أَنْفَسَ عِنْدِي مِنْهُ فَمَا تَأْمُرُ بِهِ» قَالَ: «إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا». (رواه البخاري)

Dari Ibnu Umar ra., bahwasanya Umar ibn al-Khatthab memperoleh sebidang tanah di Khaibar, kemudian menemui Rasulullah SAW. untuk meminta arahan terkait tanah tersebut. Lalu ia bertanya: "Wahai Rasulullah, saya memperoleh sebidang tanah di Khaibar yang saya belum pernah memperoleh harta lain yang lebih bagus dari itu, lalu apa yang engkau perintahkan kepadaku mengenai tanah tersebut?. Rasulullah menjawab: "Jika kamu berkehendak, kamu wakafkan dan kamu sedekahkan manfaat/hasilnya. (H.R. al-Bukhari)

Dari beberapa Hadits yang dijadikan landasan MUI dalam menetapkan fatwanya tentang pemanfaatan dan memproduktifkan tanah wakaf, terhitung ada sekitar 6 Hadits pegangan, meliputi kesucian dan keutamaan masjid, anjuran membangun masjid dan keutamaannya, pemanfaatan masjid untuk kegiatan kemaslahatan, pemanfaatan dan memproduktifkan tanah wakaf. Di lain sisi Mashodir al-Ahkam MUI tetap berpegang juga pada nash al-Qur'an kemudian dengan tetap diikuti menggunakan kaidah fiqih yang ada. Diantaranya adalah kaidah *Lil wasa'il Hukmu al-Maqoshid* dan kaidah *Tashorruf al-Imam 'ala al-Ro'iyyati Manuthun bil Maslahati*. Peneliti berfokus pada Hadits tentang tanah wakaf. Hadits ini disebutkan dalam riwayat Bukhori nomor 2737.

Pembahasan Hadits

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنَا ابْنُ عَوْنٍ، قَالَ: أَنْبَأَنِي نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنْ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ أَصَابَ أَرْضًا بِخَيْبَرَ، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ لَمْ أُصِبْ مَالًا قَطُّ أَنْفَسَ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُ بِهِ؟ قَالَ: «إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا، وَتَصَدَّقْتَ بِهَا» قَالَ: فَتَصَدَّقَ بِهَا عُمَرُ، أَنَّهُ لاَ يُبَاعُ وَلاَ يُوهَبُ وَلاَ يُورَثُ، وَتَصَدَّقَ بِهَا فِي الفُقَرَاءِ، وَفِي القُرْبَى وَفِي الرِّقَابِ، وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ، وَالضَّيْفِ لاَ جُنَاحَ عَلَى مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ، وَيُطْعِمَ غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ قَالَ: فَحَدَّثْتُ بِهِ ابْنَ سِيرِينَ، فَقَالَ: غَيْرَ مُتَأَثِّلٍ مَالًا»[8]

Telah menceritakan kepada kami Quthaibah bin Sa'id, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Abdillah al-Anshori, telah menceritaan kepada kami Ibnu 'Aun, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Nafi' dari Ibnu Umar radiyallahu 'anhuma: sesungguhnya Umar bin Khottob mendapatkan lahan di Khaibar, maka ia pun menemui Rasulullah saw untuk berlonsultasi tentang itu, maka Umar bin Khattab berkata: "Wahai Rasulullah, aku mendapatkan lahan di Khaibar dimana aku tidak pernah mendapatkan harta yang lebih bernilai selain itu. Maka apa yang Tuan perintahkan tentang tanah tersebut?" Maka Beliau berkata: "Jika kamu mau, kamu tahan (pelihara) pepohonannya lalu kamu dapat bershadaqah dengan (hasil buah) nya". Ibnu 'Umar radliallahu 'anhu berkata. "Maka 'Umar menshadaqahkannya dimana tidak dijualnya, tidak dihibahkan dan juga tidak diwariskan namun dia menshadaqahkannya untuk para faqir, kerabat, untuk membebaskan budak, fii sabilillah, ibnu sabil dan untuk menjamu tamu. Dan tidak dosa bagi orang yang mengurusnya untuk memakan darinya dengan cara yang ma'ruf (benar) dan untuk memberi makan orang lain bukan bermaksud menimbunnya. Perawi berkata; "Kemudian aku ceritakan Hadits ini kepada Ibnu Sirin maka dia berkata: "ghoiru muta'atstsal maalan artinya tidak mengambil harta anak yaim untuk menggabungkan dengan hartanya". (H.R. Bukhari: 2737)

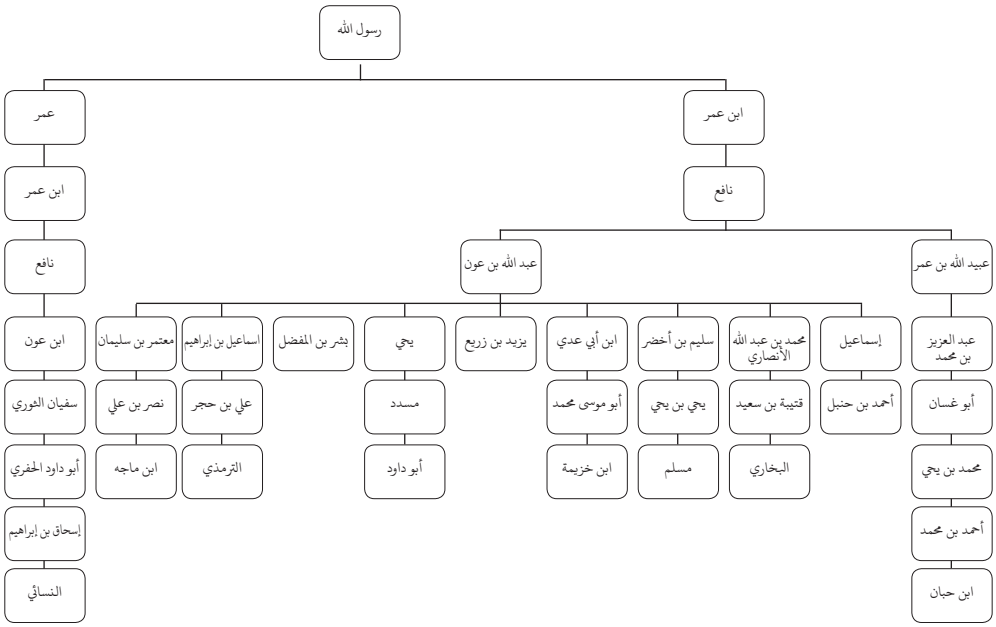
A. Takhrij Hadits

No.	Muallif	Kitab	No. Hadits
1.	Imam al-Bukhori	Shohih al-Bukhori	2737

8 Muhammad bin Ismail Abu Abdallah al-Bukhori al-Ju'fiy, *Shohih Bukhori*, [Damaskus, Dar Thouq al-Najah] Cet 1, 1442H/2021M, hlm 198

2.	Imam Muslim	Shohih Muslim	1633
3.	Imam Ibnu Khuzaimah	Shohih Ibnu Khuzaimah	2483
4.	Imam Ibnu Hibban	Shohih Ibnu Hibban	4899
5.	Imam an-Nasa'i	Sunan an-Nasa'i	6391
6.	Imam Abu Dawud	Sunan Abu Dawud	2878
7.	Imam at-Tirmidzi	Sunan at-Tirmidzi	1375
8.	Imam Ibnu Majah	Sunan Ibnu Majah	2396
9.	Imam Ahmad	Musnad Ahmad	4698

4. Tabel Takhrij Hadits



5. Pohon Sanad Takhrij Hadits

B. Syarah Hadits

Munculnya Hadits diatas bermula dari pertanyaan seorang sahabat terkait pengelolaan dan pemanfaatan harta pemberian yang sangat berharga yakni sebidang tanah produktif di daerah Khaibar. Kemudian Rasulullah menjawab bahwa sebaiknya tanah itu dipelihara lalu ditanami pepohonan dan bershadaqah dengan hasil nya. Hadits diatas menjelaskan bahwasannya Rasulullah mensyari'atkan wakaf dan cara pengelo-

laan wakaf.

Syaikh Abdullah al-Bassam menjelaskan dalam *kitabnya Taisir Allam Syarhu Umdah al-Ahkam* "Adapun yang dimaksud dengan shadaqah dalam hadits ini ialah wakaf. Hadits ini menunjukkan, bahwa amal orang yang mati itu telah terputus. Dia tidak akan mendapat pahala dari Allah setelah meninggal dunia, kecuali (dari) tiga perkara ini; karena tiga perkara ini termasuk usahanya. Para sahabat dan tabi'in mengizinkan orang berwakaf, bahkan menganjurkannya".[9]

Imam Nawawi menjelaskan dalam kitabnya *Syarah al-Nawawi ala Muslim* bahwa Hadits ini menunjukkan asal mula disyari'atkannya wakaf. Dan inilah yang menjadi pegangan dari pendapat jumhur ulama' atas pensyari'atan wakaf, serta sebagai dalil atas kesepakatan seluruh kaum muslimin bahwa mewakafkan masjid dan sumber mata air adalah sah[10].

Faidah Hadits tersebut diantaranya:

1. Hukum wakaf menurut pendapat Jumhur Ulama' dan madzhab Syafi'i adalah sah dan Hadits ini merupakan bentuk penyelisihan kecacatan wakaf terhadap orang-orang jahiliyah dahulu.
2. Seluruh kaum muslimin telah bersepakat tentang *keabsahan* wakaf masjid dan perairan (sumur air).
3. Syarat-syarat pewakif yang dianggap sah.
4. Keutamaan wakaf yang tergolong sebagai shodaqoh jariyyah.
5. Keutamaan menginfakkan atau memberikan harta yang dicintai. Seperti yang terdapat dalam surat Ali-Imran (3) Ayat 92:

لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

"Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebahagian harta yang kamu cintai. Dan apa saja yang kamu nafkahkan maka sesungguhnya Allah mengetahuinya."

6. Ketentuan wakaf itu tidak boleh diperjual belikan,dihibahkan dan diwariskan. Kadar pemanfaatan nya sesuai dengan syaratnya

9 Abu Abdurrahman Abdullah bin Abdurrahman bin Sholih al-Bassam, *Taisir Allam Syarhu Umdah al-Ahkam*, (Maktabah al-Shohabah: Maktabah at-Tabi›in Kairo, cet-10, 1426 H/2006M) Juz 2, Hal. 132.

10 Abu Zakaria Muhyiddin Yahya bin Syarof al-Nawawi*, al-Minhaj Syarhu Shohih Muslim bin al-Hajjaj*, (Beirut: Dar-Ihya' al-Turots al-Aroby, cet-2, 1392 H) Juz 11, Hal 86.

pewakif (yang mewakafkan). Jadi apabila seseorang telah menerima wakaf maka otomatis dia sebagai nadzhir yang tidak boleh memperjual belikan, menghibahkan dan mewariskan kepada anak.

7. Musyawarah bersama orang-orang yang sholeh dan orang-orang yang bijak ketika berwakaf.
8. Wakaf itu ada dua jenis, yaitu:
   a. Wakaf Ahli: Wakaf Keluarga.

      Seseorang yang menjadikan aset miliknya itu sebagai wakaf keluarga, anak dan cucunya. Hasilnya kembali kepada mereka, tidak boleh diperjual belikan dan dibagikan. Pembagian hasil tersebut dibagi rata kepada sseluruh angggota keluarga yang mempunyai hubungan darah sesuai dengan ketentuan syari'at.

   b. Wakaf Khairi

      Wakaf sosial yang bertujuan untuk kepentingan kebaikan. Wakaf ini bisa dikembangkan, disewakan dan lain sebagainya yang mana hasilnya digunakan untuk kebaikan secara langsung atau dikelola lagi untuk kebaikan dengan cara menjadikan wakaf tersebut sebagai tempat yang bersifat ekonomis seperti sekolah, tempat menghafal al-Qur'an, wisata religi, pengajian dan lain sebagainya. Dalam riwayat lain juga dijelaskan bahwasannya Umar bin Khattab telah mewasiatkan (mewakafkan) kepada Sayyidah Hafshoh. Berdasarkan Hadits diatas para ulama bersepakat bahwasanya pengertian wakaf adalah menahan suatu benda sehingga memungkinkan untuk diambil manfaatnya yang tahan lama zat nya (materi) yang di tashorrufkan secara mubah dengan berbagai cara kepada seseorang dalam pengawasaan tertentu. [11]

C. Aktualisasi Hadits

Masjid adalah salah satu bangunan yang bersifat barang wakaf, dan wakaf sendiri merupakan salah satu ibadah yang di syari'atkan oleh agama bahkan pelaksanaan nya termasuk kategori amal yang tidak akan terputus pahalanya meskipun amil tersebut sudah meninggal dunia. Fungsi wakaf itu untuk menghasilkan pahala yang mengalir secara terus menerus dari berbagai sisi, di mana setiap muslim bisa berwakaf sesuai dengan kemampuan masing-masing dengan bentuk dan cara apa saja demi mendapatkan pahala yang terus menerus mengalir dan akan

11 Zainuddin Ahmad bin Abdul Aziz al-Ma'bary al-Malibary al-Hindy, *Fathul Mu'in bi Syarh Qurrotul 'Ain bi Muhimmat al-Din*, (Dar bin Hazm, cet-1) Juz 1, Hal 400.

dinikmati sampai berada di dalam surga.

Hukum Islam sendiri memberikan artian tentang wakaf yakni menyerahkan suatu hak milik yang tahan lama (zatnya) kepada seseorang atau Nazhir (pengelola wakaf), baik berupa perseorangan maupun badan hukum, dengan ketentuan bahwa hasil atau manfaatnya digunakan untuk hal-hal yang sesuai dengan ajaran syariat Islam. Harta yang telah diwakafkan keluar dari hak milik yang mewakafkan, dan bukan pula menjadi hak milik Nazhir, tetapi menjadi hak milik Allah dalam pengertian hak masyarakat umum.

Dalam Bab 1 Pasal 5 Undang-Undang (UU) Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf tersebut menyatakan bahwa wakaf berfungsi mewujudkan potensi dan manfaat ekonomis harta benda wakaf untuk kepentingan ibadah dan untuk memajukan kesejahteraan umum. Selanjutnya dalam pasal 16 dinyatakan, bahwa harta benda wakaf terdiri dari; benda tidak bergerak dan benda bergerak.

Benda tidak bergerak meliputi: (i) hak atas tanah sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku baik yang sudah maupun yang belum terdaftar; (ii) bangunan/ bagian yang berdiri di atas tanah sebagaimana dimaksud pada angka 1; (iii) tanaman dan benda lain yang berkaitan dengan tanah; (iv) hak milik atas satuan rumah susun sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku; (v) benda tidak bergerak lain sesuai dengan ketentuan syariah dan peraturan perundang-undangan. Benda bergerak adalah harta benda yang tidak bisa habis karena dikonsumsi, meliputi: uang, logam mulia, surat berharga, kendaraan, hak atas kekayaan intelektual, hak sewa, benda bergerak lain sesuai dengan ketentuan syariah dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Pada pasal 40 dijelaskan, bahwa harta benda wakaf yang sudah diwakafkan dilarang: dijadikan jaminan, disita, dihibahkan, dijual, diwariskan, ditukar dan dialihkan dalam bentuk pengalihan hak lainnya. Selanjutnya dalam pasal 42 dijelaskan bahwa Nazhir wajib mengelola dan mengembangkan harta benda wakaf sesuai dengan tujuan, fungsi dan peruntukannya. Dalam perspektif syariah, wakaf ada dua kategori yaitu wakaf mutlak (umum) dan wakaf muqayyad (tertentu). Wakaf mutlak (*indefinite waqf*) adalah wakaf di mana wakif ketika mewakafkan harta bendanya (seperti ikrar wakaf) tidak menyatakan sesuatu tujuan tertentu. Harta wakaf tersebut boleh digunakan/dibangunkan untuk apa saja sepanjang tidak bertentangan dengan syariat Islam, misalnya untuk kemaslahatan/ kepentingan umum. Sedangkan wakaf muqayyad (definite

waqf) adalah wakaf di mana wakif ketika mewakafkan harta bendanya menyatakan secara spesifik tujuan berwakaf. Harta wakaf tersebut hanya boleh di gunakan sesuai dengan apa yang dinyatakan (diikrarkan) wakif. Misalnya mewakafkan tanah khusus untuk pembangunan masjid, madrasah, kuburan dan sebagainya.

Dari perspektif agama, pendayagunaan tanah wakaf untuk kepentingan umum dapat membantu terlaksananya niat wakif untuk beramal jariyah, serta menghindari terjadinya "idle" tanah wakaf. [12] Apabila seseorang mempunyai kemampuan di dalam membangun masjid, islam pun telah menjanjikan kepada pelakunya dengan pahala besar yaitu akan dibangun sebuah rumah di dalam surga. Bahkan apabila seseorang hanya mampu memberikan sebagian hartanya untuk membantu pembangunan atau kegiatan yang dilakukan di dalam masjid, maka akan tetap mendapatkan pahala sesuai dengan usaha dan pengorbanan yang telah dilakukannya.

Kemudian bagi mereka yang telah membangun masjid atau sejenisnya yang digunakan untuk shalat, belajar, mengaji dan kegiatan-kegiatan islami lainnya yang mempunyai dampak positif terhadap ummat dan generasi setelahnya selama kebaikan tersebut terus disebar luaskan kepada ummat setelahnya maka akan mendapatkan pahala jariyah dari sisi kemanfaatan dari bangunan tersebut secara sempurna.

Pengelolaan harta benda wakaf bisa dimanfaatkan secara maksimal bagi kesehjateraan sosial yang selama ini masyarakat masih beranggapan bahwa kecenderungan tanah wakaf hanya diguanakan untuk pendirian pondok, asrama anak yatim, balai pengajian, musholla, masjid, kuburan umum dan sekolah. Sekarang saatnya lahan wakaf dapat digunakan sebagai lahan produktif yang dapat dimanfaatkan dari generasi ke generasi. Seperti wakaf lahan dapat dimanfaatkan untuk pertanian, peternakan, dan pembangunan gedung usaha yang menghasilkan nilai ekonomis bagi masyarakat. Pemberdayaan wakaf ini untuk mengaktualkan potensi wakaf agar lebih berdayaguna secara ekonomi.

Berdasarkan Hadits yang diriwayatkan oleh Imam Bukhori bahwa Rasulullah saw mensyari'atkan wakaf dan mengajarkan bagaimana cara pengelolaan dan pemanfaatan wakaf dengan baik yang bernilai secara ekonomis. Dalam Hadits tersebut Rasulullah bersabda:

> *"Sesungguhnya Umar bin Khottob mendapatkan lahan di Khaibar, maka ia pun menemui Rasulullah untuk berlonsultasi ten-*

12 Diakses dari https://www. allianz. co. id/explore/potensi-dan-pemanfaatan-wakaf. html; 6 Juli 2022 Pukul 23. 22 WIB

tang itu, maka Umar bin Khattab berkata: "Wahai Rasulullah, aku mendapatkan lahan di Khaibar di mana aku tidak pernah mendapatkan harta yang lebih bernilai selain itu. Maka apa yang Tuan perintahkan tentang tanah tersebut?" Maka Beliau berkata: "Jika kamu mau, kamu tahan (pelihara) pepohonannya lalu kamu dapat bershadaqah dengan (hasil buah)nya". Ibnu 'Umar radliallahu 'anhu berkata. "Maka 'Umar menshadaqahkannya dimana tidak dijualnya, tidak dihibahkan dan juga tidak diwariskan namun dia menshadaqahkannya untuk para faqir, kerabat, untuk membebaskan budak, fii sabilillah, ibnu sabil dan untuk menjamu tamu. Dan tidak dosa bagi orang yang mengurusnya untuk memakan darinya dengan cara yang ma'ruf (benar) dan untuk memberi makan orang lain bukan bermaksud menimbunnya. Perawi berkata; "Kemudian aku ceritakan aku ceritakan Hadits ini kepada Ibnu Sirin maka dia berkata; "ghoiru muta'atstsal maalan artinya tidak mengambil harta anak yatim untuk menggabungkan dengan hartanya".

Hadits di atas secara umum menjelaskan bahwa wakaf itu di syari'atkan dalam islam sebagai bentuk shodaqoh jariyah yang sangat baik nilainya. Zainuddin Ahmad bin Abdul Aziz al-Ma'bary dalam kitabnya *Fathul Mu'in bi Syarh Qurrotul 'Ain bi Muhimmat al-Din* menjelaskan bahwa amalan ini termasuk salah satu amalan yang tidak akan terputus pahalanya sampai ia meninggal dunia, penjelasan ini diambil berdasarkan Hadits nabi yang lain pula.

Maka berdasarkan Hadits di atas pengelolaan harta benda wakaf bisa dimanfaatkan secara maksimal bagi kesehjateraan sosial walaupun pengelolaan yang dicontohkan dalam Hadits tersebut hanya sebatas penanaman pohon dan memanfatkan hasilnya tetapi bisa diartikan secara kontekstual dengan artian pengelolaan lahan wakaf yang lebih luas dan berdayaguna tinggi berupa pendirian pondok, asrama anak yatim, balai pengajian, musholla, masjid, kuburan umum dan sekolah yang selama ini masyarakat sudah menerapkannya secara luas akan tetapi yang perlu digaris bawahi bahwasannya mayoritas masyarakat belum mengaktualisasikan potensi wakaf yang berdayaguna lain contohnya yang bernilai secara ekonomis. Padahal pada hakikatnya lahan wakaf dapat digunakan sebagai lahan produktif yang dapat dimanfaatkan dari generasi ke generasi. Seperti wakaf lahan berupa sebidang tanah kosong yang dapat dimanfaatkan untuk pertanian, peternakan, dan pembangunan gedung usaha ataupun pemanfaatan bangunan masjid-masjid yang indah nan megah sebagai bentuk dari tempat pariwisata bernilai

religius yang menghasilkan nilai ekonomis tinggi bagi masyarakat dikarenakan adanya kesamaan qoshdu (tujuan) yakni pemanfaatan dan pengelolaan wakaf dengan baik tanpa menghilangkan fungsi dari wakaf sendiri.

Berdasarkan fatwa MUI No. 34 Tahun 2013 Tentang Pemanfaatan Area Masjid Untuk dijadikan Kegiatan Sosial Dan Yang Bernilai Ekonomis yakni Masjid dan area masjid dapat dimanfaatkan untuk kegiatan diluar ibadah **mahdlah**, Pemanfaatan area masjid untuk kepentingan muamalah, seperti sarana pendidikan, ruang pertemuan, area permainan anak, baik yang bersifat sosial maupun ekonomi **diperbolehkan**, dengan syarat: (1) Kegiatan tersebut tidak terlarang secara syar'i (2) Senantiasa menjaga kehormatan masjid. (3) Tidak mengganggu pelaksanaan ibadah

Memanfaatkan bagian dari area masjid untuk kepentingan ekonomis, seperti menyewakan aula untuk resepsi pernikahan hukumnya boleh sepanjang ditujukan untuk kepentingan kemakmuran masjid dan tetap menjaga kehormatan masjid. Dan benda wakaf boleh diambil manfaatnya dengan memberdayakan secara ekonomi, dan tetap wajib dijaga keamanan dan keutuhan fisiknya. Berdasarkan ini maka dewan fatwa MUI menetapkan bahwa pengelolaan masjid yang digunakan sebagai tempat wisata religi ini sesuai dengan Hadits yang diriwayatkan oleh Rasulullah diatas.

Kesimpulan

Pertama, secara umum Masjid Al-Akbar Surabaya telah mampu menciptakan wisata halal sesuai dengan fatwa MUI No. 34 Tahun 2013 Tentang Pemanfaatan Area Masjid Untuk dijadikan Kegiatan Sosial Dan Yang Bernilai Ekonomis.

Kedua, pengelolaan wisata halal di area masjid adalah sebuah keniscayan dalam menggerakan roda ekonomi masyarakat.

Ketiga, bila pengelolaan pemanfataan tanah wakaf dikelola secara baik akan mampu memberikan manfaat kepada masyarakat secara luas.

Rekomendasi

Pemerintah harus memberikan dukungan penuh terhadap pengelolaan wisata halal yang menjadi sebuah daya tarik tersendiri bagi Negara Indonesia sebagai negara yang menyadang status mayoritas muslim terbesar di dunia. Dan juga harus ada pengawasan langsung dari menteri Pariwisata

dan Ekonomi Kreatif Republik Indonesia.

Daftar Pustaka

Diakses dari https://kemenparekraf. go. id/ragam-pariwisata/Potensi-Pengembangan-Wisata-Halal-di-Indonesia 24 Juni 2023

Diakses dari https://bondowoso. jatimnetwork. com/internasional /1827984132/7-masjid-terbesar-di-asia-tenggara-berdasarkan-kapasitas-jamaahnya-indonesia-urutan-ke-berapa-tak-disangka?pa ge=3 25 Juni 2023.

Buletin Masjid Al-Akbar Surabaya, 10 November 2020.

Diakses dari https://www. masjidalakbar. or. id/green-house/ 27 Juni 2023

Diakses dari https://www. masjidalakbar. or. id/masjid-edu-park-fasilitas/ 28 Juni 2023

Fatwa MUI nomor 34 Tahun 2013 Tentang Pemanfaatan Area Masjid Untuk Dijadikan Kegiatan Sosial Dan Yang Bernilai Ekonomis

Muhammad bin Ismail Abu Abdallah al-Bukhori al-Ju'fiy, *Shohih Bukhori*, (Damaskus, Dar Thouq al-Najah, Cet 1, 1442H/2021M)

Abu Abdurrahman Abdullah bin Abdurrahman bin Sholih al-Bassam, *Taisir Allam Syarhu Umdah al-Ahkam*, (Maktabah al-Shohabah: Maktabah at-Tabi'in Kairo, cet-10, 1426 H/2006M)

Zainuddin Ahmad bin Abdul Aziz al-Ma'bary al-Malibary al-Hindy, *Fathul Mu'in bi Syarh Qurrotul 'Ain bi Muhimmat al-Din*, (Dar bin Hazm, cet-1)

Diakses dari https://www. allianz. co. id/explore/potensi-dan-pemanfaatan-wakaf. html; 6 Juli 2022

Wawancara bersama dengan Ustadz Tantowi, Pengurus Masjid Al-Akbar Surabaya, pada 03 Juli 2023

40

PERSEPSI MASYARAKAT TERHADAP FATWA MUI DI MASA DARURAT (MODEL MASA PANDEMI COVID-19): SYSTEMATIC LITERATURE REVIEW

Dadang Irsyamuddin
Institute for Development of Islamic Economics and Finance (IDIEF) Universitas

Airlangga
Dirsyamuddin29@gmail. com

Yahya Abdullah
Arabic Language Learning Department of Raden Fatah State Islamic University
yahyaabdullahpalembang@gmail. com

Muhammad Fiqih Cholidi
Student of Ulama Education Program of Masjid Istiqlal
fiqihmuhammad26@gmail. com

Abstrak

Keadaan darurat yang ditimbulkan oleh pandemi covid-19 memaksa manusia untuk beradaptasi demi bertahan hidup. Beberapa tradisi sosial harus disesuaikan dengan protokol kesehatan yang menegaskan aturan physical distancing terutama di zona yang dianggap bahaya. Selain berdampak pada dunia pendidikan, pekerjaan profesional, dan bisnis, perubahan tata cara pergaulan sosial ini juga memberikan penyesuaian pada perihal ritual keagamaan yang diverifikasi oleh fatwa MUI. Umat Islam pun memberikan tanggapan yang berbeda sesuai dengan persepsi mereka masing-masing terhadap fatwa tersebut. Diantara mereka ada yang sangat patuh, ada pula yang tidak sepenuhnya menjalankan himbauan, dan ada juga yang menolak fatwa tersebut. Padahal, MUI sendiri telah lama menjadi simbol pemersatu antar golongan Islam dan sebelumnya fatwanya belum pernah mendapatkan pertentangan berarti dari publik saat kondisi normal. Penelitian ini akan menggali latar belakang persepsi masyarakat yang setuju, tidak setuju, dan menolak fatwa MUI di masa darurat agar menjadi panduan untuk pemerintah, MUI, dan pakar untuk menentukan langkah bersama demi memitigasi penolakan himbauan di kejadian luar biasa yang akan datang. Penelitian ini merupakan studi systematic literature review yang mengumpulkan 244 artikel terkait

sebelum kemudian dilengkapi kriteria inklusi dan eksklusi hingga tersisa 15 artikel yang relevan. Penelitian ini menerangkan bahwa persepsi masyarakat yang cenderung patuh, tidak patuh, dan menolak fatwa MUI dipengaruhi oleh faktor internal seperti kesadaran dan keimanan dan faktor eksternal seperti sosialisasi dan pengaruh golongan.

1. Latar Belakang

Pandemi Covid-19 telah menjadi salah satu bencana global yang berdampak besar pada berbagai aspek kehidupan manusia, termasuk aspek sosial, ekonomi, politik, budaya, dan agama.[1] Salah satu perubahan besarnya adalah pemberlakuan *physical distancing* atau menjaga jarak fisik yang menurut anjuran WHO dapat mencegah penularan virus.[2] Tentu saja, keadaan darurat yang ditimbulkan oleh pandemi ini menuntut masyarakat untuk melakukan adaptasi dan perubahan dalam berbagai kebiasaan hidup sehari-hari yang disebut sebagai *new normal.* [3] Sekolah, bekerja, berbelanja dan beberapa aktivitas manusia sebagai makhluk sosial lainnya yang secara tradisional dilakukan dengan tatap muka[4], terpaksa disesuaikan dengan keadaan darurat pada saat itu.

Keadaan darurat ini juga memaksa masyarakat muslim untuk merubah tata cara ibadah yang normal menjadi sesuai dengan arahan yang dianjurkan oleh pemerintah yang tertuang pada PP nomor 21 tahun 2020 tentang ketentuan bersosial secara fisik.[5] Mereka dihadapkan pada tantangan untuk tetap menjalankan ibadah sesuai dengan syariat Islam, namun juga memperhatikan protokol kesehatan dan keselamatan diri dan orang lain. Perubahan ini tentu saja menimbulkan berbagai persoalan bagi umat Islam, baik dari segi hukum, sosial, maupun psikologis terutama urusan agama.[6]

---

1 Anazawir and Atika Asyari, "Implementasi Fatwa Mui Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Pee nyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Wabah Covid-19 Di Kabupaten Tanah Datar," *El -Hekam* 6, No. 2 (December 30, 2021), p. 53

2 Jujun Junaedi, et al., "Konflik Interpretasi Fatwa Mui Dalam Pelaksanaan Ibadah Selama Pann demi Covid-19," *Al-Tadabbur* 6, No. 2 (March 6, 2021), p. 177

3 Jenjang Waldiono, M. Hilali Basya, And Oneng Nurul Bariyah, "Implementasi Fatwa Mui No. 14/2020 Tentang Ibadah Di Masa Pandemi: Studi Tentang Masyarakat Muslim Di Ternate," *Prosiding Seminar Nasional Penelitian Lppm Umj* 2021, No. 0 (October 28, 2021), p. 2

4 Dzulkifli Noor, "Sikap Masyarakat Dalam Melaksanakan Fatwa Mui Tentang Pandemi Covid-19,"*Emanasi : Jurnal Ilmu Keislaman Dan Sosial* 3, No. 2 (October 1, 2020), p. 2

5 Heykal Saban, Risdianto Risdianto, And Laila Yumna, "Implementasi Kaidah Fikih Pada Fatwa Mui Dalam Penyelenggaraan Ibadah Di Masa Pandemi Covid-19," *Prosiding Seminar Nasional Penelitian Lppm Umj* 2021, No. 0 (October 28, 2021), p. 2

6 Akrom Auladi, "Kuasa Pengetahuan Masyarakat Dan Analisis Hirarki Maqâṣid Syarî'ah Terhaa dap Fatwa Mui Tentang Pencegahan Penyebaran Covid-19," *Syariati: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan*

Sebagai lembaga yang berwenang dalam memberikan fatwa atau pendapat hukum Islam terhadap berbagai permasalahan kekinian, Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengeluarkan 14 fatwa yang berkaitan dengan perubahan sosial akibat pandemi Covid-19 sejak Maret 2020 hingga 12 April 2021.[7] Fatwa-fatwa ini dimaksudkan sebagai pedoman dan panduan keagamaan bagi masyarakat muslim serta sebagian kepastian hukum Islam bagi masyarakat muslim di Indonesia dalam menjalankan ibadah dalam suasana darurat.[8]

Namun demikian, fatwa-fatwa MUI tersebut dalam realitanya mendapatkan respon yang beragam[9] yang dipengaruhi oleh persepsi dan pemahaman personal. Diantaranya ada yang sangat taat dengan arahan pemerintah MUI bahkan ada juga yang sangat resisten dengan perubahan tata cara ibadah yang konservatif. Padahal, ijma` dan ijtihad ulama` (dalam kasus ini MUI), merupakan salah satu proses yang disepakati untuk menghasilkan produk hukum yang baik.[10]

Perbedaan persepsi masyarakat terhadap fatwa-fatwa MUI di masa darurat ini menimbulkan berbagai fenomena sosial yang menarik untuk diteliti. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk menjawab dua pertanyaan pokok yaitu alasan masyarakat patuh, enggan, dan menolak fatwa-fatwa MUI tenteng perubahan sosial di masa darurat. Lebih lanjut, hasil dari penelitian ini dapat dijadikan patokan oleh komisi fatwa MUI dan pemerintah untuk mengelola persepsi publik terhadap fatwa MUI jika terjadi keadaan darurat ke depan.

Penelitian ini menggunakan metode systematic literature review (SLR) dan diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam memahami dinamika sosial masyarakat muslim di Indonesia dalam merespons fatwa-fatwa MUI di masa darurat, serta memberikan rekomendasi bagi para pemangku kepentingan terkait dengan pengelolaan dan sosialisasi fatwa-fatwa tersebut.

Hukum 6, No. 01 (May 1, 2020), p. 31

7 "Fatwa," *Majelis Ulama Indonesia* (Blog), June 15, 2020, Https://Mui. Or. Id/Fatwa.

8 Dzulkifli Noor, ..., 2020, p. 15

9 Akrom, ..., 2020, p. 32

10 Dicky Salahuddin and Afrah Jamilah, "Pengaruh Komunikasi Dakwah Majelis Ulama Indonesia Terhadap Kepatuhan Umat Islam Di Cinere, Depok, Jawa Barat Dalam Melaksanakan Fatwa-Fatwa Mui Yang Berkaitan Dengan Wabah Covid-19," *Jurnal Mutakallimin : Jurnal Ilmu Komunikasi* 3, No. 2, November 10, 2020, p. 26

2. Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan systematic literature review (SLR). SLR merupakan metode penelitian yang mengumpulkan, mengidentifikasi, dan menganalisis secara kritis studi-studi yang tersedia (misalnya artikel, prosiding konferensi, buku, disertasi) melalui prosedur sistematis. Peneliti akan menganalisis state-of-the-art dalam bidang pengetahuan tertentu dengan secara formal mendefinisikan pertanyaan masalah, sumber informasi, string pencarian, kriteria inklusi dan eksklusi dari sumber data, Analisa kuantitatif (jika perlu), dan pola untuk menemukan informasi yang dikumpulkan dari penelitian terdahulu.[11]

Kajian dengan pendekatan ini dilakukan untuk berbagai tujuan antara lain digunakan untuk mengidentifikasi, meninjau, mengevaluasi dan menginterpretasikan semua penelitian yang ada pada topik fenomena yang menarik dengan pertanyaan penelitian tertentu yang relevan.[12]

SLR menjawab pertanyaan penelitian yang dirumuskan secara jelas dan menyatakan secara eksplisit metode yang digunakan untuk sampai pada jawaban tersebut. Dengan menggunakan metode SLR ini, penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang komprehensif dan kritis tentang perkembangan ilmu pengetahuan terkait dengan topik penelitian ini. Penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu pengetahuan tentang persepsi masyarakat terhadap fatwa MUI di masa darurat.

2.1. Sumber Data

Data artikel diambil dari database jurnal dan prosiding yang terindeks di Google Scholar yang merupakan hasil penelitian yang bereputasi dari interval tahun 2019 hingga 2023.

1.2. Kata Kunci

Kata kunci yang digunakan dalam penelitian ini untuk mencari database akademik adalah fatwa MUI Covid, fatwa MUI Pandemi,

11 Joaquín Nicolás and Ambrosio Toval, "On The Generation Of Requirements Specifications From Software Engineering Models: A Systematic Literature Review," Information And Software Technology 51, No. 9 (September 1, 2009), p. 1292

12 Barbara Kitchenham and Stuart M. Charters, *Guidelines for performing Systematic Literature Reviews in Software Engineering Version 2. 3.,* EBSE Technical Report, 01, 3, 2007, p. vi

fatwa MUI perubahan sosial, dan fatwa MUI masa darurat dengan tambahan konfigurasi allintitle: pada google scholar.

3.3. Kriteria Inklusi dan Eksklusi

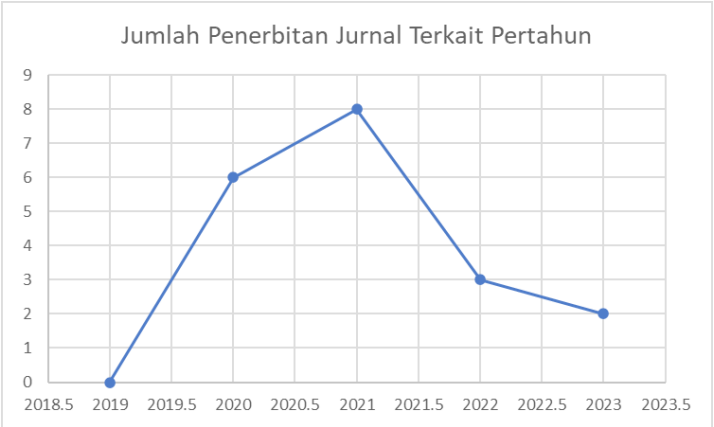
Kriteria Inklusi
1. Penelitian berfokus pada persepsi masyarakat pada fatwa MUI pada masa Darurat Covid-19.
2. Penelitian dipublikasikan rentang tahun 2019-2023.
3. Penelitian ditulis dengan bahasa Indonesia dan Inggris.
4. Artikel merupakan Jurnal dan Prosiding.
5. Artikel bukan kutipan, ulasan, dan tugas akhir kampus.
6. Artikel tersedia online.

Artikel-artikel yang diperoleh dari pencarian di basis data akademik kemudian disaring sesuai dengan kriteria eksklusi berikut.

Penghapusan berdasarkan duplikasi artikel, dari 244 artikel asli, 71 artikel dihapus menjadi 173 artikel yang akan diidentifikasi berdasarkan judul artikel. Selanjutnya, penghapusan jenis artikel yang tidak memenuhi kriteria, seperti artikel yang merupakan sitasi dan tugas akhir kuliah (skripsi, thesis, dan disertasi) sejumlah 107 yang menyisakan 66 artikel. Kemudian terdapat 40 artikel yang tidak relevant dengan tujuan penelitian yang selanjutnya mengeliminasi sisa artikel menjadi 26. Karena semua artikel berbahasa Inggris dan Indonesia, tidak terjadi pengurangan artikel dari segi bahasa. Pada akhirnya, peneliti menggunakan 15 artikel yang memenuhi semua kriteria inklusi dan memberikan jawaban atas tujuan penelitian pada abstrak dan badan artikel secara utuh.

Selain itu, dari segi perkembangan kuantitas penelitian, tidak ditemukan penelitian tentang persepsi masyarakat atas fatwa MUI di masa darurat pada tahun 2019 karena fatwa tersebut baru dikeluarkan pada Maret 2020. Tidak ditemukan fatwa tentang keadaan darurat ini sebelum terjadinya pandemi covid-19. Setelah itu, tahun 2020 mengalami lonjakan penelitian tentang bagaimana respon masyarakat terhadap fatwa MUI di masa darurat yang cukup signifikan berupa 6 hasil riset di artikel sebelum akhirnya mengalami puncak lonjakan menjadi 8 buah pada 2021. Hal ini disebabkan gejolak ma-

syarakat akan relasi-kontradiksi isu agama dan kesehatan pada saat itu sedang melonjak tinggi. Akan tetapi, terjadi penurunan minat riset topik terkait pada tahun 2022 dengan 3 penelitian dan hanya 2 buah pada 2023 dikarenakan isu covid-19 yang kian menurun.



Selanjutnya, D. Noor dan A. Anazwir merupakan peneliti dengan jumlah artikel terbanyak yang sesuai dengan topik dalam rentang waktu 5 tahun terakhir yang berjumlah 2 riset. Sisanya, 11 artikel ditulis oleh penulis-penulis yang berbeda untuk masing-masingnya.

Penulis Jurnal Terkait Terbanyak	Jumlah
D. Noor	2
A. Anazwir	2

3. Pembahasan

3. 1. Persepsi

Persepsi merupakan proses memilih, menafsirkan, memperoleh dan mengatur sebuah informasi yang di tangkap oleh panca indra. [13] Persepsi dapat berbeda-beda antara satu orang dengan orang lain terhadap suatu objek atau situasi yang sama. Menurut Sarwono[14], faktor penentu persepsi dapat berupa: 1. Fokus perhatian, 2. Kesiapan mental, 3. Kebutuhan, 4. Sistem nilai, dan 5. tipe kepribadian. Hal ini memberikan gambaran bahwa edaran fatwa MUI dapat menuai be-

13 M Firdaus Imaduddin, "Studi Persepsi Masyarakat Terhadap Fatwa Mui No. 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Wabah Covid-19," *JISA: Jurnal Ilmiah Sosioologi Agama*, Vol. 3, No. 2, November, 2020, p. 93

14 Sarlito W Sarwono, *Pengantar Psikologi Umum*, Rajawali Pers: Jakarta, 2010, p. 103-106

ragam tanggapan sesuai dengan kondisi faktor penentu diatas yang berkembang di masyarakat.

Sarwono menjelaskan bahwa persepsi dapat terbentuk melalui empat tahap secara berturut-turut, yaitu:

1. Memperoleh informasi, yaitu tahap dimana kita menerima rangsangan dari luar diri kita melalui organ-organ indra kita.
2. Menafsirkan informasi, yaitu tahap dimana kita memberikan makna atau arti kepada informasi yang diterima berdasarkan pengetahuan, pengalaman, dan harapan kita.
3. Memilih informasi, yaitu tahap dimana kita memutuskan informasi mana yang relevan dan penting bagi kita untuk diproses lebih lanjut.
4. Mengatur informasi, yaitu tahap dimana kita mengelompokkan atau mengorganisir informasi yang dipilih menjadi sebuah kesatuan yang koheren dan konsisten.

Lebih lanjut, persepsi masyarakat juga merupakan faktor yang menentukan efektifitas undang-undang yang dibuat oleh otoritas pemerintah. Lingkungan dimana hukum itu berlaku dan bagaimana faktor budaya yang didasarkan pada prakarsa manusia sangat mempengaruhi signifikansi sebuah kebijakan tertentu.[15] Dalam kasus ini, bukan hanya berbicara kualitas fatwa MUI tentang perubahan sosial yang berdiri sendiri saja. Ada persona penegak hukum serta berbagai macam bentuk sosialisi situasional yang kemudian akan berjibaku dengan persepsi personal masyarakat yang kemudian membentuk kepatuhan publik pada himbauan tersebut.

Beberapa persepsi yang setuju bermuara pada sistem nilai teologis yang berpihak pada prinsip maqashid sya'riah. Sedangkan persepsi yang cenderung menolak bermuara pada sistem nilai teologis-normatif yang hanya berpijak pada hubungan vertikal kepada Tuhan.[16]

Oleh karena itu, jika ditemukan beberapa respon masyarakat terhadap fatwa MUI pasti dipengaruhi oleh persepsi internal personal yang sudah ada dan pembentukan persepsi publik dari faktor

15 Soerjono Soekanto, *PenegakanHukum,* Bandung: Bina Cipta, 1983, p. 80
16 M. F. Imaduddin, ..., 2020 p. 112

eksternal[17] Kebutuhan manusia sendiri yang semakin berkembang sesuai tuntutan zaman sendirilah yang membuat mereka lebih kompromi dengan elastisitas hukum.[18]

3.2. MUI dan Fatwanya

MUI merupakan lembaga keagamaan dan kemasyarakatan yang terdiri dari ulama, zuama,[19] dan cendikiawan Islam diseluruh indonesia untuk membimbing, membina dan mengayomi umat.[20] Lembaga tersebut secara umum berfungsi sebagai pemersatu urusan keagamaan bagi masyarakat muslim Indonesia yang pada kuartal kedua abad ke-20 masih meminta fatwa kepada Ulama secara perseorangan.[21] Karenanya, MUI yang merupakan gugusan organisasi Islam Indonesia baik yang bercorak tradisional dan modern[22] harus memiliki keluasan dan kedalaman ilmu pengetahuan agama yang (kredibel) tentang Al-Qur'an dan Al-Hadits[23]. Oleh karena itu, otoritas MUI dan fatwanya sebagai lembaga keagamaan tertinggi di Indonesia memiliki pengaruh dan kepercayaan yang luas terutama di masa darurat pandemi.

Peranan fatwa MUI di masa pandemi memegang pengaruh strategis dalam pencegahan penyebaran covid-19 yang harus diambil.[24] Didasari oleh merabaknya keadaan darurat covid-19 dan didorong dengan PERPRES nomor 21 tahun 2020 tentang Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) MUI mengeluarkan beberapa fatwa untuk mendukung langkah pemerintah dalam melakukan memutus rantai penyebaran Covid-19[25] yang menurut persepsi publik memunculkan persoalan kehidupan[26] dalam bidang sosial, ekonomi

17 Shelley E. Taylor, *Psikologi Sosial*, Jakarta: Kencana, 2009, p. 57
18 Ibid, p. 110
19 Syafruddin Syam, Bagus Ramadi, And Titi Susanti, "Fatwa Mui Tentang Kehalalan Vaksin Covid-19 Dan Kontribusinya Terhadap Sosialisasi Vaksinasi di Kota Medan," *Tafáqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman* 10, No. 2 (December 1, 2022), p. 298.
20 Abdur Rahman and Adi Saputera, "Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa Mui Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19," *Tahkim* (*Jurnal Peradaban Dan Hukum Islam*) 3, No. 2 (October 5, 2020), p. 61
21 Dzulkifli Noor, ..., 2020, p. 5
22 Ibid, p. 6
23 Dicky Salahuddin and Afrah Jamilah, ..., 2020, p. 33
24 Abdur Rahman and Adi Saputera, ..., 2020, p. 75
25 Jujun Junaedi, et al., ..., 2020, p. 177
26 Anazawir and Atika Asyari, ..., 2021, p. 53

bahkan persoalan Agama[27] karena terjadi perubahan kebiasaan yang ekstrem.

Dalam kurun waktu hampir 2 tahun ini dari tahun 2020 sampai dengan 2021 terdapat 14 fatwa yang telah ditetapkan terkait dengan ibadah pada masa pandemi Covid-19 dan hal-hal lain yang seputar penanganan Covid-19 yaitu:

1. Fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19
2. Fatwa MUI no. 17 Tahun 2020 tentang Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan yang Memakai Alat Pelindung Diri (APD) Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19
3. Fatwa MUI No. 18 Tahun 2020 tentang Pedoman Pengurusan Jenazah (Tajhiz al-Janaiz) Muslim yang Terinfeksi Covid-19
4. Fatwa MUI No. 23 Tahun 2020 tentang Pemanfaatan Harta Zakat Infak dan Shadaqah untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya.
5. Fatwa MUI No. 28 Tahun 2020 tentang Panduan Kaifiat Takbir dan Shalat Iedul Fitri Saat Pandemi Covid-19
6. Fatwa MUI No. 31 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Shalat Jum`at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19
7. Fatwa MUI No. 36 Tahun 2020 tentang Shalat Iedul Adha dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19.
8. Fatwa Mui Nomor: 001/Munas X/Mui/Xi/2020 Tentang Penggunaan Human Diploid Cell Untuk Bahan Produksi Obat dan Vaksin.
9. Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 003/Munas X/ Mui/ Xi/2020 Tentang Pemakaian Masker Bagi Orang yang Sedang Ihram.
10. Fatwa MUI No. 02 Tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 dari Sinovac Life Science CO. LTD. China dan PT. Bio Farma (Persero).
11. Fatwa MUI No. 13 Tahun 2021 tentang Vaksinasi Injeksi tidak Membatalkan Puasa.
12. Fatwa MUI No. 14 Tahun 2021 tentang Hukum Penggunaan Co-

27 Akrom Auladi, ..., 2020, p. 31

vid-19 Produk Astrazeneca.

13. Fatwa MUI No. 23 Tahun 2021 tentang Hukum Tes Swab untuk Deteksi Covid-19 Saat Berpuasa.
14. Fatwa MUI No 24 Tahun 2021 tentang Panduan Penyelenggaraan Ibadah di Bulan Ramadan dan Syawal 1442-H

3.3. Masa Darurat

Keadaan darurat merupakan suatu kondisi yang memerlukan tindakan cepat dan efektif dari pemerintah untuk melindungi kepentingan publik, kesehatan, keselamatan, atau hak asasi manusia (HAM) dari ancaman yang serius. Keadaan darurat dapat bersifat alamiah, seperti bencana alam, buatan manusia, seperti perang, terorisme, atau pandemi, atau karena keadaan politik seperti kudeta.[28]

Sedangkan menurut UU No. 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana, keadaan darurat ketika bencana digolongkan menjadi 3 jenis yang berbeda yaitu: bencana alam, nonalam dan sosial. Bencana nonalam sendiri merupakan bencana yang secara spesifik disebabkan oleh peristiwa atau rangkaian kejadian nonalam seperti gagal teknologi, gagal modernisasi, epidemi, dan wabah penyakit. Dalam pembahasan ini penyakit coronavirus (covid-19) termasuk bencana non-alam yang telah mencapai tingkatan pandemi jika merujuk pada pernyataan resmi yang dikeluarkan oleh WHO.[29]

UU no 24 tahun 2007 juga menjelaskan bahwa status keadaan darurat bencana diumumkan oleh Pemerintah untuk waktu tertentu berdasarkan saran Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB). Status tersebut kemudian akan diteruskan oleh Presiden untuk level nasional, gubernur untuk level provinsi, dan bupati/walikota untuk level kabupaten/kota. Berkenaan dengan itu, terdapat tiga macam status keadaan darurat bencana, yaitu siaga darurat: bersiap dengan tanda-tanda bencana, tanggap darurat: mengatasi masa darurat dan transisi darurat ke pemulihan: status bencana menurun tapi efek masih ada.[30]

28 Muhammad Muhyiddin Ibrahim Salim, *Nazhariyah Azh-Zhuruf Ath-Thori'ah bainal Qanun Al-Madany wal Fiqh Al-Islamy*, Dar An-Nahdhah Al-'Arabiyah : Kairo, 2010, p. 5

29 Agus Wibowo, Status Keadaan Tertentu Darurat Bencana Wabah Penyakit Akibat Virus Corona di Indonesia, *BNPB*, bnpb. go. id/berita/status-keadaan-tertentu-darurat-bencana-wabah-penyakit-akibat-virus-corona-di-indonesia, diakses pada 6 Juli 2023.

30 Ibid

Berkenaan dengan itu, tingkat penyebaran covid-19 yang tinggi di dunia dan di Indonesia dapat diklasifikasikan sebagai Kejadian Luar Biasa (KLB) dan membutuhkan upaya penanganan secara khusus antara kementerian atau lembaga dan pemerintah daerah agar lebih cepat, tepat, fokus, terpadu, sinergis.[31] BNPB dalam hal ini berlaku sebagai koordinator sesuai dengan Keppres No. 7 Tahun 2020 Gugus Tugas Percepatan Penanganan Coronavirus Disease (COVID-19) dengan mendapatkan akses dalam penanganan darurat bencana ini sampai batas waktu tertentu.

Bahkan wabah ini juga memenuhi syarat untuk dinyatakan sebagai *zhuruf thori'ah* (keadaan darurat) dalam terminologi fiqih mu`amalah karena kejadiannya yang luar biasa dan tidak terduga.[32] Keadaan ini membuat penyelesaian sengketa akad dengan mengutamakan keseimbangan transaksi dan mendamaikan pihak yang bersengketa dengan mengutamakan moderasi.

3.4. Persepsi Masyarakat Terhadap Fatwa MUI di Masa Darurat (Model Masa Pandemi Covid-19).

Dalam menanggapi fatwa MUI di masa darurat seputar perubahan sosial, masyarakat memiliki beberapa respon yang berbeda. Diantara mereka mematuhi fatwa tersebut dengan baik semaksimal mungkin. Ada juga yang kurang mentaati himbauan tersebut karena dipengaruhi beberapa persepsi mereka tentang fatwa MUI dan juga keadaan covid-19 yang situasional. Sisanya, resisten terhadap perubahan tata cara ibadah yang harus disesuaikan dengan keadaan luar biasa tersebut.

Adapun persepsi masyarakat yang patuh kepada fatwa MUI di masa darurat dipengaruhi oleh beberapa faktor. Salah satunya adalah kejelasan status hukum. Masyarakat yang ragu akan kehalalan vaksin[33], penggunaan masker ketika shalat[34] dan tata cara ibadah lain menjadi percaya karena memiliki panduan spesifik dan situasional yang bisa dijadikan sebagai pegangan.

31 Dzulkifli Noor, ……., 2020, P. 6

32 Syailendra Sabdo Djati Ps, Et. Al., Penyelesaian Sengketa Akad Salam Dalam Situasi Pandemi Covid-19 Menurut Teori Keadaan Darurat (Zhuruf Thori'ah): Studi Komparasi Teori Keadaan Darurat Zhuruf Thori'ah Dengan Fatwa Dsn Mui No. 05/Dsn-Mui/Iv/2000, *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, Vol. 5 No. 2 Oktober 2022, P. 150

33 Syam, Ramadi, And Susanti, …. 2022, P. 10

34 Noor, ……., 2020, P. 11

Selain itu, integrasi sosialisasi fatwa yang secara luas dan intensif dimulai oleh MUI sebagai komunikator utama[35] diteruskan oleh seperti tokoh agama seperti penyuluh keagamaan, kepala KUA, dan koordinator dakwah masjid[36]; tokoh masyarakat lain seperti pemerintah daerah, satgas covid, dan organisasi kepemudaan[37]; pakar seperti praktisi kesehatan[38]dan peneliti; dan pejabat struktural yang melakukan penertiban disiplin dan keamanan[39]. Selain itu, media cetak, media massa, dan media sosial baik lokal maupun nasional juga memberikan dampak yang besar pada tahap sosialisasi ini[40].

Kampanye urgensi fatwa melalui berbagai macam media itu kemudian menimbulkan kesadaran kolektif publik akan perkara ini dari kondisi sebelumnya yang enggan untuk tahu seperti memakai masker[41] setelah memahami fatwa dengan baik dan benar berdasarkan tujuan dan konteks[42]. Kesadaran masyarakat atas perkara ini mendorong mereka mempelajari fatwa juga dapat mendorong seseorang untuk patuh kepada fatwa[43]. Kesadaran untuk mengakses serta ikut serta dalam kampanye fatwa ini lebih cenderung lebih besar dimiliki masyarakat kota daripada penduduk desa dikarenakan beberapa faktor terutama fasilitas dan latar belakang pendidikan.[44]

Kepercayaan masyarakat pada otoritas kelembagaan yang tinggi juga menjadi faktor yang mempengaruhi tingkat kepatuhan masyarakat terhadap fatwa MUI[45]. Masyarakat yang memiliki kepercayaan tinggi pada MUI cenderung lebih menghormati dan mengikuti fatwa MUI sebagai sebuah otoritas keagamaan yang kredibel dan representatif. Mereka juga menganggap bahwa MUI adalah

35 Salahuddin And Jamilah, "Pengaruh Komunikasi Dakwah Majelis Ulama Indonesia Terhadap Kepatuhan Umat Islam Di Cinere, Depok, Jawa Barat Dalam Melaksanakan Fatwa-Fatwa Mui Yang Berkaitan Dengan Wabah Covid-19. "

36 Anazawir And Asyari, ……., 2021, P. 15-17

37 Waldiono, Basya, And Bariyah, ……., 2021, P. 5

38 Anazwir Et Al, ……. 2022, P. 5

39 Noor, "Sikap Masyarakat Dalam Melaksanakan Fatwa Mui Tentang Pandemi Covid-19. "

40 Waldiono, Basya, And Bariyah, "Implementasi Fatwa Mui No. 14/2020 Tentang Ibadah Di Masa Pandemi. "

41 Noor, "Sikap masyarakat dalam Melaksanakan Fatwa MUI tentang Pandemi Covid-19. "

42 Junaedi et al., "KONFLIK INTERPRETASI FATWA MUI DALAM PELAKSANAAN IBADAH SELAMA PANDEMI COVID-19. "

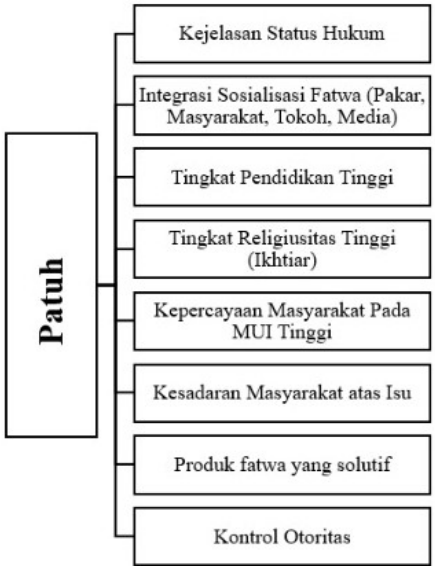
43 Saban, Risdianto, and Yumna, ……. 2021, p. 4

44 Rosidin Et Al., "Determining of Mosque Worshipers Caring to Ward Fatwa of MUI in Preventing Covid-19 in Boja, Kendal District," *Psychology and Education Journal* 58, no. 1 (January 20, 2021): 5285–5395, https://doi. org/10. 17762/pae. v58i1. 1784.

45 Saban, Risdianto, and Yumna, ……. 2021, p. 7

lembaga yang independen, profesional, dan bertanggung jawab dalam mengeluarkan fatwanya. Hal inilah yang membuat mereka mempersepsikan produk fatwa ini solutif karena memberikan keseimbangan antara pemahaman teks realita yang situasional dan kontekstual[46] yang dinamis dan sesuai yang mereka butuhkan pada saat itu. Mereka memahami fatwa berlandaskan prinsip maqashid syariah yang bertujuan untuk kebutuhan yang universal dengan pendekatan sosiologis[47].

Selain itu, tingkat pendidikan yang tinggi juga mempengaruhi tingkat kepatuhan masyarakat terhadap fatwa MUI. Masyarakat yang memiliki tingkat pendidikan tinggi cenderung lebih mudah memahami dan menerima fatwa MUI sebagai sebuah produk ilmiah yang bermanfaat bagi kehidupan mereka[48]. Terakhir, tingkat religiusitas tinggi juga memberikan dampak positif yang besar. Mereka lebih percaya bahwa fatwa MUI adalah salah satu bentuk ikhtiar untuk mendapatkan ridha Allah SWT dan keselamatan dunia akhirat.[49]



Di sisi lain, salah satu tantangan yang dihadapi oleh MUI dalam mengeluarkan fatwa di masa darurat covid-19 adalah rendahnya tingkat kepatuhan masyarakat terhadap fatwa tersebut. Ada

46 Saputera, "MENELISIK DINAMIKA DAN EKSISTENSI FATWA MUI SEBAGAI UPAYA MITIGASI PANDEMI COVID-19. "
47 Imaduddin, ...2020, p. 1-22
48 Saban, Risdianto, And Yumna, ... 2021, p. 1
49 Ibid.... 2021, p. 1-8

beberapa faktor yang menyebabkan masyarakat enggan pada fatwa MUI salah satunya dipengaruhi kurang masifnya sosialisasi fatwa. Di beberapa tempat seperti di 10 masjid di kecamatan Tanjung, fatwa tersebut belum disosialisasikan dengan masif sebelum kedatangan tim peneliti untuk observasi.[50]

Hal ini menyebabkan masyarakat menjalankan sebagian protokol kesehatan, namun lalai menerapkan beberapa fatwa dengan sempurna karena kurangnya pemahaman mereka terhadap himbauan tersebut seperti dalam penggunaan masker yang masih pakai-copot[51]. Inkonsistensi satgas covid 19 dalam kasus ini terjadi di kota Ternate dalam mensosialisasikan fatwa protokol kesehatan pada perkara ini membuat masyarakat merasa bahwa ancaman virus tersebut tidaklah lagi mengerikan.[52]

Selain itu, peraturan yang kurang tegas setelah 3 bulan pemberlakuan PPDB menandakan adanya ketidaksesuaian antara aturan yang dibuat dengan sanksi yang diberikan[53]. Sanksi yang diberikan kepada pelanggar fatwa MUI yang kurang tegas dan tidak spesifik[54] menyebabkan masyarakat merasa tidak takut atau tidak peduli terhadap peraturan yang ada. Hal ini juga didukung kondisi zona yang berbeda-beda pada tiap wilayah berupa zona merah, zona oranye, zona kuning, atau zona hijau yang membuat petugas kuwalahan dalam pemberlakuan protokol secara utuh[55] terutama bagi masyarakat yang masih melakukan mobilitas.

Selain itu, persepsi personal masyarakat menyatakan bahwa perubahan tata cara ibadah di saat darurat seperti shalat menggunakan masker tidak sah berdasarkan dalil tekstualis[56] mengurangi tingkat kepatuhan mereka akan fatwa MUI. Hal tersebut didukung oleh adanya konflik internal pengurus masjid antara membuka masjid untuk ibadah berjama`ah dengan kelompok yang ingin lebih berdamai dengan keadaan dan patuh dengan arahan pemerintah dan

50 Munir Et Al., "Pemahaman Masyarakat Terhadap Fatwa Mui Dan Edaran Pemerintah Tentang Shalat Jamaah Dan Jumat Di Rumah Kecamatan Tanjungpinang Timur. "

51 Noor, "Sikap Masyarakat Dalam Melaksanakan Fatwa Mui Tentang Pandemi Covid-19. "

52 Waldiono, Basya, And Bariyah, "Implementasi Fatwa Mui No. 14/2020 Tentang Ibadah Di Masa Pandemi. "

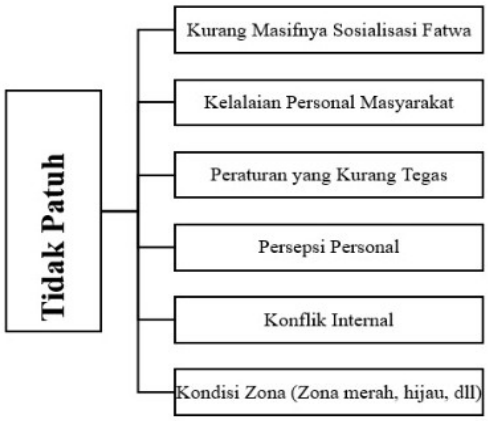
53 Munir Et Al., ... 2021, p. 1-11

54 Tanjung, Syahmedi, And Arifyanto, "Implementasi Fatwa Mui Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadinya Wabah Covid-19 Di Kota Medan. "

55 Tanjung, Syahmedi, And Arifyanto.

56 Noor, "Sikap Masyarakat Dalam Melaksanakan Fatwa Mui Tentang Pandemi Covid-19. "

MUI untuk shalat di rumah.[57] Masyarakat dibuat bingung hingga pada akhirnya memilih untuk tetap mengakui urgensi fatwa MUI di saat pandemi tetapi dengan tetap mencuri kesempatan untuk tetap beribadah dengan cara sebelum dinyatakannya keadaan darurat



Adapun latar belakang menolak fatwa MUI tentang perubahan tata cara ibadah di masa darurat seperti Covid-19 salah satunya adalah karena faktor ketidaknyamanan. Beberapa masyarakat merasa risih dengan perubahan tata cara ibadah yang diatur oleh fatwa MUI, seperti sholat berjamaah dengan jarak, sholat Jumat dengan waktu singkat, atau bahkan sholat di rumah saja padahal tiap tempat beda kondisi[58], terutama memakai masker yang mengganggu shalat dan sedikit mengganggu pernapasan.[59]

Kejadian ini terjadi lantaran adanya persepsi kalangan yang menganggap fatwa MUI sebagai produk yang tidak valid karena perbedaan ketentuan dengan kenyataan di lapangan yang salah satunya yaitu status wabah covid 19 yang menurut mereka masih menjadi kontroversi.[60] Contoh lainnya adalah penyelenggaraan jenazah di rumah sakit yang dianggap tidak tepat karena pasien yang meninggal dengan predikat *suspect* tetap harus mengikuti protokol covid 19 walaupun hasil pemeriksaan swabnya belum didapatkan.[61] Mereka

57 Munir Et Al., ... 2021, p. 1-11
58 Noor, "Sikap Masyarakat Dalam Melaksanakan Fatwa Mui Tentang Pandemi Covid-19. "
59 Iaijamiatkheir Iaijamiatkheir And Dzulkifli Noor, "Pelaksanan Fatwa Mui Tentang Pengunaan Masker Dalam Shalat Berjamaah Di Masjid Pada Masa Pandemi Covid-19," *Jurnal Tarbiyah Jamiat Kheir* 1, No. 1 (March 3, 2023), Https://Jurnal. Iaijamiatkheir. Ac. Id/Index. Php/Jtjk/Article/View/6.
60 Ibid...., 2023, p. 15
61 Noor, ..., 2020, p. 15

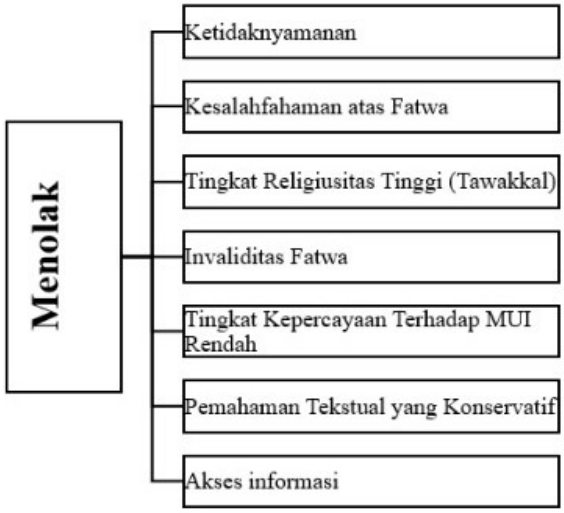
juga menyayangkan betapa fatwa tentang *social distancing* di tempat peribadatan terkesan lebih ketat dari tempat hiburan pada umumnya.[62]

Hal ini juga didukung dengan tingkat kepercayaan masyarakat bahkan otoritas masjid dan agama dari golongan tertentu terhadap MUI rendah.[63] Hal ini dipengaruhi oleh pemahaman yang tekstualis dan konservatif[64] terhadap ajaran Islam, sehingga mereka sulit terbuka untuk menerima perubahan atau penyesuaian yang dibutuhkan di masa darurat. Mereka berpendapat bahwa hukum memakai masker itu hukumnya seperti cadar yakni makruh ketika shalat[65]. Bahkan di masyarakat Minangkabau yang kental dengan nuansa Islam, peneliti menemukan slogan "lebih baik mati di dalam masjid dalam keadaan beribadah, dari pada mati di luar masjid dalam keadaan tidak jelas"[66]. Pemahaman tersebut dapat timbul karena kepercayaan masyarakat pada prinsip teologis-normatif yang hanya bergantung pada Tuhan semata.[67] Dalam artian lain, golongan yang menolak fatwa MUI di masa pandemi ini juga memiliki tingkat religiusitas yang tinggi, sehingga mereka lebih mengandalkan tawakkal atau berserah diri kepada Allah dalam menghadapi pandemi sehingga mengatakan kematian hanya di tangan Tuhan.[68]

Hal-hal diatas dapat terjadi dikarenakan salah satunya kurangnya akses Informasi tentang fatwa MUI dan isu yang terkait dengannya yang dapat diserap oleh masyarakat baik melalui sosialisasi terstruktur atau dengan inisiatif personal. Maka tidak heran terjadi misinformasi yang mengatakan bahwa virus covid 19 tidak ada[69]. Mereka yang benar-benar menolak produk fatwa tersebut memiliki pemahaman yang salah bahwa seolah-olah fatwa merupakan suatu larangan yang dibuat-buat saja, dengan dasar pemahaman mereka yang berpola paradigma teodisi, fatalistik dan determinan dalam beragama[70]. Kesalahapaham ini terjadi lantaran masyarakat yang

62 Anazawir And Asyari, ... 2021, p. 12
63 Saban, Risdianto, And Yumna, ...2021, p. 1
64 Anazawir And Asyari, ... 2021, p. 1-19
65 Iaijamiatkheir And Noor, ..., 2023, p. 12
66 Anazawir And Asyari, ..., 2021, p. 1-15
67 Imaduddin, ..., 2020, p. 20
68 Anazawir And Asyari, ... 2021, p. 7
69 Ibid, ... 2021, p. 10
70 Saputera, "Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa Mui Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19. "

kurang cermat dan teliti pada urgensi fatwa MUI[71] karena masih dikuasai oleh pengetahuan empiris terdahulu yang mengharapkan agama hanya diakukan secara hirarki yang kaku[72].



3. Kesimpulan

Deklarasi Fatwa MUI dalam situasi darurat telah menuai berbagai macam respon dari masyarakat, penelitian ini menemukan sebuah model di masa darurat yang mencakup tiga jenis respon yakni pertama, sikap patuh terhadap fatwa dengan delapan alasan, kedua, sikap tidak patuh dengan enam alasan dan ketiga, sikap menolak (resisten) tujuh alasan tertentu yang telah dijelaskan di atas.

Dengan ditemukannya model ini, diharapkan akan memberikan kontribusi praktis agar model ini dapat menjadi panduan para komisi lembaga MUI serta jajaran pemerintahan dalam mengkonstruksi sebuah fatwa di masa darurat, agar fatwa tersebut dapat diterima oleh masyarakat dengan memperhatikan hal-hal yang dapat menuai sikap patuh dari masyarakat dan menjauhi beberapa alasan yang membuat fatwa tidak dipatuhi bahkan menuai sikap penolakan dari masyarakat.

71 Junaedi Et Al., "Konflik Interpretasi Fatwa Mui Dalam Pelaksanaan Ibadah Selama Pandemi Covid-19. "

72 Waldiono, Basya, And Bariyah, "Implementasi Fatwa Mui No. 14/2020 Tentang Ibadah Di Masa Pandemi. "

Daftar Pustaka

Anazawir, Anazawir, And Atika Asyari. "Implementasi Fatwa Mui Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Wabah Covid-19 Di Kabupaten Tanah Datar. " *El -Hekam* 6, No. 2 (December 30, 2021)

Anazwir, Anazwir, Elimartati Elimartati, Nofialdi Nofialdi, And Wilda Fathia. "Dampak Positif Penerapan Fatwa Mui Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Covid-19. " *Proceeding Iain Batusangkar* 1, No. 1 (December 4, 2022)

Auladi, Akrom. "Kuasa Pengetahuan Masyarakat Dan Analisis Hirarki Maqâṣid Syarî'ah Terhadap Fatwa Mui Tentang Pencegahan Penyebaran Covid-19. " *Syariati: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hukum* 6, No. 01 (May 1, 2020)

Imaduddin, M Firdaus. "Studi Persepsi Masyarakat Terhadap Fatwa Mui No. 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Wabah Covid-19," 2020.

Junaedi, Jujun, Mukhlis Aliyudin, Dede Sutisna, And Prita Priantini Nc. "Konflik Interpretasi Fatwa Mui Dalam Pelaksanaan Ibadah Selama Pandemi Covid-19. " *Al-Tadabbur* 6, No. 2 (March 6, 2021)

Kitchenham, B, And Charters, S, *Guidelines For Performing Systematic Literature Reviews In Software Engineering Version 2. 3.* EBSE Technical Report, 01, 3 (2007)

Nicolás, Joaquín, And Ambrosio Toval. "On The Generation Of Requirements Specifications From Software Engineering Models: A Systematic Literature Review. " *Information And Software Technology* 51, No. 9 (September 1, 2009)

Noor, Dzulkifli. "Sikap Masyarakat Dalam Melaksanakan Fatwa Mui Tentang Pandemi Covid-19. " *Emanasi : Jurnal Ilmu Keislaman Dan Sosial* 3, No. 2 (October 1, 2020).

PS, Syailendra Sabdo Djati, Muhamad Arifin, Imron Rosyadi, Penyelesaian Sengketa Akad Salam Dalam Situasi Pandemi Covid-19 Menurut Teori Keadaan Darurat (Zhuruf Thori'ah): Studi Komparasi Teori Keadaan Darurat Zhuruf Thori'ah Dengan Fatwa DSN MUI No. 05/DSN-MUI/IV/2000, *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* Vol. 5 No. 2 (Oktober 2022)

Saban, Heykal, Risdianto Risdianto, And Laila Yumna. "Implementasi Kaidah Fikih Pada Fatwa Mui Dalam Penyelenggaraan Ibadah Di Masa Pandemi Covid-19. " *Prosiding Seminar Nasional Penelitian Lppm Umj*

2021, No. 0 (October 28, 2021).

Salahuddin, Dicky, And Afrah Jamilah. "Pengaruh Komunikasi Dakwah Majelis Ulama Indonesia Terhadap Kepatuhan Umat Islam Di Cinere, Depok, Jawa Barat Dalam Melaksanakan Fatwa-Fatwa Mui Yang Berkaitan Dengan Wabah Covid-19." *Jurnal Mutakallimin : Jurnal Ilmu Komunikasi* 3, No. 2 (November 10, 2020).

Salim, M. M. I. *Nazhariyah Azh-Zhuruf Ath-Thori'ah Bainal Qanun Al-Madany Wal Fiqh Al-Islamy.* (Dar An-Nahdhah Al-'Arabiyah: Kairo, 2010)

Saputera, Abdur Rahman Adi. "Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa Mui Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19." *Tahkim* (*Jurnal Peradaban Dan Hukum Islam*) 3, No. 2 (October 5, 2020)

Sarwono, S. W., *Pengantar Psikologi Umum*. (Jakarta: Rajawali Pers, 2010)

Shelley, T. *Psikologi Sosial*. (Jakarta: Kencana, 2009)

Soekanto, S., *Penegakanhukum,* (Bandung: Bina Cipta, 1983)

Syam, Syafruddin, Bagus Ramadi, And Titi Susanti. "Fatwa Mui Tentang Kehalalan Vaksin Covid-19 Dan Kontribusinya Terhadap Sosialisasi Vaksinasi Di Kota Medan." *Tafáqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman* 10, No. 2 (December 1, 2022)

Waldiono, Jenjang, M. Hilali Basya, And Oneng Nurul Bariyah. "Implementasi Fatwa Mui No. 14/2020 Tentang Ibadah Di Masa Pandemi: Studi Tentang Masyarakat Muslim Di Ternate." *Prosiding Seminar Nasional Penelitian Lppm UMJ* 2021, (October 28, 2021)

Website

MUI. or. id

BNPB. go. id

41

FIKIH DARURAT: PERGESERAN PARADIGMA, DIALOGIS-INTEGRASI SAINS DAN KEISLAMAN DALAM FATWA MUI TENTANG PANDEMI COVID-19.

Zezen Zainul Ali
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Zezen. uje@gmail. com
0811-3353-241

Abtrak

Semangat keagamaan ternyata dapat berdampak pada sikap menomorduakan kesehatan dan keselamatan, hal ini dikarenkan sikap fanatisme subjektif yang mengabaikan sikap objektif terhadap sains. Setidaknya itulah yang terjadi saat terjadi pandemi Covid-19. Merespon hal tersebut MUI sebagai Lembaga yang berperan memberikan nasihat terkait masalah keagamaan dan kemasyarakatan, memiliki peran yang strategis dalam menyelesaikan permasalahan tersebut melalui fatwa-fatwa yang dikeluarkan khsusnya permasalahan pandemi Covid-19, sehingga hal ini menarik untuk dikaji. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji pertimbangan-pertimbangan MUI dalam mengeluarkan fatwa seputar pandemi Covid-19 dan juga mengkaji bagimana pola hubungan dialogis-integrasi antara sains dan keislaman yang terjadi dalam fatwa-fatwa MUI tentang pandemi Covid-19. Metode dalam penelitian ini adalah studi pustaka dengan menganalisis fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI tentang kemasyarakatan saat terjadi pandemi Covid-19. Terdapat dua temuan dalam penelitian ini, pertama, MUI mengeluarkan fatwa terkait pandemi Covid-19, tidak hanya mempertimbangan dari aspek keislaman saja namun juga dengan pertimbangan sains, sehingga munculnya pergeseran paradigma dari normalitas ke darurat. Kedua, relasi antara sains dan keagamaan dalam fatwa-fatwa MUI setidaknya telah menghasilkan tiga kunci dialogis-integrasi dimana saling menembus (semipermeabel), *Imajinasi Kreatif* (*Creative Imaginationdan) dan Keterujian Intersubjektif (Intersubjective Testability).*

Kata Kunci: MUI, Fatwa, Sains, Keislaman, Dialogis-Integrasi.

Pendahuluan

Semangat keagamaan ternyata dapat berdampak pada sikap menomorduakan kesehatan dan keselamatan. Sikap ini dapat menimbulkan efek negatif terhadap kehidupan masyarakat yang luas (Huda, 2023). Fenomena inilah yang terjadi ketika pandemi Covid-19 melanda Indonesia. Perdebatan *vis a vis* antara sains dan agama dalam memandang pandemi menjadi topik yang hangat diperdebatkan. Di satu sisi agama menjadi entitas kuat dengan mempertahankan hukumnya, sedangkan sisi lain sains muncul untuk memberikan solusi dalam mengatasi pandemi (Alkaf, 2020). Sebagaimana diketahui pandemi Covid-19 memberikan dampak yang sangat signifikan khususnya dalam kehidupan beragama (Abdul Muthalib et al., 2021). Hal ini menjadi lebih problematis di Indonesia karena memiliki penduduk Muslim terbesar di dunia (Hanafi et al., 2023).

Respons lain dari agamawan Indonesia yang mengatakan bahwa Covid-19 adalah tentara Allah dalam wujud virus menuai perdebatan karena dianggap anti terhadap sains (Naf'an, 2020). Sementara itu, dari pandangan moderat, cara melawan Covid-19 perlu menekankan pada agama sebagai kebudayaan, peradaban dan ilmu, bukan hanya sebagai syari'at semata (Zaini, 2020). Perdebatan ini menjadi kompleks dimasyarakat, terlebih dengan adanya aturan-aturan pemerintah terkait proses praktik peribadatan yang terkesan aneh dan diluar kebiasaan. Sudah barang tentu, peraturan tersebut memicu respon pro dan kontra (Bistara, 2020).

Merespon hal tersebut, Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disingkat MUI) sebagai lembaga non pemerintah dan memiliki otoritas dalam mengeluarkan suatu fatwa (Ansori, 2022), setidaknya terdapat 12 fatwa telah dikeluarkan oleh MUI dalam menangani permasalahan keagamaan yang terjadi saat pandemi Covid-19. Meskipun secara formal, Indonesia bukan negara Islam, akan tetapi fatwa merupakan suatu bentuk sistem nilai dalam masyarakat muslim dalam mengatur kehidupan sosial dan keagamaan (Zubaidi, 2020). Hal ini dikarenakan MUI mewadahi Alim Ulama Indonesia dalam membimbing, membina dan mengayomi umat melalui fatwa-fatwa keagamaan dalam meneguhkan tujuan syari'at (Maqāsīd al-Syari'ah) (Saputera, 2020). MUI melakukan perannya dengan berkolaborasi dengan pemerintah dalam membantu mengendalikan pandemi (Lee et al., 2022). Anggota MUI merupakan tokoh-tokoh yang dihormati dan berpengaruh di masyarakat (Hashmi et al., 2020). Oleh karena itu, MUI merupakan aset sosial yang penting dalam menyelesaikan krisis kesehatan Covid-19 melalui fat-

wa-fatwanya (Yoosefi Lebni et al., 2021). Akan tetapi, respon terhadap fatwa tersebut masih beragam ada yang menerimanya sedangkan ada pula yang tetap mengabaikannya, meskipun MUI sendiri dalam mengeluarkan suatu fatwa telah mengkaji secara komprehensif baik dari aspek keagamaan dan juga memperhatikan dari aspek ilmu pengetahuan (sains). Sehingga, perlu adanya studi dalam mengkaji fatwa-fatwa MUI tentang pandemi Covid-19 dalam sudut pandang integrasi-dialogis sanis dan agama.

Berdasarkan fakta literatur, studi yang mengkaji fatwa MUI saat pandemi cenderung hanya menggunakan tiga perspektif, Pertama, studi dengan menempatkan Fatwa MUI sebagai objek kajian hukum Islam, seperti Nurhayati and Muhammad Syukri Albani Nasution (2020), Ahmad Mukri Aji dan Diana Mutia Habibaty (2020) dan Muhammad Fahmi (2021) mengkaji Fatwa MUI dengan pendekatan *Maqāsīd al-Syari'ah*, sedangkan Abdul Hakim dan Yazid Imam Bustomi (2021)mengkaji Fatwa MUI dari aspek metode *istinbath ahkam*. Perspektif kedua, studi yang mengkaji Fatwa MUI dengan pendekatan ilmu sosial, yakni penelitian Jannatin Nisa dan Marni dan Lisnawati (2022) mengkaji Fatwa dengan pendekatan aspek kenegaraan dan Hanafi (2023) dalam perspektif sosial kegamaan, perspektif Ketiga, studi yang mengkaji Fatwa MUI dari pandangan para ulama klasik yang dilakukan oleh Yola Zulyenni (2023). Sehingga belum ada studi yang secara detail memetakan fatwa-fatwa MUI selama pandemi dari sudut pandang dialogis-integrasi antara sanis dan keislaman yang menjadi bahan pertimbangan dari fatwa itu sendiri.

Selain itu, beberapa studi yang telah dilakukan dengan menggunakan sudut pandang integrasi antara sanis dan keislaman terhadap pandemi Covid-19 telah dilakukan oleh beberapa peneliti, seperti Abdul Rosyid (2020) yang mengkaji pergeseran paradigma agama dan sains di tengah pandemi Covid-19, lalu Wa Ode Zainab Zilullah Toresano (2020) dan Raha Bistara (2020) keduanya mengkaji hubungan antara sains dan agama dalam sudut pandang integrasi saat terjadi pandemi Covid-19. Oleh karenanya, secara spesifik belum adanya studi yang secara khusus mengkaji integrasi sains dan agama terhadap fatwa-fatwa MUI saat terjadi pandemi Covid-19.

Artikel ini, berusaha untuk mengisi kesenjangan literatur dengan menunjukan bahwa upaya MUI dalam mengeluarkan sebuah fatwa sosial kemasyarakatan yang dalam hal ini adalah saat pandemi, tidak hanya berdasarkan pada pertimbangan dari satu sudut pandang keislaman saja, tetapi juga dengan memperhatikan sudut pandang sanis. Dengan demikian, artikel ini berusaha untuk menjawab tiga pertanyaan: (1) apasaja per-

timbangan-pertimbangan MUI dalam mengeluarkan suatu fatwa tentang pandemi? (2) bagimana pola hubungan dialogis-integrasi antara sains dan keislaman yang terjadi dalam fatwa-fatwa MUI tentang pandemi Covid-19?

Artikel ini berangkat dari argumen bahwa MUI adalah refresentasi dari ulama-ulama Indonesia yang memiliki dasar keislaman yang kuat sehingga dapat mengeluarkan suatu fatwa berdasarkan nilai-nilai keislaman. Begitupula dengan relasi antara sains dan agama yang mana antara keduanya saling bersinggungan, dimana keduanya memiliki ruang untuk saling menembus. Dan di negara Indonesia yang mayoritas muslim dalam menangani pandemi diperlukan pendekatan integrasi yang jelas antara sains dan agama karena hal ini menjadi jalan yang terbaik dalam memberikan solusi atas permasalahan yang terjadi.

Metode

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi pustaka dengan melibatkan teori-teori yang relevan dan menggunakan pendekatan deskriptif dan konseptual. Sumber data penelitian ini menggunakan data primer dari fatwa-fatwa MUI yang berkaitan dengan pandemi Covid-19, dalam penelitian ini penliti hanya mengambil beberapa fatwa dari total 12 fatwa MUI tentang covid-19. Adapun fatwa yang diambil seperti Fatwa MUI Nomor 14/2020. Fatwa MUI Nomor 18/2020, Fatwa MUI Nomor 02/2021, Fatwa MUI Nomor 13/ 2021, Fatwa MUI Nomor 14/2021 dan Fatwa MUI Nomor 23/2021. Setelah data dikumpulkan, lalu data dianalisis dengan menggunakan konsep *shifting paradigm* dan konsep dialogis-integrasi dalam hubungan sains dan kegamaan.

Pembahasan

Majelis Ulama Indonesia: Peran, Metode Istinbath dan Fatwa Pandemi

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan lembaga independen yang menaungi ulama-ulama dari berbagai unsur organisasi masyarakat (ormas) Islam di Indonesia untuk membimbing dan membina serta membuat sutau fatwa. MUI berdiri di Jakarta yang didirikan oleh 10 ulama dari berbagai ormas Islam Indonesia (Ansori, 2022) pada tanggal 7 Rajab 1395 H bertepatan dengan 26 Juli 1975 M (Komisi Informasi dan Komunikasi Majelis Ulama Indonesia, 2023). Dimana salah satunya terdapat komisi fatwa yang betu-

gas untuk mengeluarkan suatu fatwa atas persoalan-persoalan hukum Islam yang muncul dimasyarakat (Muzhar., 1993). Fatwa merupakan salah satu sistem nilai yang memiliki kekuatan sebagai rujukan untuk mengatur kehidupan sosial keagamaan masyarakat muslim, bahkan pada beberapa negara fatwa telah menjadi suatu acuan norma-norma yang wajib diikuti oleh warga negara (Zubaidi, 2020). MUI memiliki fungsi sebagai Dewan Pertimbangan Syari'ah Nasional dalam mewujudkan masyarakat Islam yang *rahmat li al-'alamin* dengan mengarahkan dan membina umat Islam untuk menanamkan nilai-nilai *aqidah Islamiyah* akan terwujud masyarakat yang *khair al-ummah* (Soleh, 2016).

MUI memiliki peran-peran strategis dalam urusan kegamaan, seperti memberikan fatwa dan nasihat terkait masalah keagamaan dan kemasyarakatan, memperkuat *ukhuwah Islamiyah* dan melaksanakan kerukunan antar umat beragama, pusat konsultasi umat beragama, penghubung ulama dan umara serta Majelis Ulama tidak berpolitik (Habibaty, 2017). Guna merealisasikan peran tersebut, MUI melakukan usaha-usaha sebagaimana berikut; memberikan bimbingan seputar keagamaan, memberikan fatwa dan nasihat, membina *ukhwah Islamiyah* dan *wathaniyah*, menjadi penghubung antara ulama dan umara, menjalin kerjasama lintas organisasi dan usaha-usaha lainnya yang seseuai dengan tujuan organisasi (Tim Penyusun, 2012).

MUI dalam merancang suatu fatwa, pada dasarnya melakukan proses istinbath ahkam yang berdasar pada Al-Qur'an, Hadits, *ijma'* dan *Qiyas* serta dalil-dalil lain seperti *istihsan*, *maslahah mursalah* dan *sad al-Dzari'ah*. Selain itu juga, pendapat-pendapat ulama madzhab dan ulama kontemporer menjadi rujukan. Secara garis besar, metode yang digunakan dalam fatwa MUI diklasifikasikan dalam tiga kategori yakni *nash qath'i, qauliy* dan *manhaji*. Pertama, *nash qath'i* dilakukan dengan merujuk pada *nash-nash* yang telah jelas hukumnya, kedua, jika dalam *nash* tidak ditemukan jawaban maka akan menggunakan metode *qauliy* dan *manhaji* yang bertujuan kemaslahatan umat (Mukhlishin et al., 2018). Hingga saat ini MUI telah menerbitkan fatwa-fatwa dalam berbagai dibidang masalah seperti ibadah, hukum, sosial, politik dan ekonomi. Sebagai contoh, dalam fatwa MUI tentang ibadah saat pandemi, dalam menetapkan suatu fatwa, komisi fatwa MUI menggunakan metode ijtihad kolektif yakni *bayani*, *ta'lili* dan juga *istislahi*. Hal ini dikarenakan tidak adanya nash yang menjelaskan secara detail terkait pandemi Covid-19.

Berikut ini beberapa fatwa MUI yang berkaitan dengan Pandemi Co-

vid-19 berserta dasar pertimbagan baik dari pertimbangan keagamaan dan juga ilmu pengetahuan (sains).

Tabel 1: Pertimbangan dalam fatwa-fatwa MUI terkait pandemic Covid-19

No	Fatwa (Nomor dan Nama)	Pertimbangan Keislaman	Pertimbangan Sains
1	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19	**Rujukan Al-Qur'an:** Al-Baqarah: 155-156, al-Taghabun:11, Al-Taubah: 51, al-Hadid: 22-23, Al-Anfal: 25, al-Baqarah: 195, al-Taghabun: 16, al Baqarah: 185. **Rujukan Hadits:** Wabah disuatu wilayah (lockdown), Jangan mencampurkan (onta) yang sakit ke dalam (onta) yang sehat dan hadits mengenai taat kepada pemimpin. **Qaidah Fiqih;** Tidak boleh membahayakan diri dan membahayakan orang lain, menolak mafsadah didahulukan dari pada mecari kemaslahatan, Kemudlaratan dibatasi sesuai kadarnya, Kebijakan pemimpin (pemegang otoritas) terhadap rakyat harus mengikuti kemaslahatan. **Pendapat-pendapat Ulama**: al-Nawawi (*al-Majmu'* (4); 352), Abdullah bin Abdurrahman bin Abu Bakar Bafadhal al Hadramy al Sa'dy al Madzhajy (*al-Mukaddimah al- Hadramiyah*; 91).	1. Menjaga **kesehatan** dan menjauhi setiap hal yang dapat menyebabkan terpapar penyakit. 2. Orang yang telah terpapar virus Corona, wajib menjaga dan **mengisolasi diri** agar menular. 3. Orang sehat berada dikawasan yang **berpotensi penularan** sangat tinggi/ sedang/rendah berdasarkan ketetapan pihak yang berwenang. 4. Pengurusan jenazah (*tajhiz al-janaiz*) terpapar COVID-19, dalam memandikan dan mengafani harus dilakukan sesuai **protokol medis** dan dilakukan oleh pihak yang berwenang, dengan tetap memperhatikan ketentuan syari'at.

2.	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 18 Tahun 2020 Tentang Pedoman pengurusan Jenazah (*tajhiz al-janaiz*) Muslim yang terinfeksi Covid-19	Sesuai dengan Syari'at	1. Pengurusan jenazah (*tajhiz al-janaiz*) terpapar COVID-19, memandikan dan mengafani harus dilakukan sesuai **protokol medis** dan dilakukan oleh pihak yang berwenang, dan sesuai syari'at. Menshalatkan dan menguburkannya dilakukan seperti biasa dengan tetap sesuai protokol medis. 2. Pengurusan jenazah karena Covid-19, wajib menjaga keselamatan dengan **protokol medis.** 3. Memandikan; tanpa **membuka pakaian, petugas menggunakan APD.** 4. Mengkafani; menggunakan kantong jenazah **yang aman dan tidak tembus** air. 5. Mensholatkan; ditempat yang **aman** dari penularan, 6. Menguburkan; sesuai **protokol medis**, tanpa membuka peti, plastik dan kafan.

3	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 02 Tahun 2021 Tentang Produk Vaksin Covid-19 dari Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China Dan Pt. Bio Farma (Persero)	**Rujukan Al-Qur'an:** Al-Baqarah: 173, Al-Maidah: 3, Al-An'am: 145. **Hadits;** Allah tidak membuat penyakit kecuali membuat pula obatnya selain satu penyakit, yaitu pikun (tua), Allah tidak menurunkan suatu penyakit kecuali menurunkan (pula) obatnya. **Kaidah Fikih**; Kemudaratan harus dihilangkan, memikul menanggung kemadharatan yang tertentu demi mencegah (timbulnya) kemadharatan yang merata. **Pendapat Ulama:** Imam al-Zuhri (*Maktabah Syamilah*, 6/70), Imam Ibnu Hajar al-Haitami (*Tuhfatu al-Muhtaj*, 1/290), Imam al-Nawawi (*Raudlatu al-Thalibin wa Umdatu al-Muftiin*, 1/37), Imam al-Thabary (*tahdzib al-atsar,* 2/717), al-Qasthalani (*Irsyadu al-Sari,* 7/96).	1. Laporan dan Penjelasan Hasil Audit **LPPOM** MUI dan Komisi Fatwa MUI ke Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China dan ke PT. Bio Farma (Persero) mengenai bahan dan produksi yang merupakan titik kritis. 2. Hasil Keputusan **BPOM** RI mengenai persetujuan penggunaan vaksin tersebut dalam masa **darurat**.
4.	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 13 Tahun 2021 tentang Hukum Vaksinasi Covid-19 saat Berpuasa	**Rujukan Al-Qur'an:** Al-Baqarah: 183-184, 187, 195. **Hadits:** Allah tidak menurunkan suatu penyakit kecuali menurunkan (pula) obatnya, menggunakan celak tidak membatalkan puasa. **Kaidah Fikih:** Bahaya harus dihilangkan, Bahaya tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan, Bahaya dicegah dengan sedapat mungkin. **Pendapat Ulama:** al-Qasthalani (*Irsyadu al-Sari* 7/96), Pendapat ulama-ulama tentang hal yang membatalkan puasa. *al-huqnah* (suntikan) yang membatalkan puasa adalah yang dimasukkan lewat dubur.	1. Vaksinasi adalah proses pemberian vaksin dengan cara **disuntikkan atau diteteskan** ke dalam mulut untuk meningkatkan produksi antibodi guna menangkal penyakit tertentu. 2. **Injeksi intramuskular** adalah injeksi yang dilakukan dengan cara menyuntikkan obat atau vaksin melalui otot.

5.	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 14 Tahun 2021 tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca	**Rujukan Al-Qur'an:** Al-Baqarah: 168, 195, 173, Al-An'am: 119. **Hadits:** Segala penyakit pasti ada obatnya, perintah untuk berobat dangan yang halal, perintah minum kencing unta untuk berobat, larangan membahayakan orang lain dan membalas bahaya dengan bahaya, ikhtiar agar terhindar dari penyakit. **Kaidah Fikih:** Kebutuhan mendesak menempati posisi hukum kedaruratan, keadaan darurat diperbolehkan melakukan yang dilarang, **Pendapat Ulama:** Al-Qasthalani (*Irsyadu al-Sari* 7/96), Imam Ibnu Hajar al-Haitami (*Tuhfatul al-Muhtaj*, 1/290), Imam al-Nawawi (*Raudlatu al-Thalibin* 2/65), Imam Al-Izz ibn 'Abd al-Salam (*Qawa'id al-Ahkam*), Imam al-Nawawi (*al-Majmu'* 9/55), Imam Muhammad al-Khatib al-Syarbani (*Mughni al-Muhtaj*).	1. Penanganan pandemi Covid-19 di Indonesia membutuhkan **intervensi yang adekuat** (*adekuate*). 2. Keberhasilan vaksinasi Covid-19 dipengaruhi beberapa **askpek medis**. 3. Membentuk **herd immunity**. 4. Penjelasan **PT. Biofarma, BPOM RI** tentang vaksin produk AstraZeneca dan kajian Indoensia **Technical Advisory Group on Immunization (ITAGI)** serta hasil auditor **LPPOM MUI.**
6.	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 23 Tahun 2021 Tentang Hukum Tes Swab Untuk Deteksi Covid-19 Saat Berpuasa	**Al-Qur'an:** Al-Baqarah: 183-184, 187, 195. **Hadits:** segala penyakit pasti ada obatnya dan Hadits tentang perintah untuk berobat dengan yang halal, menggunakan celak tidak membatalkan puasa. **Kaidah Fikih:** Bahaya harus dihilangkan, bahaya dicegah dengan sedapat mungkin, hal yang membatalkan puasa. **Pendapat Ulama:** al-Qasthalani (*Irsyadu al-Sari* 7/96), Pendapat ulama-ulama sesuatu yang sampai pada perut (*al-jauf*).	1. Salah satu cara mendeteksi terpapar Covid-19 adalah dengan **tes swab.** 2. Hasil tes swab adalah **protokol kesehatan** 3. Paparan materi dan **penjelasan ahli** tentang pemeriksaan Covid-19 Rumah Sakit Universitas Tanjungpura Pontianak. 4. Tes Swab adalah pemeriksaan **lab** untuk mendeteksi material genetik dari sel, bakteri, atau virus dengan mengambil sampel dahak, lendir, atau cairan dari nasofaring dan orofaring.

Berdasarkan tabel diatas, dapat diketahui bahwa MUI dalam merumuskan dan juga mengeluarkan suatu fatwa khususnya dalam konteks sosial kemasyarakatan (pandemi Covid-19) tidak hanya terpaku pada satu

pertimbangan saja melainkan juga menggunakan pertimbangan lain dari ilmu pengentahuan (sains), hal demikian dikarenakan adanya suatu keadaan darurat yang mencoba merubah paradigma dari normalitas menuju progresivitas dalam arti keadaan saat ini yang memerlukan kemaslahatan, upaya yang dilakukan oleh MUI merupakan suatu kegiatan yang berupaya mendialog dan mengintegrasikan antara kegamaan dan juga ilmu pengetahuan (sains).

Fikih Darurat: Pergeseran Paradigma Fikih Normalitas menuju Fikih Progresif

Pengkajian keislaman (*Dirasat Islamiyyah*) di era kontemporer memerlukan adanya suatu pendekatan yang multidisiplin, interdisiplin bahkan transdisiplin karena dengan hanya dengan menggunakan satu disiplin ilmu akan menyebabkan pemahaman agama terpisah dan bahkan tidak dapat menjawab dengan realitas sosial (Abdullah, 2022). Maka perlunya adanya pergeseran paradigma berfikir dari situasi normalitas menuju situasi yang progresif dalam arti dapat menyesuaikan dengan kondisi saat ini. Dalam konteks pandemi Covid-19, sangat memberikan dampak yang signifikan terhadap berbagai aspek kehidupan manusia dimana salah satunya adalah permasalahan ibadah seperti anjuran beribadah di rumah, sholat dengan jarak (*phisyical distancing*) dan lain sebagainya (Ali, 2020).

Pada kondisi normal, kegiatan beribadah dapat dilakukan sebagaimana mestinya sesuai yang diajarkan para ulama melalui fikih-fikih ibadahnya, namun dalam kondisi darurat perlu adanya pergeseran paradigma fikih menjadi fikih darurat yang dapat menjawab kondisi saat itu juga, nilai kedaruratan tentunya tidak sebatas argument pribadi akan tetapi perlu didukung dengan kajian ilmu pengetahuan (sains) yang kompleks.

Sudah menjadi suatu keniscayaan hal ini dapat menimbulkan konflik dan respon kegamaan yang beragam (Azizah & Nuruddin, 2021). Jika dicermati lebih mendalam dari berbagai fatwa seputar pandemi yang telah dikeluarkan oleh MUI, terdapat pertimbangan-pertimbangan dalam aspek keagamaan dan juga aspek sains, sains digunakan sebagai alat pertimbangan untuk menentukan suatu kondisi yang dapat dikatakan kondisi darurat sehingga dapat merubah hukum dari suatu perbuatan. Hal ini lah yang dilakukan oleh MUI menjadi sutau terminologi fikih darurat yang berarti terjadinya pergeseran dari fikih nomalitas ke fikih progresif yang dapat menjawab dinamika sosial secara cepat.

Hal ini dapat terlihat dari fatwa MUI tentang Tes Swab dan juga fatwa tentang hukum vaksinasi saat berpuasa, dalam kondisi normal hukum puasa adalah wajib dengan menahan diri dari memasukan makanan kedalam tubuh dan hal-hal yang membatalkan puasa. Kebutuhan tes swab dan vaksin menjadi suatu tanda seseorang terpapar pandmi dan menjadi ikhtiar agar terhindar dari virus, oleh karena itu MUI mengeluarkan fatwa bahwa tes swab dan vakasin saat berpuasa hukumnya boleh dengan dalil tidak membatalkan puasa karena tidak melewati batas *jauf* (Qardhawi, 2006).

Selain itu, dalam fatwa hukum penggunan vaksin Astrazeneca, vaksin Astrazeneca mengandung unsur dari babi maka jelas keharamnya untuk digunakan. Akan tetapi dalam keadaan mendesak dan darurat karena belum adanya obat lain yang dapat digunakan. Sehingga dapat disimpulkan bahwa MUI dalam kondisi normal akan tetap berpegang pada hukum nomalitas sebagaimana syari'at, akan tetapi dalam kondisi tertentu (darurat), MUI melakukan perubahan paradigma dari normalitas menuju progresifitas guna menjawab permasalahan terkini. Sehingga demikian MUI telah malakukan perannya sebagai pengatur dan pemberi nasihat kehidupan sosial keagamaan demi terwujudnya kemaslahatan bagi masyarakat muslim di Indonesia (Mukhlishin et al., 2018).

Dialogis-Integrasi Keilmuan Fatwa MUI dalam Mengurai Problematika Sosial Kemasyarakatan

Saat ini kredibilitas agama-agama tengah sedang dalam pertaruhan dimana hal ini dipengaruhi oleh pemahaman-pemahaman baru tentang dunia alamiah. Tantangan ini ditujukan pada aspek teologis yang berkaitan dengan justifikasi dan artikulasi agama mengenai Tuhan dan hubungannya dengan alam dan manusia (Peacocke, 2002). Oleh karena itu, perlu adanya upaya untuk mendialogkan antara konsep sains dan kegamaan terhadap seluruh aspek kehidupan manusia.

Sains dan agama merupakan dua konsep yang saling berhubungan dan membutuhkan karena untuk meningkatkan keimanan dapat dikenali melalui sains, agar dapat merasionalkan pikiran terhadap hal yang bersifat mitos atau *tahayul* (Peacocke, 2002). Sebagaimana pendapat Ian G. barbour, bahwa hubungan agama dan sains, setidaknya ada empat pola hubungan, yaitu konflik (bertentangan), independen (berdiri sendiri), dialog (saling berkomunikasi), dan integrasi (bersinergi) (Barbour, 1996). dalam konsepnya lebih cenderung pada integrasi. Secara khusus ia berusaha untuk

menghasilkan teori baru yakni *theology of nature* (teologi alam) (Barbour, 2002). Teologi ini merupakan teologi yang berpijak pada ilmu pengetahuan, lalu menggunakan ilmu pengetahuan tersebut untuk merekonstruksi keambali doktrin-doktrin agama yang ada.

Sebagaimana diketahui corak yang paling tepat dikembangangkan saat ini adalah pola dialogis yang kemudian diintegrasikan. Dalam kaitannya dengan pandemi Covid-19, dinding pembatas antara agama dan sains perlu didialogkan dan diintegrasikan. jangan sampai dalam menghadapi pandemi, masing-masing ilmu pengetahuan saling kekeh dengan pandangannya dan memposisikan diri sebagai paling maju dan berani dalam menghadapi pandemi (Bistara, 2020). Kondisi yang demikian, telah dilakukan oleh MUI melalui komisi fatwa, MUI dalam menerbitkan fatwa-fatwa telah mendialogkan dan mengintegrasikan hubungan sains dan agama. Setidaknya MUI telah melakukan tiga hal kunci dalam mengurai hubungan sains dan agama yakni dengan melakukan pendekatan *semipermeable, intersubjective testability* dan *creative imagination*.

1. *Semipermeable* **(Saling menembus) Sains dan Agama dalam Fatwa MUI**

   Ketegangan antara sanis dan agama dikarenakan keduanya memiliki dinding pembatas yang sama-sama menjunjung eksistensinya. Oleh karena itu, sanis yang berbasis pada kasualitas (sebab-akibat) sedangkan agama berbasis pada nilai-nilai keduanya perlu saling menembus (Bistara, 2020). Hubungan ini tentunya memiliki corak yang klarifikatif, komplementatif, afirmatif, korektif, verifikatif, maupun transformatif (Abdullah, 2020). Antar berbagai disiplin ilmu yang berbeda saling berhubungan dan berinteraksi secara aktif dan dinamis, hal ini meunjukan adanya pola metode keilmuan yang integratif-interkonektif (Abdullah, 2006).

   Demikian halnya dalam fatwa MUI, pemahaman terhadap agama merupakan suatu hal yang vital karena merupakan syari'at yang wajib diikuti, namun demikian, tidak dibenarkan juga jika hal tersebut dijadikan landasan yang mutlak, sebab masih ada tinjauan lain yang perlu dilibatkan dalam memahami hukum seputar pandmi di masyarakat.

   a. Pandangan keagamaan, *pertama*, beribadah (sholat) dalam keadaan normal dilaksanakan secara berjamaah di masjid dengan meluruskan dan merapatkan barisan. Namum dalam keadaan tidak normal (pandemi) maka kondisi tersebut akan mengakibatkan tertular virus dan mempercepat penyebaran virus, ini lah yang menjadi pori-

pori dari suatu keadaan dalam sudut pandang kegamaan, *kedua*, hukum vaksin Astrazeneca, bahwa vaksin Astrazeneca adalah haram dikarenakan dalam produksi terdapat unsur babi, hal ini sebagaimana dijelaskan dalam Al-Baqarah ayat 173. Oleh karena itu, terdapat celah pori-pori dari keadaan tersebut dimana vaksin Astrazeneca menjadi salah satu ikhtiar dalam membentuk *herd immunity.*

b. Pandangan ilmu pengetahuan (sains), *pertama*, salah satu ikthiar dalam menghindari penularan virus adalah dengan tidak berkerumun dan menjaga jarak (*phisyical distancing*) dengan tujuan untuk menghambat penyebaran virus (Sumarto, 2020). Secara medis, virus corona tidak dapat menyebar melalui udara melaikan melalui percikan air liur yang keluar saat batuk atau bersin sehingga memerlukan jarak aman (Susilo et al., 2020). Kedua, vaksin Astrazeneca, secara penjelasan medis/sains berdasarkan keterangan dari BPOM sebagaimana merujuk dari keputusan WHO, GACVS dan EMA vaksin astrazeneca dapat digunakan karena memberikan manfaat yang lebih besar dan aman (Bona, 2021). Meskipun kedua keterangan medis tersebut telah menunjukan kebolehan untuk melakukan, namun terdapat celah pori-pori yang membuat hal tersebut tidak dapat dilakukan yakni keyakinan dalam melakukan tersebut dalam pandangan keagamaan.

Sehingga, pandangan *semipermeable*/saling menembus dalam hal ini perlu dilakukan, hal ini lah yang telah dilakukan MUI dalam fatwanya terkait pandemi Covid-19, telah saling menembus dan saling melengkapi celah dari pori-pori masing keilmuan baik dari kegamaan maupun sanis, hal ini terlihat dari fatwa MUI yang memperbolehkan melaksanakan sholat berjamaah dengan berjarak satu meter dikarenakan dalam keadaan darurat penyebaran virus. Selanjutnya, penggunaan vaksin astrazeneca dalam keadaan darurat diperbolehkan, kebolehan ini karena atas dasar darurat yang telah dijelaskan oleh sains dalam rangka membangun kekebalan kelompok dan terbatasnya vaksin halal. Hal ini sebagaimana pendapat syekh Izzuddin bin Abdussalam bahwa boleh berobat dengan benda Najis apabila belum ada benda suci lain yang dapat mengantinya, karena kemaslahatan lebih diutamakan (Abdussalam, n.d.).

Melihat dari uraian diatas, maka dapat dikatakan bahwa MUI telah melakukan upaya untuk dialogkan sains dan kegamaan dalam konteks saling menembus ilmu pegentahun dan saling mengisi

kekosongan dari satu disiplin ilmu dengan disipin ilmu lainnya yang dimana dalam konteks ini adalah pada fatwa-fatwa seputar pandemi Covid-19. Hal ini sebagaimana pendapat Amin Abdulah bahwa terdapat celah-celah yang melekat pada pembatas disiplin keilmuan yang dapat masuki oleh dispilin ilmu lain (Abdullah, 2022).

2. *Intersubjective Testability* **(Keterujian Intersubjektif) Sains dan Agama dalam Fatwa MUI**

Logika ilmu pengetahuan di era kontemporer saat ini dalam kaitan pembahasan sanis dan agama cenderung dikenal dengan intersubjektif (Bracken, 2009). Pemahaman yang objektif harus disempurnakan menjadi pemahaman yang intersubjektif, kondisi ini dilakukan saat disipilin ilmu saling berupaya untuk menguji kebenaran dari suatau penafsiran dilakukan dengan data yang didapatkan dari lapangan.

Secara perlahan, apa yang dianggap objektif oleh seseorang atau kelompok, akan menjadi subjektif menurut penafsiran dan pemahaman dari setiap penganut ajaran. Klaim bahwa Covid-19 adalah tentara Allah untuk membunuh manusia yang dzalim adalah pandangan yang subjektif. Sehingga mengabaikan pandangan yang objektif bahwa Covid-19 adalah virus berbahaya yang telah dibuktikan berdasarkan hasil penelitian laboratorium.

Table 2: Intersubjetif Fatwa MUI tentang Pandemi Covid-19

Fatwa	Subjektif	Objektif	Intersubjektif
Ibadah di masa pandemi Covid-19	Agama memandang wabah adalah ujian, dalam menghadapi ujian maka perlu meningkatkan ibadah. Covid-19 adalah tentara Allah untuk menguji manusia	Covid-19 dapat menyebar melalui percikan batuk/bersin dengan jarak 1-2 meter, Covid-19 merupakan penyakit yang berbarbahaya dan juga telah dibuktikan secara medis.	MUI mempertimbangankan aspek ibadah dan juga aspek Maslahah, ibadah hukumnya tepat wajib untuk dilaksanakan namun dalam pelaksanaannya dapat sesuaikan dengan memperhatikan kemaslahatan ummat.

Hukum vaksin Covid-19 Astrazenecca	Penggunaan benda yang mengandung unsur babi adalah haram sebagaimana dalam Al-Baqarah: 173.	Vaksin Astrazeneca berdasarkan pengujian medis adalah aman sebagaimana penjelasan BPOM dan WHO, dan dapat membentuk kekebalan kelompok.	MUI berpandangan benda yang mengandung babi adalah haram, namun dalam keadaan darurat dengan memperhatikan pertimbangan medis, vaksin tersebut dapat digunakan sampai adanya ketersediaan vaksin halal lain yang mencukupi, dengan tujuan *maslahah*.
Pengurusan jenazah (*tajhiz al-janaiz*) terpapar COVID-19	Agama memberikan aturan dalam mengurusi jenazah sesuai dengan fikih yakni memandikan, menshalat, mngkafani dan mengububurkan, sebagaimana tuntunan syari'at.	Kontak secara langsung dengan mayat yang telah terpapar Covid-19 akan menularkan virus tersebut.	Pengurusan jenazah hukumnya adalah tetap wajib dilakukan, namun dalam rangka mencegah penyebaran Covid-19, pengurusan dilakukan dengan protokol medis.

Setelah memahami pergumulan dalam ranah subjektif dan objektif dalam fatwa MUI, secara garis besar MUI telah melakukan upaya ke ranah keterujian intersubjektif (*intersubjective testability*). Intersubjektif adalah dimana kondisi mental suatu keilmuan dapat mendialogkan dengan cerdas antara ranah subjektiv dan objektif, dimana dalam hal ini komisi fatwa MUI telah melakukannya dengan mendialogkan bagimana konsep dalam Islam terkait pandemi dan juga melihat ranah objektif dari sains sehingga terjadi dialog dan menghasilkan suatu fatwa yang intersubjektif demi kemaslahatan ummat.

Para ulama MUI telah menjembatani perbedaan penafsiran keilmuan, termasuk bagimana masyarakat menghadapi pandemi Covid-19 yang secara objektif merupakan ranah sains. Begitupula dalam agama yang secara corak indentik dengan nilai subjektif (Martin, 1985), akan menjadi absurd jika pribadi atau kelompok kegamaan jatuh pada ranah fanatik buta dalam memahami agama. Oleh karena itu, untuk menghindari hal tersebut baik pribadi maupun kelompok keagamaan perlu mengenal kondisi-kondisi yang memerlukan ranah objektif dalam memehami kegamaan apalagi dalam dalam ranah sains seperti medis.

3. C*reative Imagination* (Imajinasi Kreatif) Sains dan Agama dalam Fatwa MUI

Imajinasi kreatif adala suatu proses untuk mensintesiskan dua

konsep yang berbeda menjadi suatu bentuk baru yang dapat menjawab kondisi terkini. Praktik kegamaan dalam hal ini komisi fatwa MUI perlu menerapkan imajinasi kratif dalam proses pembuatan suatu fatwa, ilmu kegamaan pada era kontemporer ini tidak boleh lagi *steril* dari perjumpaan dengan disiplin ilmu lain. Pada cendikiawan dan ulama di MUI perlu berpikir kratif dan berimajinasi kreatif agar berani mendialogkan dan berinteraksi serta mendiskusikan perjumpaannya dengan disiplin ilmu lain. Karena apabila langkah ini tidak dilakukan, lambat laun akan semakin kehilangan relevansinya dengan permasalahan kehidupan saat ini yang semakin kompleks.

Hal ini yang dilakukan MUI dalam fatwanya berusaha mencari titik persimpangan yang dapat diambil dari adanya dua pertimbangan sains dan keagamaan sehingga melahirkan solusi yang pragmatis dan penting untuk menyelesaikan persoalan Covid-19. Hal ini tergambar dari fatwa-fatwa berikut:

Table 3: Imajinasi Kreatif dalam Fatwa MUI

Fatwa	Imajinasi Kreatif
Ibadah di masa pandemi Covid-19	MUI mengeluarkan fatwa beribadah (sholat) pada saat darurat pandemi Covid-19, dapat diakukan dengan jarak 1 (satu) meter atas dasar Maslahah.
Hukum vaksin Covid-19 Astrazenecca	MUI mengeluarkan fatwa vaksin yang mengandung bahan yang haram dapat digunakan selagi dalam keadaan darurat dengan tujuan maslahat.
Pengurusan jenazah (*tajhiz al-janaiz*) terpapar COVID-19	MUI mengeluarkan fatwa vaksin pengurusan jenazah dilakuakn dengan protokol medis. Seperti jenazah tidak perlu dimandikan cukup sholatkan, jenazah dapat dikuburkan tanpa membuka tas jenazah.

Berdasarkan pemaparan diatas, MUI mencerminkan dalam diri perorangan ulama MUI telah mendialogkan keilmuan seperti akidah dan *ushul fiqih* dengan sains kontemporer. Sehingga adanya dialogis-integrasi antara keilmuan agama (*kalam/Aqidah/fikih*) dan sains (kedokteran/farmasi) mendorong masayrakat sosial untuk berupaya dalam mencegah tersebar luasnya virus corona (Covid-19).

Penutup

Berdasarkan pemaparan diatas maka dapat disimpulkan bahwa MUI memiliki peran-peran strategis dalam urusan kegamaan, seperti memberikan fatwa dan nasihat terkait masalah keagamaan dan kemasyarakatan, MUI dalam merumuskan dan juga mengeluarkan suatu fatwa khususnya dalam konteks sosial kemasyarakatan (pandemi Covid-19) tidak hanya terpaku pada satu pertimbangan saja melainkan juga menggunakan pertimbangan lain dari ilmu pengentahuan (sains). MUI dalam kondisi normal akan tetap berpegang pada hukum nomalitas sebagaimana syari'at, akan tetapi dalam kondisi tertentu (darurat), MUI melakukan perubahan paradigma dari normalitas menuju progresifitas guna menjawab permasalahan terkini, sehingga munculnya pergeseran paradigma dari normalitas ke darurat.

Relasi antara sains dan keagamaan dalam fatwa-fatwa MUI setidaknya telah menghasilkan tiga kunci dialogis-integrasi. *Pertama,* saling menembus (semipermeabel), MUI telah melakukan upaya untuk dialogkan sains dan kegamaan dalam konteks saling menembus ilmu pemgentahun dan saling mengisi kekosongan dari satu disiplin ilmu dengan disipin ilmu lainnya yang dimana dalam konteks ini adalah pada fatwa-fatwa seputar pandemi Covid-19. *Kedua,* Imajinasi Kreatif (Creative Imaginationdan), MUI telah melakukan upaya ke ranah keterujian intersubjektif (*intersubjective testability*) MUI telah melakukannya dengan mendialogkan bagimana konsep dalam Islam terkait pandemi dan juga melihat ranah objektif dari sains sehingga terjadi dialog dan menghasilkan suatu fatwa yang intersubjektif demi kemaslahatan ummat. *Ketiga,* Keterujian Intersubjektif (Intersubjective Testability), MUI dalam fatwanya berusaha mencari titik persimpangan yang dapat diambil dari adanya dua pertimbangan sains dan keagamaan sehingga melahirkan solusi yang pragmatis dan penting untuk menyelesaikan persoalan Covid-19.

Referensi

Abdul Muthalib, S., M. Jakfar, T., Maulana, M., & Hakim, L. (2021). Changes in Congregational Prayer Practices During the Covid-19 Pandemic in Aceh from Maqashid al-Sharia Perspective. *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, *16*(2), 421–449. https://doi. org/10. 19105/al-lhkam. v16i2. 5250

Abdullah, M. A. (2006). *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-interkonetif*. Pustaka Pelajar.

Abdullah, M. A. (2020). Mendialogkan Nalar Agama dan Sains Modern di Tengah Pandemi Covid-19. *MAARIF*, *15*(1), 11–39. https://doi. org/10. 47651/mrf. v15i1. 75

Abdullah, M. A. (2022). *Multidispilin, Interdisiplin & Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*. IB Pustaka.

Abdussalam, S. I. bin. (n.d.). *Qawa`id al-Ahkam Limashalih al-Anam*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Aji, A. M., & Habibaty, D. M. (2020). Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Sebagai Langkah Antisipatif dan Proaktif Persebaran Virus Corona Di Indonesia. *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I*, *7*(8), 673–686. https://doi. org/10. 15408/sjsbs. v7i8. 17059

Ali, Z. Z. (2020). Social Distancing Upaya Pencegahan Penyebaran Covid-19 Perspektif Maqashid Al-Syariah. *Nizham Journal of Islamic Studies*, *8*(01), 125. https://doi. org/10. 32332/nizham. v8i01. 2130

Alkaf, M. (2020). Agama, Sains, Dan Covid-19: Perspektif Sosial-Agama. *MAARIF*, *15*(1), 93–108. https://doi. org/10. 47651/mrf. v15i1. 79

Ansori, A. (2022). Controversial Fatwas from Indonesian Ulema Council: A Study of the Legal Sociology Perspective. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, *11*(5), 242. https://doi. org/10. 36941/ajis-2022-0139

Azizah, L., & Nuruddin, N. (2021). Konflik Sosial Keagamaan Dimasa Pandemi Covid-19. *SANGKéP: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*, *4*(1), 94–108. https://doi. org/10. 20414/sangkep. v4i1. 2421

Barbour, I. G. (1996). *Issues in Science and Religion*. Harper Torchbook.

Barbour, I. G. (2002). *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama, terj. E. R. Muhammad*. Mizan.

Bistara, R. (2020). Polemik Agamawan dan Saintis Seputar Covid-19: Menilik Gagasan Integrasi Agama dan Sains Perspektif Mehdi Golshani. *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*, *5*(2). https://doi. org/https://

doi. org/10. 22515/dinika. v5i2. 2721

Bona, M. F. (2021). *Penjelasan Terbaru dari BPOM tentang Keamanan Vaksin Astrazeneca*. Berita Satu. https://www. beritasatu. com/kesehatan/775631/ini-penjelasan-terbaru-dari-bpom-tentang-keamanan-vaksin-astrazeneca

Bracken, J. A. (2009). *ubjectivity, Objectivity & Intersubjectivity: A New paradigm for Religion and Science*. Templeton Foundation Press.

Fahmi, M. (2021). *Efektivitas Fatwa Majelis Ulama Indoensia Nomoe 14 Tahun 2020 Tentang Penyelengaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Perspektif Maqashid Syariah*. UIN Maulana Malik Ibrahim.

Habibaty, D. M. (2017). Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indoneisa Terhadap Hukum Posistif Indonesia. *Jurnal Legislasi Indonesia*, *14*(4).

Hakim, A., & Imam Bustomi, Y. (2021). Analisis Istinbath Ahkam Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 14 Tahun 2021 Tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca. *Muâṣarah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, *3*(2), 8. https://doi. org/10. 18592/msr. v3i2. 5704

Hanafi, Y., Taufiq, A., Saefi, M., Ikhsan, M. A., Diyana, T. N., Hadiyanto, A., Purwanto, Y., & Hidayatullah, M. F. (2023). Indonesian Ulema Council Fatwa on Religious Activities During the COVID-19 Pandemic: An Investigation of Muslim Attitudes and Practices. *Journal of Religion and Health*, *62*(1), 627–649. https://doi. org/10. 1007/s10943-022-01639-w

Hashmi, F. K., Iqbal, Q., Haque, N., & Saleem, F. (2020). Religious Cliché and Stigma: A Brief Response to Overlooked Barriers in COVID-19 Management. *Journal of Religion and Health*, *59*(6), 2697–2700. https://doi. org/10. 1007/s10943-020-01063-y

Huda, M. (2023). *Semangat Keagamaan Bisa Timbulkan Efek Negatif*. Kementerian Agama RI. https://kemenag. go. id/nasional/semangat-keagamaan-bisa-timbulkan-efek-negatif-h54qxf

Komisi Informasi dan Komunikasi Majelis Ulama Indonesia. (2023). *Sejarah Majelis Ulama Indonesia*. MUI Digital. https://mui. or. id/sejarah-mui/

Lee, M., Lim, H., Xavier, M. S., & Lee, E. -Y. (2022). "A Divine Infection": A Systematic Review on the Roles of Religious Communities During the Early Stage of COVID-19. *Journal of Religion and Health*, *61*(1), 866–919. https://doi. org/10. 1007/s10943-021-01364-w

Martin, R. C. (1985). *Approachehs to Islam in Religious Studies*. The University of Arizona Press.

Mukhlishin, A., Suhendri, A., & Dimyati, M. (2018). Metode Penetapan Hukum Dalam Berfatwa. *Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam*, *3*(2), 167. https://doi. org/10. 29240/jhi. v3i2. 444

Muzhar., M. A. (1993). *1993). Fatwa-fatwa MUI, Study tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia. Jakarta: INIS.*

Naf'an, M. I. (2020). *Ustaz Somad Beri Penjelasan Soal Anggapan 'Virus Corona Tentara Allah*. Detik. Com. https://news. detik. com/ berita/d-4920843/ustaz-somad beripenjelasan-soal-anggapan-virus-corona-tentara-allah.

Nisa, J., Marni, M., & Lisnawati, L. (2022). Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pada Masa Pandemi Covid-19 dalam Perspektif Ketatanegaraan. *Syarah: Jurnal Hukum Islam & Ekonomi*, *11*(1), 37–54. https://doi. org/10. 47766/syarah. v11i1. 475

Nurhayati, N., & Nasution, M. S. A. (2020). Maqāsīd al-Sharīa in the Fatwa of the Indonesian Ulama Council Regarding Congregational Worship During the COVID-19 Pandemic. *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, *54*(2), 251. https://doi. org/10. 14421/ajish. v54i2. 895

Peacocke, A. (2002). *Paths Form Science Towards God*. Oxford.

Qardhawi, Y. (2006). *Fiqh Ash-Shiam, terj. Ma"ruf Abdul Jalil dkk*. Era Intermedia.

Rosyid, A. (2020). Pergeseran Paradigma Agama dan Sains di Tengah Pandemi Covid dalam Kaca Mata Thomas Kuhn. *Jurnal Asketik: Agama Dan Perubahan Sosial*, *4*(2). https://doi. org/https://doi. org/10. 30762/ asketik. v4i2. 972

Saputera, A. R.a. (2020). Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa MUI Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19. *Tahkim* (*Jurnal Peradaban Dan Hukum Islam*), *3*(2), 59–78. https://doi. org/10. 29313/tahkim. v3i2. 6569

Soleh, A. N. (2016). *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Percetakan Emir.

Sumarto. (2020). *Sekolah Covid-19*. Literasiologi.

Susilo, A., Rumende, C. M., Pitoyo, C. W., Santoso, W. D., Yulianti, M., Herikurniawan, H., Sinto, R., Singh, G., Nainggolan, L., Nelwan, E. J., Chen, L. K., Widhani, A., Wijaya, E., Wicaksana, B., Maksum, M., Annisa, F., Jasirwan, C. O. M., & Yunihastuti, E. (2020). Coronavirus Disease 2019: Tinjauan Literatur Terkini. *Jurnal Penyakit Dalam Indonesia*, *7*(1), 45. https://doi. org/10. 7454/jpdi. v7i1. 415

Tim Penyusun. (2012). *Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*) *Dalam Perspektif Hukum Dan Perundang-Undangan*. Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

Toresano, W. O. Z. Z. (2020). Integrasi Sains dan Agama: Meruntuhkan Arogansi di Masa Pandemi Covid-19. *MAARIF*, *15*(1), 231–245. https://doi. org/10. 47651/mrf. v15i1. 87

Yoosefi Lebni, J., Ziapour, A., Mehedi, N., & Irandoost, S. F. (2021). The Role of Clerics in Confronting the COVID-19 Crisis in Iran. *Journal of Religion and Health*, *60*(4), 2387–2394. https://doi. org/10. 1007/s10943-021-01295-6

Zaini, A. H. F. (2020, April). *Cara Agama Melawan Wabah*. Kompas. https:// kompas. id/baca/opini/2020/04/14/caraagama-melawan-wabah/

Zubaidi, S. (2020). Cigarette fatwas, contestation of religious authority and politics in Indonesia. *Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, *20*(1), 61–78. https://doi. org/10. 18326/ijtihad. v20i1. 61-78

Zulyenni, Y. (2023). Analisis Fatwa MUI Tentang Tes Swab Untuk Mendeteksi Covid-19 Saat Berpuasa Perspektif Pandangan Ulama dan Relevansinya. *Palita: Journal of Social Religion Research*, *8*(1), 49–78. https:// doi. org/10. 24256/pal. v8i1. 3623

42

FATWA RAMAH ANAK DALAM BINGKAI *MAQASHID AL-SYARIAH*: STUDI FATWA NO. 11 TAHUN 2012 TENTANG KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA

Saifir Rohman
saifirrohman467@gmail. com/*085738164228*
Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Situbondo

Libasul Jannah
libasuljannah@gmail. com/*085336034527*
Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Situbondo

Abstrak

Tujuan studi ini adalah mengungkap implementasi maqashid al-syariah dalam Fatwa No. 11 tahun 2012 Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya berikut kontribusi MUI melalui fatwa tersebut dalam konteks perlindungan anak. Studi ini dilakukan dengan prosedur penelitian kualitatif-pustaka. Sumber primer studi ini adalah fatwa MUI No. 11 Tahun 2012. Data yang berhasil dihimpun melalui teknik dokumentasi kemudian akan dianalisis menggunakan teori maqashid al-syariah. Studi menyimpulkan bahwa Fatwa No. 11 Tahun 2012 MUI mengimplementasikan tiga elemen maqashid al-syariah yaitu, hifz al-nafs, hifz al-nasl, dan hifz al-'ird. Tiga elemen tersebut sama-sama dipertimbangkan dan diramu secara integratif tanpa ada satupun yang dinafikan demi mengunggulkan bagian yang lain. Dari proses ini lahirlah fatwa yang ramah anak tanpa sedikit pun mengesampingkan nilai-nilai tujuan syariat. Secara simultan, melalui Fatwa No. 11 Tahun 2012, MUI juga telah berkontribusi melindungi anak hasil zina dari kekerasan psikologis kekerasan sosial, serta mengupayakan terpenuhinya hak mereka sebagai warga negara laiknya anak-anak lainnya.

Kata Kunci: *Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012; maqashid al-syariah; perlindungan anak.*

A. Pendahuluan

Islam memandang anak sebagai sosok yang spesial. Dalam Al-Qur'an maupun Hadits, sebagaimana diungkapkan oleh Grand Syaikh Al-Azhar, Prof. Ahmad Muhammad Toyyib, anak diposisikan sebagai karunia atau nikmat Allah yang wajib disyukuri. [1] Allah Swt. berfirman,

لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

> *Milik Allah-lah kerajaan langit dan bumi. Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki, memberikan anak perempuan kepada siapa pun yang Dia kehendaki, dan memberikan anak laki-laki kepada siapa pun yang Dia kehendaki, atau Dia menganugerahkan anak laki-laki dan anak perempuan, dan Dia pulalah yang memandulkan siapa- siapa yang Dia kehendaki. Dia Maha Mengetahui, Maha Kuasa* (Q.S. Al-Syūrā [42]: 49-50)

Masih menurut beliau, pandangan Al-Qur'an ini juga diiringi oleh berbagai tuntunan praktis dalam Hadits Nabi untuk memberikan pendidikan terbaik bagi anak.[2] Pendapat serupa juga disampaikan Mantan Rektor Universitas Al-Azhar, Prof. Dr. Osama Muḥammad Al-Abd. Menurutnya, secara prinsip, dalam teks-teks keagamaan dan hukum Islam telah tersedia perangkat yang mampu melindungi dan mengayomi anak-anak.[3]

Namun kenyataannya, berbagai kasus kekerasan anak masih kerap terjadi. Studi Sekretaris Jenderal Perwakilan Bangsa-Bangsa (PBB) menunjukkan bahwa sebagian besar korban kekerasan di dalam lingkungan keluarga adalah anak-anak. [4] Realitas yang terjadi dan dihadapi anak-anak di Indonesia juga tampak tidak jauh beda. Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (PPPA) mencatat, pada tahun 2022 jumlah anak yang menjadi korban kekerasan mencapai an-

1 Ahmad Muhammad Toyyib, "Sambutan Imam Besar, Syaikh Al-Azhar Prof. Ahmad Muhammad Toyyib," in *Hak dan Perlindungan Anak dalam Islam*, ed. Zezen Zaenal Mutaqin (Jakarta: UNICEF Indonesia, 2022), 15.

2 Toyyib, "Sambutan Imam Besar, Syaikh Al-Azhar Prof. Ahmad Muhammad Toyyib," 15.

3 Osama Muḥammad Al-Abd, "Mukadimah," in *Hak dan Perlindungan Anak dalam Islam*, ed. Zezen Zaenal Muttaqin (Jakarta: UNICEF Indonesia, 2022), 23.

4 Tim Penyusun Universitas Al-Azhar dan UNICEF, *Hak dan Perlindungan Anak dalam Islam*, ed. Zezen Zaenal Muttaqin (Jakarta: UNICEF Indonesia, 2022), 171–172.

gka 21. 241.[5] Minimnya pengetahuan dan pembekalan agama yang mapan dalam mengedukasi, merawat dan membesarkan anak; tiadanya sokongan sosial yang memadai bagi calon orang tua sebelum menempuh biduk rumah tangga; serta rendahnya keinsafan religius tentang urgensi dan besarnya pertanggungjawaban kepada anak merupakan sejumlah faktor penyebab terjadi kekerasan pada anak di lingkungan keluarga.[6]

Bertolak dari beberapa faktor ini, MUI sebagai representasi umat Islam di Indonesia tentunya memiliki tanggung jawab moril untuk merumuskan fatwa demi menekan terjadi aneka macam bentuk kekerasan pada anak, baik dalam lingkup keluarga maupun masyarakat luas. MUI diharapkan mampu menjalankan peran strategisnya sebagai *tabyin* (penjelas) dan *tawjih* (pengarah) di tengah-tengah masyarakat.[7] Secara spesifik, MUI diharapkan dapat melahirkan fatwa-fatwa yang mencerahkan dan mengarahkan masyarakat dalam rangka melindungi dan menyelamatkan tunas-tunas bangsa dari segala bentuk perilaku yang merugikan mereka.

Salah satu fenomena penting menyangkut perlindungan anak yang disorot MUI adalah kedudukan anak hasil zina. Dalam padangan MUI, anak hasil zina sering kali terlantar akibat alpanya tanggung jawab laki-laki yang menyebabkan kelahirannya terutama dalam memenuhi kebutuhan dasarnya. MUI juga menangkap bahwa anak hasil zina kerap kali mendapat stigma negatif dan perlakuan tidak adil dari lingkungan pergaulan dan masyarakatnya. Oleh karena itu, MUI merasa penting untuk memformulasikan fatwa tentang kedudukan anak hasil zina dan perlakuan terhadapnya menurut pandangan Islam.[8] Hasilnya, terbitlah Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012 Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya.

Mulanya, studi ini akan berfokus untuk mengungkap sejauh mana implementasi *maqashid al-syariah* dalam Fatwa No. 11 tahun 2012 Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya. Aspek *maqashid al-syariah* penting diungkap mengingat, nilai-nilai ini tidak

5 Febriana Sulistya Pratiwi, "Sebanyak 21. 241 Anak Indonesia Jadi Korban Kekerasan pada 2022," *Dataindonesia. id*, diakses Juli 7, 2023, https://dataindonesia. id/varia/detail/sebanyak-21241-anak-indonesia-jadi-korban-kekerasan-pada-2022.

6 Tim Penyusun Universitas Al-Azhar dan UNICEF, *Hak dan Perlindungan Anak dalam Islam*, 172.

7 Latief Awaludin, "Fatwa Moderat dan Penguatan Demokrasi," in *Moderatisme Fatwa* (*Diskursus, Teori, dan Praktik*), ed. Syafiq Hasyim dan Fahmi Syahirul Alim (Ciputat: International Center for Islam and Pluralism (ICIP), 2018), 206.

8 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA" (Indonesia, 2012).

boleh dibaikan dalam proses perumusan fatwa. Selanjutnya, studi ini akan berupaya memotret sejauh mana kontribusi MUI melalui fatwa tersebut dalam konteks perlindungan anak.

B. Metode Penelitian

Kajian ini dilangsungkan berdasarkan prosedur penelitian kualitatif. Penggunaan model ini selaras dengan tujuan penelitian ini yakni mengungkap implementasi *maqashid al-syariah* dalam Fatwa No. 11 tahun 2012 Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya berikut kontribusi MUI melalui fatwa tersebut dalam melindungi hak anak. Melihat sumber datanya yang berupa buku dan dokumen, penelitian ini tergolong penelitian pustaka. Adapun sumber data primer penelitian ini yaitu Fatwa No. 11 tahun 2012 Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya. Sedangkan sumber sekundernya berupa literatur pendukung yang menyajikan teori atau pembahasan yang beririsan dengan topik ini. Data-data dikumpulkan dengan teknik dokumentasi kemudian akan dianalisis menggunakan pendekatan *maqashid al-syariah*.

C. *Maqashid al-Syariah*: Teori dan Fenomena

Maqashid al-syariah adalah paduan dari dua kata, *maqashid* dan *al-syariah*. *Maqashid* adalah bentuk plural dari *maqashid* yang searti dengan *qashdan. Qashdan* sendiri merupakan bentuk mashdar dari fiil *qashada-yaQ.S.hidu*. Kata ini memiliki beberapa arti, antara lain:[9] berkehendak (*al-i'tizam*), fokus (*al-tawajjuh*), bangkit menyongsong sesuatu(*al-nuhudl nahw al-syai'*), tegaknya jalan (*istiqamat al-thariq*), keadilan (*al-'adl*), pedoman (*al-i'timad*), induk (*al-umm*), moderat antara boros dan pelit (*al-tawasshut baina al-israf wa al-taqtir*). Sementara *al-syariah* secara bahasa terambil dari kata *syara'a-yasyra'u syar'an.* Ia mengandung beberapa arti di antaranya:[10] agama dan metode-metode (*al-din wa al-manahij*), tempat air mengalir (*maurid al-ma'*). Sementara secara istilah *syariah* dengan merujuk Q.S.. Al-Jatsiyah: 18 dan al-Maidah: 48 adalah apa-apa yang ditetapkan oleh Allah.

Adapun secara istilah, Muhammad Thahir bin Asyur seperti

9 Muhammad ibn Mukrim Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar Shadir, 1993), 112/12; Al-Fairuzi Abadi, *Al-Qamus Al-Muhith* (Muassasah al-Risalah, 1996), 396.

10 Manzur, *Lisan al-'Arab*, 59/8; Abadi, *Al-Qamus Al-Muhith*, 946.

halnya dinukil oleh al-Raisuni menyatakan, *maqashid al-syari'ah al-'ammah* adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh *Syari'* dalam setiap ihwal pensyariatan atau sebagian besarnya, tanpa merujuk pada entitas tertentu.[11] Al-Raisuni juga mengutip Allal al-Fasiy, yang mengatakan bahwa *maqashid al-syari'ah* adalah "Tujuan akhir dan rahasia-rahasia yang diundangkan syariat di balik ketentuan hukum-hukumnya."[12]

Dari definisi yang dikemukakan oleh kedua tokoh kajian *maqashid* kontemporer itu, al-Raisuni menyimpulkan, "*maqashid al-syari'ah* adalah *ending* atau tujuan akhir yang ingin dicapai melalui pensyariatan, demi kemaslahan para hamba."[13] Pada intinya, *maqashid syari'ah* adalah tujuan, rahasia-rahasia, makna, target, hasil, juga manfaat yang sengaja disisipkan oleh *Syari'* di balik hukum-hukum syariat demi kemaslahatan umat manusia, di dunia saat ini dan di akhirat kelak.

Menurut Imam al-Ghazali, tujuan syariat meliputi perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta manusia. Lima elemen pokok tersebut dikenal dengan istilah *kulliyah al-khams.* Sementara setiap upaya perlindungan terhadap lima elemen pokok tersebut masyhur disebut sebagai *mashlahat.* Sebaliknya, segala hal yang mengancam eksistensi kelimanya adalah *mafsahdah.*[14] Berikut rincian penjagaan terhadap kelima hal tersebut:[15]

1. *Hifz al-Din*

   Perlindungan terhadap agama berarti mengukuhkan dan menginternalisasi rukun-rukun dan hukum-hukum agama dalam segala dimensi kehidupan seseorang, baik sebagai dalam kapasitasnya sebagai individu maupun sebagai bagian dari makro kosmos (alam semesta). Untuk mewujudkan penjagaan terhadap agama, disyariatkan kewajiban beriman, mengucap dua kalimat syahadat, salat, zakat, puasa, haji, dan setiap perbuatan dan ucapan yang mengukuhkan keberagamaan secara pribadi maupun dalam kehidupan luas.[16]

11 Ahmad Al-Raisuni, *Nazhariyat al-Maqashid* (Kairo: al-Dar al-'Alamiyyah li al-Kitab al-Islamiy, 1992), 6.
12 Al-Raisuni, *Nazhariyat al-Maqashid*, 6.
13 Al-Raisuni, *Nazhariyat al-Maqashid*, 7.
14 Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Al-Ghazali, *al-Mustashfa* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 174.
15 Nuruddin Al-Khadimi, *'Ilm Maqashid al-Syariah* (Riyadh: Maktabah al-'Abikan, 2001).
16 Al-Khadimi, *'Ilm Maqashid al-Syariah*, 81.

2. *Hifz al-Nafs*

   Perlindungan terhadap nyawa berarti menjaga hak setiap orang untuk hidup, mendapat keselamatan, dan kemuliaan. Dalam rangka menjaga jiwa ini, disyariatkan larangan membunuh, aturan kisas, larangan merendahkan kehormatan dan kemanusiaan. [17] Dalam tataran primer (*daruriyat*), *hifzh al-nafs* direalisasikan melalui pemenuhan kebutuhan pokok berupa makanan demi mempertahankan kehidupan. Sebab jika kebutuhan ini tidak dihiraukan akan mengancam keberlangsungan hidup seseorang.[18]

3. *Hifz al-'Aql*

   Dalam Islam akal memiliki peran strategis sebagai syarat memahami dan menjalankan syariat sekaligus pijakan dalam berinteraksi dengan sesama maupun alam semesta. Menjaga akal berarti menjaganya dari setiap hal yang dapat mengurangi fungsi atau mengganggu fungsi akal sehat. Dalam rangka menjaganya, Islam melarang konsumsi barang yang memabukkan. Dalam ini pula, Islam senantiasa menentang kebodohan dan memerintahkan untuk menuntut ilmu dan menyebarluaskan pengetahuan.[19]

4. *Hifz al-Nasl/al-Nasb*

   Hifz al-nasl berarti proses menjaga reproduksi spesies manusia. Sedangkan *hifz al-nasb* menjalani proses reproduksi yang disyariatkan melalui jalur hubungan pernikahan yang syar'i. Adanya syariat sekaligus anjuran untuk menikah dan larangan zina berikut ancaman hukuman bagi pelaku zina merupakan sejumlah upaya untuk menjaga aspek ini.[20]

5. *Hifz al-Mal*

   Harta adalah penyangga setiap amal perbuatan. Artinya untuk menjalani kehidupan di dunia, harta menjadi salah satu modal pokok yang harus dimiliki. Oleh karenanya, Islam memandangnya dianggap sebagai suatu yang harus dilindungi. Dalam konteks ini, Islam mensyariatkan beberapa ketentuan hukum. Di antaranya, anjuran untuk bekerja dan mencari nafkah, larangan berperilaku boros

17 Al-Khadimi, *'Ilm Maqashid al-Syariah*, 81–82.
18 Aay Siti Raohatul Hayat, "Formula Pemeliharaan Jiwa (Hifz Al-Nafs) Pada Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019," *Islamic Review* 9, no. 1 (2020): 425.
19 Al-Khadimi, *'Ilm Maqashid al-Syariah*, 82–83.
20 Al-Khadimi, *'Ilm Maqashid al-Syariah*, 83–84.

dan menyia-nyiakan harta, larangan mencuri, riba, melakukan penipuan, berikut beberapa prosedur penetapan dan ketentuan sanksi bagi setiap yang melanggar. [21]

Dalam perkembangan kajian teori *maqashid*, sebagian ulama seperti al-Thufi menambahkan satu aspek lagi yaitu penjagaan terhadap harga diri (*hifz al-'irdl*).[22] Melindungi harga diri berarti melindungi kehormatan, kesucian dan kemuliaan seseorang.[23] Untuk melindungi harga diri seseorang, Islam mensyariatkan beberapa hukum seperti *hadd* bagi penuduh zina [24]

Seiring perkembangan kajian *maqashid*, istilah *hifz al-'irdl* turut mengalami perluasan makna dari sekadar perlindungan kehormatan menjadi perlindungan harga diri dan hak-hak asasi. Dengan demikian, cakupan arti *hifz al-'irdl* tidak lagi hanya berkisar dalam ruang lingkup memproteksi diri dari segala bentuk penistaan dan semacamnya. Melainkan berkembang menjadi sebuah norma yang menjamin terpeliharanya harga diri manusia.[25] Seturut dengan perluasan makna ini, upaya perlindungan kehormatan melalui adanya larangan *qazf* juga dapat ditransformasikan ke dalam beberapa bentuk kejahatan yang dapat merusak kehormatan seseorang. Seperti fitnah, kebohongan (*hoax*), menghina, mengejek, menghasut, menghujat dan sejenisnya.[26]

21 Al-Khadimi, *'Ilm Maqashid al-Syariah*, 84–85.

22 Abu Yahya Zakariya Al-Anshari, *Ghayat al-Wusul Syarh al-Lubb al-Usul* (Mesir: Dar al-Kutub al-Ilmiyah Kubra, n.d.), 130.

23 Al-Khadimi, *'Ilm Maqashid al-Syariah*, 83.

24 Al-Anshari, *Ghayat al-Wusul Syarh al-Lubb al-Usul*, 130.

25 Saibatul Hamdi dan Khabib Musthofa, "Menghadirkan Konsep Hifz Al-Irdi dalam Bermedia Sosial: Upaya Menyikapi Asusila Abu-Abu di Youtube," *El Madani : Jurnal Dakwah dan Komunikasi Islam* 1, no. 02 (2020): 148–149.

26 Khairul Hamim dan Lalu Supriadi, "The Contextualization of Ḥifẓ Al-'Irḍ on Hoax News (A Study on Imam Tājuddīn al-Subkī's Maqāṣīd al-sharī'a)," *Ulumuna* 24, no. 2 (2020): 348–366. as an essential part of maqāṣīd al-sharī'a, and uses it to analyze hoax news. To limit this study, the authors focuse on two crucial aspects. First, what is the concept of ḥifẓ al-'irḍ according to Imam Tājuddīn al-Subkī? Second, how to contextualize ḥifẓ al-'irḍ in the contemporary time to approach hoax news? This library research uses content and critical analysis to Tājuddīn al-Subkī's thoughts, which are contained the works written by himself and those written by scholars after him. This study argues that al-Subkī initiated the concept of ḥifẓ al-'irḍ (maintaining honor

D. Pembahasan

1. Implementasi *Maqashid al-Syariah* dalam Fatwa MUI No. 11 tahun 2012

Nushush al-syari'ah (teks Al-Qur'an dan Hadits) dan *maqashid al-syari'ah* tidak bisa dipisahkan. Relasi keduanya bersifat saling membutuhkan. Dalam memahami *nushush al-syari'ah* dibutuhkan wawasan *maqashid al-syari'ah* agar hasil pemahaman tersebut tidak hanya tekstual, melainkan kontekstual dan berkemaslahatan.[27] Menurut Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, landasan dan asas dari syariat adalah hikmah dan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Secara lebih lanjut, Ibn al-Qayyim bahkan menegaskan bahwa bagaimanapun setiap persoalan yang terlepas dari kemaslahatan bukanlah syariat.[28] Di sisi lain, *maqashid al-syari'ah* membutuhkan *nushush al-syari'ah* karena *maqashid al-syari'ah* lahir dari *nushush al-syari'ah.*[29] Demikian pula dalam merumuskan fatwa. Di samping harus memperhatikan dalil-dalil primer (nash Al-Qur'an dan Hadits), *maqashid al-syariah* juga tidak boleh luput dalam proses perumusan fatwa. Dalam Fatwa MUI No. 11 tahun 2012, implementasi *maqashid al-syariah* dapat dilihat dari tiga aspek berikut.

a. Implementasi *Hifz al-Nasl/al-Nasb*

Hifz al-nasl berarti proses menjaga reproduksi spesies manusia untuk mengelola dan merawat bumi. Sedangkan *hifz al-nasb* berarti menjalani proses reproduksi yang disyariatkan melalui jalur hubungan pernikahan yang syar'i. Adanya syariat pernikahan sekaligus anjuran untuk menikah serta larangan zina berikut prosedur penetapan dan ketentuan hukum bagi pelakunya merupakan sejumlah upaya untuk menjaga tujuan ini.[30]

Implementasi *hifz al-nasl/al-nasb* dalam Fatwa MUI No. 11 tahun 2012 diartikulasikan dalam bentuk penegasan larangan terhadap praktik zina.[31] MUI menggolongkan zina sebagai tindak pidana kejahatan sebagaimana Ketentuan Umum No. 1

27 Afifuddin Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 1 ed. (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018), 89.

28 Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *I'lamu al-Muwaqqi'in* (Beirut: al-Maktabah al-'Asriah, 1987), 11/3.

29 Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 88–89.

30 Al-Khadimi, *'Ilm Maqashid al-Syariah*, 83–84.

31 Haniah Ilhami, "KONTRIBUSI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA NOMOR 11 TAHUN 2012 TENTANG KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA," *Mimbar Hukum* 30, no. 1 (2018): 8.

Fatwa MUI No. 11 tahun 2012 berikut. "*Anak hasil zina adalah anak yang lahir sebagai akibat dari hubungan badan di luar pernikahan yang sah menurut ketentuan agama, dan merupakan jarimah* (*tindak pidana kejahatan*)."[32]

Tidak sekadar menggolongkan zina sebagai tindak pidana kejahatan, MUI juga menegaskan bahwa pelaku zina berhak atas hukum (*hadd*) sebagai konsekuensi perbuatannya. Sementara eksekusinya oleh MUI diserahkan kepada pihak yang berwenang. Penegasan ini bisa dilihat dalam Ketentuan Hukum No. 5 fatwa tersebut yang menyatakan, "*Pezina dikenakan hukuman hadd oleh pihak yang berwenang, untuk kepentingan menjaga keturunan yang sah* (*hifzh al-nasl*)". [33] Putusan ini secara eksplisit menyebut bahwa tujuan dari pemberian hukum *hadd* adalah *hifzh al-nasl. Hadd* sendiri, dalam terminologi fatwa MUI dijelaskan, sebagai "*jenis hukuman atas tindak pidana yang bentuk dan kadarnya telah ditetapkan oleh nash*".[34]

Implementasi *hifz al-nasl/al-nasb* juga terwujud dalam bentuk rekomendasi yang mendesak DPR-RI maupun Pemerintah agar menyusun mekanisme hukum dan perundang-undangan terkait zina. Dalam rekomendasinya, MUI menyampaikan *DPR-RI dan Pemerintah diminta untuk segera menyusun peraturan perundang-undangan yang mengatur: a. hukuman berat terhadap pelaku perzinaan yang dapat berfungsi sebagai zawajir dan mawani'* (*membuat pelaku menjadi jera dan orang yang belum melakukan menjadi takut untuk melakukannya*)*; b. memasukkan zina sebagai delik umum, bukan delik aduan karena zina merupakan kejahatan yang menodai martabat luhur manusia.*[35]

Seiring rekomendasi tersebut, dalam fatwanya MUI juga mengharuskan pemerintah untuk memblokir akses ataupun kemungkinan terjadinya perzinaan dengan melakukan penegakan hukum semaksimal mungkin. "*Pemerintah wajib mencegah terjadinya perzinaan disertai dengan penegakan hukum yang keras*

32 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

33 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

34 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

35 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

dan tegas."[36] Rekomendasi ini selaras dengan sebuah kaidah yang amat populer dalam dikursus Fikih Tata Negara,

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

"Segala kebijakan pemerintah mesti dibangun atas dasar kemaslahatan rakyat" [37]

Kaidah ini mencitakan bahwa tindakan pemerintah serta tanggung jawabnya mesti memberikan efek dan manfaat kepada rakyatnya, baik yang bersifat di dunia maupun akhirat. Dalam konteks perzinaan, ketegasan pemerintah dalam memberikan sanksi diproyeksikan untuk mendatangkan maslahat berupa hifz al-nasl.

b. Implementasi *Hifzh al-Nafs*

Perlindungan terhadap nyawa berarti menjaga hak setiap orang untuk hidup. Tidak sekedar hidup, melainkan juga mendapatkan mendapat keselamatan, dan kemuliaan.[38] Dalam rangka menjaga hak hidup ini, disyariatkan antara lain larangan membunuh, aturan kisas, larangan merendahkan kehormatan dan kemanusiaan.[39] Dalam tataran primer (*daruriyat*), *hifzh al-nafs* direalisasikan melalui pemenuhan kebutuhan pokok berupa asupan makanan agar bisa *survive*. Sebab jika kebutuhan ini diabaikan akan mengancam keberlangsungan hidup seseorang.[40]

Berikutnya, perlu diperhatikan bahwa ketentuan ini tentu saja berlaku mutlak dalam arti tidak mengenal batas usia. Artinya, baik anak-anak maupun orang tua memiliki hak yang setara dalam hal hak untuk hidup tanpa ada pembedaan di antara keduanya. Sebagaimana orang dewasa, anak-anak juga berhak atas kehidupan yang selamat dan bermartabat.

Implementasi *hifzh al-nafs* dalam fatwa MUI No. 11 tahun

36 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."
37 Jalaluddin Al-Suyuthiy, *al-Asybah wa al-Nadha'ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1990), 121.
38 Al-Khadimi, *'Ilm Maqashid al-Syariah*, 81.
39 Al-Khadimi, *'Ilm Maqashid al-Syariah*, 81–82.
40 Aay Siti Raohatul Hayat, "Formula Pemeliharaan Jiwa (Hifz Al-Nafs) Pada Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019," *Islamic Review* 9, no. 1 (2020): 425.

2012 tampak dalam upaya MUI memberi jaminan pemenuhan kebutuhan anak hasil zina. Yaitu dengan melimpahkan wewenang kepada pemerintah untuk menetapkan hukuman *ta'zir* terhadap lelaki yang mengakibatkan kelahiran anak tersebut. Hukuman tersebut berupa pemenuhan kebutuhan hidup anak serta pemberian harta kepada anak setelah lelaki itu meninggal melalui jalur wasiat wajibah. Upaya ini ditegaskan secara tersurat dalam bagian Ketentuan Hukum No. 5 Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012 berikut.

> "*Pemerintah berwenang menjatuhkan hukuman ta'zir kepada lelaki pezina yang mengakibatkan lahirnya anak dengan mewajibkannya untuk: a. mencukupi kebutuhan hidup anak tersebut; b. memberikan harta setelah ia meninggal melalui wasiat wajibah*."[41]

Upaya ini juga tampak dalam bentuk rekomendasi yang menegaskan kewajiban pemerintah untuk bertanggung jawab dalam melindungi dan mencegah terjadinya penelantaran anak hasil zina. Dalam rekomendasi No. 3 Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012 dinyatakan, "*Pemerintah wajib melindungi anak hasil zina dan mencegah terjadinya penelantaran, terutama dengan memberikan hukuman kepada laki-laki yang menyebabkan kelahirannya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya."*[42]

Secara global, upaya-upaya yang telah dilakukan MUI tersebut sejalan dengan Pasal 6 Nations Convention on the Rights of the Child yang menegaskan bahwa ". . *every child has the inherent right to life"* (setiap anak memilik hak yang melekat atas kehidupan). Oleh karena itu, "*states Parties shall ensure to the maximum extent possible the survival and development of the child."* (Pemerintah perlu menjamin kelangsungan hidup dan perkembangan anak secara maksimal).[43]

c. Implementasi *Hifz al-'Irdh*

Dalam perkembangan kajian teori *maqashid*, sebagian ulama seperti Taj al-Din al-Subki dan Najm al-Din al-Thufi menambah-

41 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

42 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

43 United Nations, "Nations Convention on the Rights of the Child," 1989.

kan satu aspek lagi yaitu penjagaan terhadap kehormatan (*hifz al-'irdl*).[44] *Hifz al-'irdl* berarti melindungi kehormatan, kesucian dan kemuliaan seseorang.[45] Untuk melindungi harga diri seseorang, Islam mensyariatkan beberapa hukuman yang kadarnya cukup berat seperti *hadd* bagi penuduh zina (*qazf*).[46]

Seiring perkembangan kajian *maqashid*, istilah *hifz al-'irdl* turut mengalami perluasan makna dari sekadar perlindungan kehormatan menjadi perlindungan harkat martabat dan hak asasi. Artinya, cakupan makna *hifz al-'irdl* tidak lagi hanya berkisar dalam ruang lingkup melindungi diri dari hinaan dan sejenisnya, namun sebagai sebuah pedoman yang menjamin terjaganya harkat dan martabat manusia. [47] Seturut dengan perluasan makna ini, upaya perlindungan kehormatan melalui adanya larangan *qazf* juga dapat ditransformasikan ke dalam beberapa bentuk kejahatan yang dapat merusak kehormatan seseorang. Seperti fitnah, kebohongan (*hoax*), menghina, mengejek, menghasut, menghujat dan sejenisnya.[48]

Pada aspek ini, anak hasil zina kerap mendapat stigma negatif di tengah masyarakatnya. Dalam beberapa kasus, kehadiran anak tersebut tidak diterima dengan baik oleh masyarakat maupun dalam lingkungan sekolah. Keadaan ini membuat mereka menjadi terpinggirkan.[49] Kondisi ini merupakan salah satu pertimbangan sosiologis yang mendorong MUI untuk merumuskan fatwa No. 11 Tahun 2012. Dalam konsideran Pertimbangan huruf (b) dikatakan, "*bahwa dalam realitas di masyarakat, anak*

44 Al-Anshari, *Ghayat al-Wusul Syarh al-Lubb al-Usul*, 130.

45 Al-Khadimi, *'Ilm Maqashid al-Syariah*, 83.

46 Al-Anshari, *Ghayat al-Wusul Syarh al-Lubb al-Usul*, 130.

47 Hamdi dan Musthofa, "Menghadirkan Konsep Hifz Al-Irdi dalam Bermedia Sosial: Upaya Menyikapi Asusila Abu-Abu di Youtube," 148–149.

48 Hamim dan Supriadi, "The Contextualization of Ḥifẓ Al-'Irḍ on Hoax News (A Study on Imam Tājuddīn al-Subkī's Maqāṣīd al-sharī'a)."as an essential part of maqāṣīd al-sharī'a, and uses it to analyze hoax news. To limit this study, the authors focuse on two crucial aspects. First, what is the concept of ḥifẓ al-'irḍ according to Imam Tājuddīn al-Subkī? Second, how to contextualize ḥifẓ al-'irḍ in the contemporary time to approach hoax news? This library research uses content and critical analysis to Tājuddīn al-Subkī's thoughts, which are contained the works written by himself and those written by scholars after him. This study argues that al-Subkī initiated the concept of ḥifẓ al-'irḍ (maintaining honor

49 Fitriya Sari Dewi, "ANAK DI LUAR NIKAH (Studi Sosiologis tentang Stigma dan Respon Perilaku Anak Terhadap Lingkungan Sosial di Surabaya)," *Komunitas* 3, no. 1 (2013), http://journal.unair.a. c. id/Kmnts@anak-di-luar-nikah-(studi-sosiologis-tentang-stigma-dan-respon-perilaku-anak-article-5876-media-135-category-8. html.

hasil zina seringkali terlantar karena laki-laki yang menyebabkan kelahirannya tidak bertanggung jawab untuk memenuhi kebutuhan dasarnya, serta seringkali anak dianggap sebagai anak haram dan terdiskriminasi karena dalam akte kelahiran hanya dinisbatkan kepada ibu".[50]

Berdasarkan (tapi tidak hanya) pertimbangan tersebut, MUI melalui Fatwa No. 11 Tahun 2012 berupaya menghapus stigma negatif yang mencederai kehormatan tersebut dengan menegaskan kesuciannya. Pertama-tama, dalam konsideran menimbang huruf (a) Fatwa No. 11 Tahun 2012, MUI dengan tegas menyatakan, "*bahwa dalam Islam, anak terlahir dalam kondisi suci dan tidak membawa dosa turunan, sekalipun ia terlahir sebagai hasil zina*"[51] Pandangan ini kemudian ditegaskan kembali dalam konsideran Ketentuan Hukum No. 1 bahwa "*Anak hasil zina tidak menanggung dosa perzinaan yang dilakukan oleh orang yang mengakibatkan kelahirannya.*"[52]

Tidak cukup sampai di sini, selanjutnya, MUI menyampaikan rekomendasi kepada pihak pemerintah agar memberi pemahaman kepada masyarakat agar tidak mendiskriminasi anak hasil zina. Sebagaimana ditegaskan dalam Rekomendasi No. 5 Fatwa No. 11 Tahun 2012, "*Pemerintah wajib mengedukasi masyarakat untuk tidak mendiskriminasi anak hasil zina dengan memperlakukannya sebagaimana anak yang lain. Penetapan nasab anak hasil zina kepada ibu dimaksudkan untuk melindungi nasab anak dan ketentuan keagamaan lain yang terkait, bukan sebagai bentuk diskriminasi.*"[53] Demikian upaya MUI menjaga kehormatan dan nama baik anak hasil zina.

2. Kontribusi MUI dalam Memberikan Perlindungan Terhadap Anak

Menurut Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 35 Tahun 2014, perlindungan anak adalah segala kegiatan untuk menjamin

50 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

51 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

52 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

53 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

dan melindungi Anak dan hak-haknya agar dapat hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan, serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi.[54] Upaya perlindungan ini kian penting mengingat masih tingginya angka kekerasan yang terjadi pada anak. Berdasarkan data yang berhasil dihimpun oleh Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (Kemen PPPA), dari awal tahun hingga Juli 2023 tercatat sebanyak 12. 628 kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan.[55]

Tingginya angka ini menuntut setiap elemen baik pemerintah maupun masyarakat untuk turut berkontribusi dalam menekan tingginya angka kekerasan tersebut. Tanpa terkecuali MUI sebagai lembaga resmi yang merupakan bagian dari pemerintah. Dalam konteks ini, penulis menemukan tiga kontribusi penting MUI khususnya melalui fatwa No. 11 Tahun 2012. Yaitu perlindungan anak dari kekerasan psikologis, perlindungan anak dari kekerasan sosial, dan perlindungan terhadap hak sipil anak.

a. Perlindungan dari Kekerasan Psikologis

   Pada tahun 2022, berdasarkan himpunan data yang tercantum dalam Sistem Informasi Online Perlindungan Perempuan dan Anak (Simfoni PPA), kasus kekerasan psikis menempati urutan tertinggi ketiga dengan jumlah 8. 524 kasus.[56] Secara teoritis, kekerasan psikis terjadi saat seorang anak merasa terancam dan tidak nyaman.[57] Bentuk kekerasan ini dapat berupa merendahkan harga diri dan martabat anak, menggunakan bahasa kasar, memanipulasi kepercayaan, membuat malu anak baik di hadapan orang lain maupun di ruang publik, mengancam secara verbal, dan sejenisnya.[58]

54 DPR RI dan Presiden RI, *Lembaran Negara Republik Indonesia* (*Penjelasan Dalam Tambahan LembaranNegara Republik Indonesia Nomor 5606*) (Indonesia, 2014).

55 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (Kemen PPPA), "Ringkasan Data," *SIMFONI PPA*, diakses Juli 7, 2023, https://kekerasan. kemenpppa. go. id/ringkasan.

56 Erlina F. Santika, "Kekerasan Seksual Jadi Jenis yang Paling Banyak Dialami Korban Sepanjang 2022," *Katadata. co. id*, diakses Juli 7, 2023, https://databoks. katadata. co. id/datapublish/2023/02/03/kekerasan-seksual-jadi-jenis-yang-paling-banyak-dialami-korban-sepanjang-2022.

57 Sururin, "Kekerasan Pada Anak (Perspektif Psikologi)," *Institutional Repository UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2016, http://repository. uinjkt. ac. id/dspace/bitstream/123456789/34575/1/Sururin-FITK.

58 Tri Sella Margareta dan Melinda Puspita Sari Jaya, "KEKERASAN PADA ANAK USIA DINI (STUDY KASUS PADA ANAK UMUR 6-7 TAHUN DI KERTAPATI)," *Wahana Didaktika* 18, no. 2

Kekerasan psikis membawa dampak serius pada perkembangan mental anak. Galibnya, anak yang mengalami kekerasan psikis akan menunjukkan tanda-tanda perilaku yang tidak sehat, seperti menjadi introvert, pemalu, menangis jika mendekati orang lain, takut meninggalkan rumah, dan takut berinteraksi dengan orang lain. Sebagai dampaknya, kekerasan psikis ini akan meninggalkan bekas dan trauma yang dapat mengganggu pada perkembangan mental anak.[59]

Menyangkut anak hasil zina, MUI menangkap fenomena serupa. Dimana mereka kerap kali mendapat label negatif sebagai anak haram yang mengakibatkan mereka juga sering mendapat perundungan dari lingkungan masyarakat maupun pergaulan sekitarnya. Demikian yang tersurat dalam konsideran Menimbang huruf (b) bahwa [anak hasil zina] *seringkali anak dianggap sebagai anak haram dan terdiskriminasi karena dalam akte kelahiran hanya dinisbatkan kepada ibu*.[60]

Dalam konteks ini, langkah yang ditempuh MUI adalah dengan menegaskan kesucian mereka dari dosa perzinaan itu sendiri. Menurut Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012 anak-anak tersebut sama sekali tidak menanggung dosa perbuatan zina yang dilakukan oleh orang yang menyebabkan kelahirannya. Sebagaimana ditegaskan dalam Ketentuan Hukum No. 1, "*Anak hasil zina tidak menanggung dosa perzinaan yang dilakukan oleh orang yang mengakibatkan kelahirannya*."[61]

Tidak hanya sampai di situ, aksentuasi upaya MUI dalam melindungi anak hasil zina dari kekerasan psikis juga tampak jelas dari rekomendasi fatwa tersebut yang diarahkan kepada pemerintah. Di samping menegaskan kesucian anak-anak itu dari dosa perzinaan, melalui rekomendasi fatwa tersebut, MUI juga mewajibkan pemerintah untuk mendidik masyarakat agar tidak mengucilkan mereka. Dalam Rekomendasi No. 5 Fatwa No. 11 Tahun 2012, MUI menegaskan "*Pemerintah wajib mengedukasi masyarakat untuk tidak mendiskriminasi anak hasil zina dengan*

(2020): 175; Sururin, "Kekerasan Pada Anak (Perspektif Psikologi)."

59 Sururin, "Kekerasan Pada Anak (Perspektif Psikologi)."

60 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

61 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

memperlakukannya sebagaimana anak yang lain. Penetapan nasab anak hasil zina kepada ibu dimaksudkan untuk melindungi nasab anak dan ketentuan keagamaan lain yang terkait, bukan sebagai bentuk diskriminasi."[62]

b. Perlindungan Dari Kekerasan Sosial

Kekerasan sosial yang terjadi kepada anak dapat berbentuk penelantaran dan eksploitasi. Penelantaran anak terjadi ketika anak tidak mendapatkan perhatian yang layak untuk pertumbuhan dan perkembangannya.[63] Termasuk bentuk penelantaran yaitu, mengabaikan dan kurang memberikan kasih sayang yang diperlukan oleh anak secara semestinya, tidak mencukupi kebutuhan anak dalam hal makanan, bermain, rasa aman, kesehatan, perlindungan, pendidikan, serta mengabaikan anak dan tidak berkomunikasi dengan mereka [64] Kekerasan sosial berupa penelantaran pun masih kerap terjadi. Berdasarkan dalam Sistem Informasi Online Perlindungan Perempuan dan Anak (Simfoni PPA), kasus penelantaran pada tahun 2022 mencapai angka 2. 718 kasus.[65]

Di sini, MUI juga menangkap bahwa penelantaran ini juga kerap kali dialami anak hasil zina. Dalam konsideran Menimbang huruf (b) disbutkan, "*bahwa dalam realitas di masyarakat, anak hasil zina seringkali terlantar karena laki-laki yang menyebabkan kelahirannya tidak bertanggung jawab untuk memenuhi kebutuhan dasarnya*,"[66] Demi mencegah terjadinya penelantaran ini, melalui fatwanya MUI melimpahkan wewenang kepada pemerintah untuk menjatuhkan sanksi terhadap setiap lelaki pezina yang mengakibatkan lahirnya anak tersebut. Sanksi yang dimaksud pertama berupa kewajiban mencukupi biaya hidup. Kedua, kewajiban memberi harta sepeninggal lelaki yang bersangkutan. Hal ini sebagaimana tertulis dalam Ketentuan Hukum No. 5 Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012 berikut.

62 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

63 Abdul Kadir dan Anik Handayaningsih, "Kekerasan Anak dalam Keluarga," *Wacana* 12, no. 2 (2020): 138.

64 Sururin, "Kekerasan Pada Anak (Perspektif Psikologi)."

65 Santika, "Kekerasan Seksual Jadi Jenis yang Paling Banyak Dialami Korban Sepanjang 2022."

66 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

> "*Pemerintah berwenang menjatuhkan hukuman ta'zir kepada lelaki pezina yang mengakibatkan lahirnya anak dengan mewajibkannya untuk: a. mencukupi kebutuhan hidup anak tersebut; b. memberikan harta setelah ia meninggal melalui wasiat wajibah*."[67]

Sejalan dengan ketentuan hukum di atas, MUI juga menyusun rekomendasi untuk pemerintah yang substansinya menegaskan kewajiban pemerintah untuk melindungi dan mencegah penelantaran anak hasil zina. Sebagaimana disampaikan salam Rekomendasi No. 3 Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012 berikut. "Pemerintah wajib melindungi anak hasil zina dan mencegah terjadinya penelantaran, terutama dengan memberikan hukuman kepada laki-laki yang menyebabkan kelahirannya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya."[68]

c. Perlindungan Hak Sipil Anak

Dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak Pasal 5 disebutkan, "*Setiap anak berhak atas suatu nama sebagai identitas diri dan status kewarganegaraan*."[69] Berikutnya, dalam UU Nomor 23 Tahun 2022 Pasal 27 dijelaskan bahwa "(*1*) *Identitas diri setiap anak harus diberikan sejak kelahirannya.* (2) *Identitas sebagaimana dimaksud dalam ayat* (*1*) *dituangkan dalam akta kelahiran.*"[70] Artinya, berdasarkan undang-undang di atas, setiap anak, tanpa terkecuali, berhak untuk mendapatkan akta kelahiran.

Akta kelahiran termasuk salah satu dokumen penting yang harus dimiliki setiap warga negara, tanpa terkecuali anak. Dalam banyak domain, akta kelahiran menjadi syarat administratif agar seorang anak bisa mendapatkan hak-haknya. Untuk mengakses layanan ataupun beberapa fasilitas yang disediakan negara misalnya, akta kelahiran mutlak diperlukan. Tanpa adanya akta kelahiran, seorang anak mungkin akan kesulitan baik dalam mendaftar di lembaga pendidikan, mengakses layanan

67 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

68 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

69 PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA, *UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 23 TAHUN 2002 TENTANG PERLINDUNGAN ANAK* (Indonesia, 2002).

70 PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA, *UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 23 TAHUN 2002 TENTANG PERLINDUNGAN ANAK*.

dan fasilitas kesehatan gratis, maupun saat hendak mengklaim hak waris atau perlindungan hukum di pengadilan. [71]

Oleh karena itu, hak atas akta kelahiran ini menjadi persoalan yang juga tidak luput dari perhatian MUI menyangkut anak hasil zina. Di mata MUI, anak hasil zina juga berhak mendapatkan akta kelahiran laiknya anak-anak lain. Adapun upaya yang dilakukan MUI untuk melindungi hak anak zina untuk mendapatkan akta kelahiran adalah dengan mendorong pemerintah untuk memudahkan layanan pembuatan akta bagi mereka. Tetapi dengan catatan, pemerintah yang dalam hal ini Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil tidak menyambungkan nasab anak hasil zina kepada lelaki yang mengakibatkan kelahirannya. Dalam Rekomendasi No. 4 Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012 disebutkan, "*Pemerintah diminta untuk memberikan kemudahan layanan akte kelahiran kepada anak hasil zina, tetapi tidak menasabkannya kepada lelaki yang mengakibatkan kelahirannya*."[72]

Walhasil, pembahasan ini menunjukkan bahwa kepedulian MUI menyangkut perlindungan dan hak-hak anak hasil zina begitu besar. Melalui Fatwa No. 11 Tahun 2012, MUI berupaya untuk melindungi anak hasil zina dari kekerasan psikologis kekerasan sosial, serta mengupayakan terpenuhinya hak mereka sebagai warga negara laiknya anak-anak lainnya.

E. Penutup

Studi menyimpulkan bahwa Fatwa No. 11 Tahun 2012 MUI telah mengimplementasikan tiga elemen *maqashid al-syariah* yaitu, *hifz al-nafs, hifz al-nasl,* dan *hifz al-'ird.* Dalam fatwa MUI tersebut, ketiga-tiganya sama-sama dipertimbangkan dan diramu secara integratif tanpa ada satu pun yang dinafikan demi mengunggulkan bagian yang lain. Dari proses ini lahirlah fatwa yang ramah anak tanpa sedikit pun mengesampingkan nilai-nilai tujuan syariat. Secara simultan, melalui Fatwa No. 11 Tahun 2012, MUI juga telah berkontribusi dengan berupaya melindungi anak hasil zina dari kekerasan psikologis kekerasan sosial, serta mengupayakan terpenuhinya hak mereka sebagai warga negara laiknya anak-anak lainnya.

71 Indra Kertati, "Pemenuhan Hak Sipil dan Kebebasan Anak," *Riptek* II, no. 2 (2017): 68.

72 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA."

Referensi

Abadi, Al-Fairuzi. *Al-Qamus Al-Muhith*. Muassasah al-Risalah, 1996.

Al-Abd, Osama Muḥammad. "Mukadimah." In *Hak dan Perlindungan Anak dalam Islam*, diedit oleh Zezen Zaenal Muttaqin. Jakarta: UNICEF Indonesia, 2022.

Al-Anshari, Abu Yahya Zakariya. *Ghayat al-Wusul Syarh al-Lubb al-Usul*. Mesir: Dar al-Kutub al-Ilmiyah Kubra, n.d.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad. *al-Mustashfa*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.

Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *I'lamu al-Muwaqqi'in*. Beirut: al-Maktabah al-'Asriah, 1987.

Al-Khadimi, Nuruddin. *'Ilm Maqashid al-SyariaH*.R. iyadh: Maktabah al-'Abikan, 2001.

Al-Raisuni, Ahmad. *Nazhariyat al-Maqashid*. Kairo: al-Dar al-'Alamiyyah li al-Kitab al-Islamiy, 1992.

Al-Suyuthiy, Jalaluddin. *al-Asybah wa al-Nadha'ir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1990.

Awaludin, Latief. "Fatwa Moderat dan Penguatan Demokrasi." In *Moderatisme Fatwa* (*Diskursus, Teori, dan Praktik*), diedit oleh Syafiq Hasyim dan Fahmi Syahirul Alim, 199–216. Ciputat: International Center for Islam and Pluralism (ICIP), 2018.

Dewi, Fitriya Sari. "ANAK DI LUAR NIKAH (Studi Sosiologis tentang Stigma dan Respon Perilaku Anak Terhadap Lingkungan Sosial di Surabaya)." *Komunitas* 3, no. 1 (2013). http://journal. unair.a. c. id/Kmnts@anak-di-luar-nikah-(studi-sosiologis-tentang-stigma-dan-respon-perilaku-anak-article-5876-media-135-category-8. html.

DPR RI, dan Presiden RI. *Lembaran Negara Republik Indonesia* (*Penjelasan Dalam Tambahan LembaranNegara Republik Indonesia Nomor 5606*). Indonesia, 2014.

Hamdi, Saibatul, dan Khabib Musthofa. "Menghadirkan Konsep Hifz Al-Irdi dalam Bermedia Sosial: Upaya Menyikapi Asusila Abu-Abu di Youtube." *El Madani : Jurnal Dakwah dan Komunikasi Islam* 1, no. 02 (2020): 141–162.

Hamim, Khairul, dan Lalu Supriadi. "The Contextualization of Ḥifẓ Al-'Irḍ on Hoax News (A Study on Imam Tājuddīn al-Subkī's Maqāṣīd al-sharī'a)." *Ulumuna* 24, no. 2 (2020): 348–366.

Hayat, Aay Siti Raohatul. "FORMULA PEMELIHARAAN JIWA (HIFZ AL-

NAFS) PADA UNDANG-UNDANG NOMOR 16 TAHUN 2019." *Islamic Review* 9, no. 1 (2020).

Ilhami, Haniah. "KONTRIBUSI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA NOMOR 11 TAHUN 2012 TENTANG KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA." *Mimbar Hukum* 30, no. 1 (2018): 1–16.

Kadir, Abdul, dan Anik Handayaningsih. "Kekerasan Anak dalam Keluarga." *Wacana* 12, no. 2 (2020): 133–145.

Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (Kemen PPPA). "Ringkasan Data." *SIMFONI PPA*. Diakses Juli 7, 2023. https:// kekerasan. kemenpppa. go. id/ringkasan.

Kertati, Indra. "Pemenuhan Hak Sipil dan Kebebasan Anak." *Riptek* II, no. 2 (2017): 63–74.

Majelis Ulama Indonesia. "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang KEDUDUKAN ANAK HASIL ZINA DAN PERLAKUAN TERHADAPNYA." Indonesia, 2012.

Manzur, Muhammad ibn Mukrim Ibn. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Shadir, 1993.

Margareta, Tri Sella, dan Melinda Puspita Sari Jaya. "KEKERASAN PADA ANAK USIA DINI (STUDY KASUS PADA ANAK UMUR 6-7 TAHUN DI KERTAPATI)." *Wahana Didaktika* 18, no. 2 (2020): 171–180.

Muhajir, Afifuddin. *Membangun Nalar Islam Moderat*. 1 ed. Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018.

Pratiwi, Febriana Sulistya. "Sebanyak 21. 241 Anak Indonesia Jadi Korban Kekerasan pada 2022." *Dataindonesia. id*. Diakses Juli 7, 2023. https:// dataindonesia. id/varia/detail/sebanyak-21241-anak-indonesia-jadi-korban-kekerasan-pada-2022.

PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA. *UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 23 TAHUN 2002 TENTANG PERLINDUNGAN ANAK*. Indonesia, 2002.

Santika, Erlina F. "Kekerasan Seksual Jadi Jenis yang Paling Banyak Dialami Korban Sepanjang 2022." *Katadata. co. id*. Diakses Juli 7, 2023. https:// databoks. katadata. co. id/datapublish/2023/02/03/kekerasan-seksual-jadi-jenis-yang-paling-banyak-dialami-korban-sepanjang-2022.

Sururin. "Kekerasan Pada Anak (Perspektif Psikologi)." *Institutional Repository UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2016. http://repository. uinjkt. ac. id/dspace/bitstream/123456789/34575/1/Sururin-FITK.

Tim Penyusun Universitas Al-Azhar, dan UNICEF. *Hak dan Perlindungan Anak dalam Islam*. Diedit oleh Zezen Zaenal Muttaqin. Jakarta: UNICEF Indonesia, 2022.

Toyyib, Ahmad Muhammad. "Sambutan Imam Besar, Syaikh Al-Azhar Prof. Ahmad Muhammad Toyyib." In *Hak dan Perlindungan Anak dalam Islam*, diedit oleh Zezen Zaenal Mutaqin. Jakarta: UNICEF Indonesia, 2022.

United Nations. "Nations Convention on the Rights of the Child," 1989.

43

STUDI KOMPARASI STATUS ANAK ANGKAT MENURUT FATWA MUI DAN KOMPILASI HUKUM ISLAM (KHI)

Deala Rosyida Petriani
Program Studi Magister Ilmu Syariah
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

Tujuan penelitian ini untuk menjelaskan status anak angkat menurut fatwa MUI dan KHI. Penulis menggunakan pendekatan normatif menurut fatwa MUI dan pasal 209 KHI, sumber datanya dari buku-buku laporan dan jurnal. Hasil dari penelitian ini menunjukkan keduanya (fatwa MUI dan KHI) memahami anak angkat sebagai anak yang diadopsi tidak sampai membawa akibat hukum. Fatwa MUI belum menentukan aturan secara jelas tentang perlindungan hak dan KHI belum menetukan aturan keterikatan antara anak angkat dan orang tua angkat (apakah terputus nasabnya atau tidak).

Kata Kunci: *Anak Angkat, Fatwa MUI, KHI*

Pendahuluan

Beberapa dari pasangan suami istri menjadikan tujuan pernikahan untuk mempunyai keturunan atau anak. Namun secara kenyataan ada pasangan suami istri yang belum dikaruniai anak, sehingga kondisi tersebutlah menjadikan mereka melakukan adopsi (pengangkatan) anak. Pengangkatan anak artinya bahwa mengangkat anak orang lain ke dalam keluarga sendiri dan terjadi peralihan tanggung jawab dalam mendidik, membesarkan, memenuhi kebutuhan anak dari orang tua kandung kepada orang tua angkat. Pengangkatan anak dalam Islam diperbolehkan dengan syarat tidak memutus hubungan darah dengan orang tua kandungnya.[1]

1 Aris Nurullah, *"Hukum Pengangkatan Anak Dalam Pemberian Harta Peninggalan Pewaris Perspektif Kompilasi Hukum Islam dan Hukum Perdata"*, Jurnal Kajian Keislaman, Vol. 6 No. 2 2017, hlm. 182.

Praktik pengangkatan anak yang terjadi di masyarakat seringkali berbeda dengan hukum Islam seperti menisbahkan anak angkat kepada orang tua angkat, menganggap berhak mendapat warisan dan lainnya. MUI sebagai lembaga keagamaan Islam di Indonesia merespon tentang hal ini, supaya masyarakat lebih memahami aturan hukum Islam mengenai anak angkat. [2]Bentuk aturan isi fatwa MUI tentang adopsi anak yaitu melarang segala bentuk adopsi yang mirip dengan adat Jahiliyah (memutus jalur keturunan nasab orang tua kandung) didasarkan surat Al-Ahzab ayat 4-5.

Adapun KHI juga sebagai pedoman petunjuk untuk menyelesaikan masalah-masalah hukum perkawinan di Pengadilan Agama Indonesia yang bersumber dari nash (Al-Qur'an dan Hadits) ikut mengatur tentang pengangkatan anak, sebagaimana definisi anak angkat adalah anak yang dalam hal pemeliharaan untuk hidupnya sehari-hari, biaya pendidikan dan sebagainya beralih status dan tanggung jawabnya terhadap orang tua angkatnya[3], artinya orang tua angkat hanya memelihara dan mengasuh anak angkat. Kemudian dalam pasal 209 disebutkan anak angkat mendapat hak atas peninggalan orang tua angkatnya melalui wasiat wajibah, begitupula sebaliknya orang tua angkat bisa menerima wasiat wajibah.

Tulisan ini fokus membahas komparasi status anak angkat yang diatur dalam fatwa MUI dan Kompilasi Hukum Islam. Penelitian sebelumnya yang membahas tentang anak angkat ada tiga yaitu, oleh Febry Emawan Dewata, penelitian ini membahas landasan filosofis pengaturan wasiat wajibah bagi anak angkat dalam Kompilasi Hukum Islam. Selanjutnya oleh Nurul Wahyuni, Mustaman dan Adil Akhyar, penelitiannya membahas kedudukan anak angkat dalam hukum positif dan hukum Islam. Penelitian ketiga oleh M. Fahmi Al Amruzi dalam penelitian ini membahas perbedaan pandangan hukum pengangkatan anak dalam hukum adat, hukum Islam dan hukum positif. Perbedaan dari ketiga penelitian sebelumnya terletak pada fatwa MUI tentang adopsi (pengangkatan anak) yang dikomparasikan dengan Kompilasi Hukum Islam (sebagai sumber hukum Islam di Indonesia).

Tulisan ini menggunakan pendekatan normatif menurut fatwa MUI dan pasal 171 huruf (h), pasal 209 Kompilasi Hukum Islam. Untuk mendukung argumen tentang pengangkatan anak dalam fatwa MUI dan Kompilasi Hukum Islam adapun data sekunder yang digunakan dalam penelitian dari buku-buku dan penelitian yang terkait dalam bentuk laporan atau jurnal.

2 Fathonah K. Daud, *"Problematika Status Anak Angkat di Randublatung Blora dalam Perspektif Fatwa MUI"*, Jurnal Hukum Islam, Vol. 8 No 1 2022, hlm. 12-14.

3 Pasal 171 huruf h.

Proses analisis awal data diawali dengan menelaah dari berbagai sumber data yang ada kemudian menganalisis data menggunakan teknik kualitatif bersifat deskriptif yang terakhir menganalisis data. Dalam hal ini pertama tulisan membahas definisi anak angkat dalam Islam, fatwa MUI tentang adopsi (pengangkatan anak), Kompilasi Hukum Islam tentang adopsi (pengangkatan anak), selanjutnya dilakukan komparasi status anak angkat yang ada dalam fatwa MUI dan Kompilasi Hukum Islam, setelah itu mengambil kesimpulan dari tulisan ini.

Definisi Anak Angkat dalam Islam

Pengangkatan anak dalam istilah Islam dikenal dengan sebutan "*tabbani*" yang berarti mengambil anak orang lain agar dijadikan sebagai anak sendiri,[4] sedangkan anak angkat pada nash disebut "*daiyyun*" ialah menghubungkan keturunan kepada seseorang yang bukan ayah kandungnya dan ini tidak dibenarkan. Sejak jaman Jahiliyah sudah ada adopsi (pengangkatan anak), kemudian saat awal Islam Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* melakukan adopsi anak pada Zaid bin Haritsah dan turun ayat (Q. S Al-Ahzab:4)

مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهٖ وَمَا جَعَلَ اَزْوَاجَكُمُ الّٰۤـِٔيْ تُظٰهِرُوْنَ مِنْهُنَّ اُمَّهٰتِكُمْ وَمَا جَعَلَ اَدْعِيَاۤءَكُمْ اَبْنَاۤءَكُمْ ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِاَفْوَاهِكُمْ وَاللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى السَّبِيْلَ

"Dan, dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu (*sendiri*)*; yang demikian itu hanyalah perkataanmu dimulutmu saja. Dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan yang benar."*

Tujuannya agar tidak penisbatkan anak angkat pada ayah (orang tua) angkat, karena status anak angkat berbeda dengan anak kandung.

Hukum Islam membolehkan adanya pengangkatan anak tapi tidak sampai menganggap sama hukumnya dengan anak kandung, misalnya tidak menisbahkan namanya terhadap anak angkat, tidak berlaku hubungan kewarisan, tetap berlaku hukum mahram. Oleh karena itu kebolehan pengangkatan anak dalam Islam mempunyai syarat ketentuan sangat ketat. [5] Islam membolehkan panggilan anak angkat dengan memakai kata "anak"

4 Ahmad Alamuddin Yasin, *"Hak Waris Anak Angkat Dalam Perspektif Undang-Undang dan Hukum Islam"*, Jurnal Tsaqafaquna, Vo. 3 No 1 2021, hlm. 83.

5 M. Fahmi Al Amruzi, *"Anak Angkat di Persimpangan Hukum"*, Jurnal MMH, Vo. 43 No 1 2014, hlm. 110-111.

atau "nak" sebagai tanda kasih sayang didasarkan Hadits shahih:

> *Ibnu Abbas radhiyallahu 'anhuma berkata: saat malam sedang menginap di Mudzdalifah, anak-anak kecil keturunan Abdul Muthalib mendatangi Nabi Muhammad dengan menunggang keledai, kemudian beliau menepuk pada kami dan bersabda: "Wahai anak-anak kecilku, jangan melempar/melontar Jamrah aqabah sampai matahari terbit"*

Fatwa MUI tentang Adopsi (Pengangkatan Anak)

Pada bulan Jumadil Akhir/Maret 1984 melalui Rapat Kerja Nasional Majelis Ulama Indonesia menentukan fatwa yang berkenaan tentang adopsi (pengangkatan anak) seperti berikut:

1. Islam mengakui keturunan (nasab) yang sah, ialah anak yang lahir dari perkawinan (pernikahan).
2. Mengangkat (adopsi) dengan pengertian anak tersebut putus hubungan keturunan (nasab) ayah dan ibu kandungnya adalah bertentangan dengan syari'ah Islam.
3. Adapun pengangkatan anak dengan tidak mengubah status nasab dan Agamanya, dilakukan atas rasa tanggung jawab sosial untuk memelihara, mengasuh dan mendidik mereka dengan penuh kasih sayang, seperti anak sendiri adalah perbuatan yang terpuji dan termasuk amal saleh yang dianjurkan oleh agama Islam.
4. Pengangkatan anak Indonesia oleh Warga Negara Asing selain bertentangan dengan UUD 1945 Pasal 34, juga merendahkan martabat bangsa.

Kemudian berikut dalil-dalil yang dijadikan dasar dalam menentukan adopsi (pengangkatan anak):

1. Al-Qur'an Surat al-Ahzab [33]: 4

مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهٖ وَمَا جَعَلَ اَزْوَاجَكُمُ الّٰۤـِٔيْ تُظٰهِرُوْنَ مِنْهُنَّ اُمَّهٰتِكُمْ وَمَا جَعَلَ اَدْعِيَاۤءَكُمْ اَبْنَاۤءَكُمْ ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِاَفْوَاهِكُمْ وَاللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى السَّبِيْلَ

> *"Dan, dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu (sendiri); yang demikian itu hanyalah perkataanmu dimulutmu saja. Dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan yang benar."*

2. Al-Qur'an Surat al-Ahzab [33]: 5

اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآىِٕهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ ۚ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْٓا اٰبَاۤءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِى الدِّيْنِ وَمَوَالِيْكُمْ

"Panggilan mereka (*anak angkat*) *itu dengan memakai nama bapak-bapak mereka, itulah yang paling adil dihadapan Allah. Jika kamu tidak mengetahui bapak-bapak mereka, maka* (*panggilan mereka sebagai*) *saudaramu seagama dan mula-mula* (*hamba sahaya yang dimerdekakan*)*."*

3. Surat al-Ahzab [33]: 40

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ ۗ وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمًا

"Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak-bapak dari seorang laki-laki diantara, tetapi ia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. Dan Allah Maha Mengetahui Segala sesuatu."

4. Sabda Nabi Muhammad SAW

عن أبي ذر رضي الله عنه أَله سَبعَ النَّبي صلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ إِلَّا كَفَرَ (رواه الشيخان)

"Dan Abu Zar Ra. Sesungguhnya ia dengar Rasul bersabda: "Tidak seorangpun mengakui (*membangsakan diri*) *kepada bukan ayah yang sebenarnya, sedang ia tahu bahwa itu bukan ayahnya, melainkan ia telah kufur"* (H.R. Bukhari dan Muslim)."

5. Sabda Nabi Muhammad SAW

عَنْ سَعْدِ بْنِ وَقَاصٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ (رواه الشيخان)

"Dari Sa'ad bin Abi Waqqas Ra. Bahwa Rasulullah SAW bersabda, "Barang siapa yang mengakui (*membangsakan diri*) *kepada bukan ayahnya padahal ia tahu bahwa bukan ayah kandungnya haram baginya masuk surga.* (H.R. Bukhari dan Muslim).

6. Sabda Nabi Muhammad SAW

عَنْ عَبْدِ اللهِ بن عمر رضي الله عنهما أن زيد بن حارثة مولى رسول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا كُنَّا نَدْعُوهُ إلا زيد بن محمد حتى نزلَ الْقُرْآنُ ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ اقط عند الله) (رواه البخاري))

"Dari Abdullah bin Umar bin Khattab Ra. Sesungguhnya ia berkata: "Kami tidak memanggil Zaid bin Haritsah melainkan (*kami panggil*) *Zaid bin Muhammad, sehingga turun ayat al-Qur'an: Panggilah mereka dengan nama ayah* (*kandung mereka*)*, itulah yang lebih adil disisi Allah".* (H.R. Bukhari).

7. Dalam Tafsir Ayat al-Ahkam, halaman 263, jilid 2, oleh Muhammad Ali as-Sabuni, dijelaskan sebagai berikut:

كَمَا أَبْطَلَ الإِسْلَامُ الظِّهَارِ أَبْطَلَ (التبني) وَجَعَلَهُ مُحَرَّماً فِي الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيةِ لِأَنَّ فيه نسبة الْوَلَدِ إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ مِنَ الْكَبَائِرِ الَّتِي يُوجِبُ السَّخَطَ وَاللَّعْنَةَ، فَقَدْ أَخْرَجَ الشَّيْخَانِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وقاص رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: من ادعى إلى غَيْرِ أَبِيهِ ، أو انتمى إِلَى غَيْرِ مَوَالِيهِ ، فَعَلَيْهِ لَعَنَةُ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ، لَا يَقْبَلُ الله تَعَالَى مِنْهُ صرفاً وَلا عَدْلاً

"Sebagaimana Islam telah membatalkan Zihar; demikian pula halnya dengan tabbani (*mengangkat anak*)*, Syari'at Islam telah mengharamkannya, karena tabbani itu menisbahkan seorang anak kepada yang bukan bapaknya, dan itu termasuk dosa besar yang mewajibkan pelakunya mendapat murka dan kutukan dari Tuhan. Sesungguhnya Imam Bukhari dan Muslim telah mengeluarkan Hadits dari Sa'd bin Abi Waqqas Ra. Bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Barang siapa yang mengakui* (*membanggakan*) *diri kepada yang bukan ayahnya, maka wajiblah ia mendapat kutukan Allah, Malaikat-Malaikat, dan sekalian manusia, serta Allah tidak menerima dari padanya tasarruf dan kesaksiannya."*

8. Mahmud Syaltut dalam bukunya al-Fatawa, halaman 292 menulis:

> Untuk mengetahui hukum Islam dalam masalah "tabbani" perlu difahami bahwa "tabbani"itu 2 (dua) bentuk. Salah satu diantaranya bahwa seseorang mengambil anak orang lain untuk diperlakukan seperti anak kandung sendiri, dalam rangka memberi kasih sayang, nafkah pendidikan dan keperluan lainnya, dan secara hukum anak itu bukan anaknya. "Tabbani" seperti ini adalah perbuatan yang pantas dikerjakan oleh mereka orang-orang yang luas rezekinya, namun ia tidak dikaruniai anak. Baik sekali jika

> mengambil anak orang lain yang memang kekayaannya perlu, mendapat rasa kasih sayang ibu-bapak (karena yatim piatu), atau untuk mendidik dan memberikan kesempatan belajar kepadanya. Karena orang tua kandung anak yang bersangkutan tidak mampu (fakir miskin). Tidak diragukan lagi bahwa usaha semacam merupakan perbuatan yang terpuji dan dianjurkan oleh agama serta diberi pahala.
>
> Bagi ayah angkat, boleh mewasiatkan sebagian dari peninggalannnya untuk anak angkatnya, sebagai persiapan masa depannya, agar ia merasakan ketenangan hidup.

Kompilasi Hukum Islam tentang Adopsi (Pengangkatan Anak)

Kompilasi Hukum Islam (KHI) yakni sebagai produk pedoman hukum Islam di Indonesia dalam penyelesaian perkara dari berbagai madzhab hukum menentukan beberapa pasal tentang anak angkat:

- KHI mendefinisikan anak angkat dengan anak yang belum pemeliharaan untuk hidupnya sehari-hari, biaya pendidikan dan sebagainya beralih tanggung jawabnya dari orang tua asal kepada orang tua angkat berdasarkan putusan Pengadilan. [6] Tentu orang-orang yang beragama Islam ketika ingin mengadopsi (mengangkat anak) melalui Pengadilan Agama berdasarkan pasal 49 Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.[7]

  > "Pengadilan agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang: penetapan asal usul seorang anak dan penetapan pengangkatan anak berdasarkan hukum Islam;"

- Selanjutnya pasal 209 ayat 2 dijelaskan:

  > "Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat, diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya"

  Artinya anak angkat memiliki hak atas harta peninggalan orang tua angkat dengan cara wasiat wajibah maksimal 1/3. Adapun mengenai syarat-

6 Pasal 171 huruf h.

7 Ika Putri Pratiwi, *"Akibat Hukum Pengangkatan Anak yang tidak melalui Penetapan Pengadilan"*, Jurnal Magister Kenotariatan Universitas Brawijaya, hlm. 10-11.

syarat wasiat menurut KHI[8]:

1. Orang yang telah berumur sekurang-kurangnya 21 tahun, berakal sehat dan tanpa adanya paksaan dapat mewasiatkan sebagian harta bendanya kepada orang lain atau lembaga
2. Harta benda yang diwasiatkan harus merupakan hak dari pewasiat
3. Pemilikan terhadap harta benda seperti dimaksud dalam ayat (1) pasal ini baru dapat dilaksanakan sesudah pewasiat meninggal dunia
4. Wasiat dilakukan secara lisan dihadapan dua orang saksi, atau tertulis dihadapan dua orang saksi, atau dihadapan Notaris.
5. Wasiat hanya diperbolehlan sebanyak-banyaknya sepertiga dari harta warisan kecuali apabila semua ahli waris menyetujui
6. Wasiat kepada ahli waris berlaku bila disetujui oleh semua ahli waris
7. Pernyataan persetujuan pada ayat (2) dan (3) pasal ini dibuat secara lisan dihadapan dua orang saksi atau tertulis di hadapan dua orang saksi di hadapan Notaris
8. Dalam wasiat baik secara tertulis maupun lisan harus disebutkan dengan tegas dan jelas siapa atau lembaga apa yang ditunjuk akan menerima harta benda yang diwasiatkan

Hal ini menunjukkan bahwa wasiat wajibah kepada anak angkat ditujukan anak angkat yang masih memerlukan biaya hidup, diberikan sehabis orang tua angkat terlunasi hutang dan tanggungan lain ditetapkan oleh Pengadilan melalui hakim.[9]

Studi Komparasi Status Anak Angkat menurut Fatwa MUI dan Kompilasi Hukum Islam (KHI)

Berdasarkan fatwa MUI tentang adopsi (pengangkatan anak) yang telah dijelaskan, maka dapat ditarik ketentuan:

1. Anak angkat tidak bisa dijadikan sebagai anak kandung, disebabkan anak kandung dalam Islam merupakan anak yang lahir dari perkawinan yang sah, dan dinasabkan kepada suami (ayah sang anak). [10] Akibat hu-

8 Pasal 194-196.

9 Misno, *"Wasiat Wajibah untuk Anak Angkat dalam KHI dan Fikih"*, Jurnal 'Adliya, Vol. 11 No 1 2017, hlm. 109.

10 Sakirman, *"Telaah Hukum Islam Indonesia Terhadap Nasab Anak"*, Jurnal Studia Islamika, Vol. 12 No. 2 2015, hlm. 365.

kum (anak kandung) kewajiban orang tua menafkahi, mendidik anak, menjadi mahram, hak menjadi wali nikah anak, serta saling mewarisi.[11]

2. Larangan aturan berkenaan aturan adopsi (pengangkatan anak) yang mirip tradisi Jahiliyah, dimana anak angkat menjadi putus nasab keturunannya dengan orang tua kandung, sedangkan tradisi tersebut telah diperbaharui oleh hukum Islam.[12]
3. Adopsi (pengangkatan anak) menurut Fatwa MUI, tidak mengubah status, nasab dan agamanya, orang tua angkat melakukannya atas rasa tanggung jawab sosial untuk mengasuh memelihara dan mendidik anak angkat dengan rasa kasih sayang.

   Menurut Mahmud Syaltut, perbuatan seperti ini adalah perbuatan yang patut dilakukan oleh orang-orang yang luas rezekinya, namun ia tidak dikaruniai anak. Sungguh terpuji jika mengadopsi anak dari orang lain yang dipandang kurang mampu untuk memberikan fasilitas yang cukup kepada anak-anaknya, termasuk pada anak-anak yang tiada mendapat rasa kasih sayang dari ibu-bapaknya (karena yatim piatu), atau untuk membantu biaya pendidikan dan memberikan kesempatan belajar kepadanya. Karena orang tua kandung anak tersebut tidak mampu atau meninggal.[13]

   Ketentuan ini membenarkan adanya adopsi (pengangkatan anak) yang berbeda agama dengan orang tua angkat, karena kalimat "tidak mengubah status nasab dan agamanya" atas dasar tanggung jawab sosial, termasuk amalan yang dianjurkan oleh Islam.[14]
4. Tidak dibenarkan pengangkatan anak Indonesia oleh Warga Negara Asing (WNA).

   Negara mempunyai tanggung jawab untuk memajukan kesejahteraan umum dan mencerdaskan kehidupan bangsa. Dalam Pasal 34 Ayat 1 Undang-Undang Dasar 1945 meyebutkan bahwa "*fakir miskin dan anak terlantar dipelihara oleh Negara*". Artinya pemerintah mempunyai tanggung jawab terhadap perlindungan, pemeliharaan dan pembinaan anak, termasuk di anak terlantar. Didalam pasal 28B Un-

11 Abdul Aziz Dahlan, *"Ensiklopedia Hukum Islam"*, Jakarta: Icthiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 1717.

12 Fathonah K. Daud, *"Problematika Status Anak Angkat di Randublatung Blora dalam Perspektif Fatwa MUI"*, Jurnal Asy-Syari'ah, Vol. 8 No. 1 2022, hlm. 63.

13 *Ibid*, hlm. 67.

14 Mhd Nur Husein Daulay, Tri Eka Putra, *"Kepastian Hukum Atas Perlindungan Terhadap Anak Adopsi Beda Agama di Kota Tanjung Balai Tinjauan"*, Jurnal Gender and Social Inclusion In Muslim Societes, Vol. 2 No 2 2021, hlm. 132.

dang-Undang Dasar 1945 pasal 2 juga disebutkan bahwa "*setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi*", termasuk di dalamnya anak terlantar Negara dalam menjalankan perlindungan terhadap anak yaitu dengan menghadirkan undang-undang perlindungan anak ini, tidak hanya menjadi kewajiban negara dan pemerintah saja, seperti pada Pasal 20 tentang perlindungan anak yaitu: "Negara, pemerintah, masyarakat, keluarga, dan orang tua berkewajiban dan bertanggung jawab terhadap penyelenggaraan perlindungan anak.[15]

K. H M. Syukeri Ghazali mengemukakan isi fatwa MUI tentang adopsi (pengangkatan anak) sebagai berikut:

1. Adopsi (pengangkatan anak) bertujuan pemeliharaan, membantu dan lainnya yang bersifat demi kepentingan anak angkat dibolehkan menurut hukum Islam.
2. Pengangkatan anak angkat (adopsi) tidak akan mengakibatkan hak kekeluargaan yang biasa dicapai dengan nasab keturunan. Oleh karena itu adopsi tidak mengakibatkan hak waris/wali mewalikan/mewakili, dan lainlain. Oleh karena itu ayah ibu angkat jika akan memberikan apa-apa kepada anak angkatnya hendaklah dilakukan pada masa masih sama-sama hidup sebagai hibah biasa.

Adapun adopsi yang dilarang:

1. Adopsi oleh orang-orang yang berbeda agama, misalnya Nasrani dengan maksud anak angkatnya dijadikan pemeluk agama Nasrani, bahkan sedapat-dapatnya dijadikan pemimpin agama itu maka hal itu dilarang pengangkatan anak.
2. Pengangkatan anak angkat Indonesia oleh orang-orang Eropa dan Amerika atau lain-lainnya biasanya berlatar belakang seperti tersebut di atas, oleh karena itu hal ini ada usaha untuk menutup adopsi.[16]

Kompilasi Hukum Islam (KHI) menyebutkan definisi anak angkat sebagai anak yang mengalihkan tanggung jawab dari orang tua asalnya kepada orang tua angkatnya, mengurus kehidupannya, pendidikannya

15 Badrudin, *"Implementasi Pasal 34 Ayat 1 UUD 1945 di Provinsi Riau* (*Perspektif Maqashid Syariah tentang Nafkah dan Hadhanah*)*"*, Jurnal Hukum Islam, Vol. 14 No 1 2019, hlm. 124-125.

16 Alang Sidek, Azhar, M. Habib, *"Analisis Anak Angkat dalam Perspektif Hukum Islam, Status dan Kedudukannya"*, Jurnal Hukum Islam, hlm. 222.

dan lain-lain berdasarkan penetapan pengadilan.[17]

Para fuqaha tidak membenarkan akibat hukum yang ditimbulkan ketika mengangkat anak seperti terjadi pada masa jahiliyah (terputus kekerabatan orang tua kandung dan tersambung kekerabatan orang tua angkat)[18]

Di Indonesia wujud bentuk perlindungan hak-hak anak angkat dan orang tua angkat, didasarkan pasal 209 ayat 1 dan 2 KHI:

1. Harta peninggalan anak angkat dibagi berdasarkan pasal 176 sampai dengan pasal 193 tersebut di atas, sedangkan terhadap orang tua angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta wasiat anak angkatnya.
2. Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta wariasan orang tua angkatnya.

Wasiat wajibah sendiri dengan wasiat biasa berbeda, dimana wasiat biasa dijalankan atas dasar keinginan pemilik harta, sedangkan wasiat wajibah sebaliknya diambil tanpa keinginan dari pemilik harta, sebab adanya kewajiban yang harus ditanggung oleh pemilik harta (pewasiat).[19]

Besaran wasiat wajibah maksimal 1/3 bagian dari harta peninggalan, supaya anak angkat atau orang tua angkat masih terima harta peninggalan pewaris, namun tetap memperhatikan bagian anak kandung atau orang tua kandung.[20]

Fathurrahman mengutarakan bahwa wasiat wajibah di negara kita merupakan hasil ijtihad dari berbagai ulama Indonesia (yang diambil dari pendapat Ibnu Hazm):

> "Pengkhususan kerabat-kerabat yang tidak dapat menerima pusaka kepada cucu-cucu dan pembatasan penerimaan kepada sebesar 1/3 peninggalan adalah didasarkan

17 Pasal 171 huruf h.

18 Aris Nurullah, *"Hukum Pengangkatan Anak dalam Pemberian Harta Peninggalan Pewaris Perspektif Kompilasi Hukum Islam dan Hukum Perdata"*, Jurnal Kajian Keislaman, Vol. 6 No 2 2017, hlm. 188-190.

19 Misno, *"Wasiat Wajibah untuk Anak Angkat dalam KHI dan Fikih"*, Jurnal 'Adliya, Vol. 11 No 1 2017, hlm. 107.

20 Nurul Wahyuni, Mustaman, Adil Akhyar, *"Pengangkatan Anak serta Akibat Hukum terhadap Pembagian Waris dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam Menurut Inpres Nomor 1 Tahun 1991"*, Jurnal Hukum dan Kemasyarakatan Al-Hikmah, Vol. 4 No 2 2023, hlm. 307.

pendapat madzhab Ibnu Hazm dan berdasarkan kaidah syara'"

Oleh karena itu, wasiat wajibah solusi bagi kewarisan antara orang tua dengan anak angkatnya, meskipun kekerabatannya tidak dapat dinasabkan pada orang tua angkat (ahli waris), yang mana sejalan dengan fungsi pengangkatan anak (perlindungan hukum negara atas anak) untuk mensejahterahkan kehidupan anak.[21]

Dari beberapa keputusan pengadilan yang ada, pemberian wasiat wajibah kepada anak angkat didasarkan aspek psikologi, kedekatan emosional dapat menggambarkan bakti seorang anak angkat kepada orang angkatnya,[22] dan juga kedua orang tua kandung anak angkat telah meninggal sehingga mendapat wasiat wajibah.[23]

Adopsi (Pengangkatan Anak) menurut Fatwa MUI	Adopsi (Pengangkatan Anak) menurut KHI
1. Larangan adopsi menjadi terputus nasab keturunannya dengan orang tua kandung - Adopsi tidak mengubah status nasab dan agama anak angkat (membenarkan adopsi anak angkat beda agama) atas dasar sosial 2. Tidak dibenarkan anak Indonesia diadopsi oleh Warga Negara Asing	Definisi anak angkat, anak yang mengalihkan tanggung jawab orang tua asal kepada orang tua angkat mengurus kehidupan anak berdasarkan penetapan Pengadilan (tidak terputus dengan nasab orang tua kandung) Wujud perlindungan hak-hak anak angkat dan orang tua angkat mendapat wasiat maksimal 1/3 dari harta peninggalan

Fatwa MUI belum mencantumkan aturan tentang perlindungan hak-hak anak angkat seperti apa, hanya dijelaskan pada dasar dalil dari Mahmud Syaltut yakni perlindungan kasih sayang, mendidik, mewasiatkan sebagian peninggalan. Selanjutnya KHI juga belum menyebutkan aturan apakah anak angkat mempunyai keterikatan dengan orang tua angkat atau tidak.

21 Febry Emawan Dewata, *"Pengangkatan Anak dalam Kompilasi Hukum Islam"*, Jurnal Voice Justisia, Vol. 1 No 2 2017, hlm. 199.

22 Mohammad Fahri, Ahmad Subekti, Nur Hasan, *"Kedudukan Anak Angkat Terhadap Harta Warisan Dalam Perspektif Waisat Wajibah* (*Studi Putusan Pengadilan Agama Gorontalo Nomor 851/Pdt. G/2017/PA. Gtlo"*, Jurnal Imiah Hukum Keluarga Islam, 2021, hlm. 11-12.

23 Mila Yuniarsih, Hasyim Muzakki, Ika Viona, Zainatul Ilmiyah, *"Wasiat Wajiabh Bagi Anak Adopsi Untuk Mendapat Harta Warisan"*, Jurnal Ma'mal, Vol. 3 No 01 2022, hlm. 61.

Kesimpulan

Dari pembahasan yang telah dijelaskan bisa disimpulkan beberapa hal:

a. Hukum Islam membolehkan adanya pengangkatan anak, asal tidak menisbahkan nama orang tua angkat dan tidak mempunyai akibat hukum baik itu perwalian ataupun kewarisan.
b. MUI sebagai lembaga Islam di Indonesia memberi fatwa tentang adopsi (pengangkatan anak), seperti kebolehan adopsi dengan syarat tidak memutus dan mengubah status nasab dan agama anak angkat.
c. KHI mengartikan anak angkat terjadinya pengalihan tanggung jawab pemeliharaan pendidikan dari orang tua kandung kepada orang tua angkat, juga terdapat aturan wasiat wajibah untuk anak angkat dan orang tua angkat (bentuk wujud perlindungan hak).
d. Dalam hal ini, fatwa MUI hanya mencantumkan perlindungan hak anak angkat di bagian dasar dalil penetapan, sedangkan KHI belum menyebutkan aturan keterikatan anak angkat dan orang tua angkat.

Daftar Pustaka

Al-Amruzi, M. Fahmi, *"Anak Angkat di Persimpangan Hukum"*, Jurnal MMH, Vo. 43 No. 1 (2014).

Badruddin, "*Implementasi Pasal 34 Ayat 1 UUD 1945 di Provinsi Riau* (*Perspektif Maqashid Syariah tentang Nafkah dan Hadhanah*)*"*, Jurnal Hukum Islam, Vol. 14 No 1 (2019).

Daud, Fathonah K, "*Problematika Status Anak Angkat di Randublatung Blora dalam Perspektif Fatwa MUI"*, Jurnal Hukum Islam, Vol. 8 No 1 (2022).

Dewata, Febry Emawan, "*Pengangkatan Anak dalam Kompilasi Hukum Islam"*, Jurnal Voice Justisia, Vol. 1 No 2 (2017).

Fahri, Mohammad, Ahmad Subekti, Nur Hasan, "*Kedudukan Anak Angkat Terhadap Harta Warisan Dalam Perspektif Waisat Wajibah* (*Studi Putusan Pengadilan Agama Gorontalo Nomor 851/Pdt. G/2017/PA. Gtlo*", Jurnal Imiah Hukum Keluarga Islam, (2021).

Fatwa MUI tentang Adopsi (Pengangkatan Anak)

Kompilasi Hukum Islam

Misno, *"Wasiat Wajibah untuk Anak Angkat dalam KHI dan Fikih"*, Jurnal 'Adliya, Vol. 11 No 1 (2017).

Nurullah, Aris, "*"Hukum Pengangkatan Anak Dalam Pemberian Harta Peninggalan Pewaris Perspektif Kompilasi Hukum Islam dan Hukum Perdata"*, Jurnal Kajian Keislaman, Vol. 6 No. 2 (2017).

Pratiwi, Ika Putri, "*Akibat Hukum Pengangkatan Anak yang tidak melalui Penetapan Pengadilan"*, Jurnal Magister Kenotariatan Universitas Brawijaya.

Sidek, Alang, Azhar, M. Habib, *"Analisis Anak Angkat dalam Perspektif Hukum Islam, Status dan Kedudukannya"*, Jurnal Hukum Islam.

Wahyuni, Nurul, Mustaman Adil, *"Pengangkatan Anak serta Akibat Hukum terhadap Pembagian Waris dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam Menurut Inpres Nomor 1 Tahun 1991"*, Jurnal Hukum dan Kemasyarakatan Al-Hikmah, Vol. 4 No 2 (2023).

Yasin, Ahmad Alamuddin, "*Hak Waris Anak Angkat Dalam Perspektif Undang-Undang dan Hukum Islam"*, Jurnal Tsaqafaquna, Vo. 3 No 1 (2021).

Yuniarsih, Mila, Hasyim Muzakki, Ika Viona, Zainatul Ilmiyah, "*Wasiat Wajiabh Bagi Anak Adopsi Untuk Mendapat Harta Warisan*", Jurnal Ma'mal, Vol. 3 No 01 (2022).

SUBTEMA

METODOLOGI PENETAPAN DAN KELEMBAGAAN FATWA

44

PERGESERAN PERAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA DARI *LEGAL OPINION* KE *LEGAL SOURCE*

Abdullah Jarir

A. Pendahuluan

Fatwa adalah pendapat hukum (*legal opinion*) para ilmuan muslim sebagai respon atas pertanyaan atau peristiwa yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Fatwa memiliki sejarah panjang yang dimulai sejak periode shahabat nabi dan terus berlangsung sampai dengan sekarang ini. Fatwa hadir tidak selalu melalui forum-forum resmi seperti Darul Ifta Mesir, Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN MUI), Majelis Tarjih wat Tajdid Muhammadiyah saja, namun fatwa hadir menyeruak dari balik tembok-tembok kecil di surau-surau, mesjid-mesjid, dan majelis-majelis ilmu konvensional maupun melalui flatform media sosial kontemporer seperti kanal-kanal youtube, Instagram, facebook, dan media-media televisi, dan radio. Ini membuktikan bahwa fatwa hidup dengan sangat dinamis dan ikut menghiasi kehidupan keagamaan di tanah air.

Kehadiran fatwa dalam ranah ketatanegaran di Indonesia memiliki peran yang sangat unik, karena ia bukanlah salah satu sumber hukum yang diakui oleh negara. Karenanya negara tidak dapat memaksa warganya yang bergama Islam untuk melaksanakan fatwa tersebut. Sebagai warga negara, mereka memiliki kebebasan untuk memilih fatwa-fatwa yang menurut mereka menguntungkan dan meninggalkannya jika dinilai merugikan. Hal ini tidak dapat dilepaskan dari posisi fatwa yang bukan merupakan bagian dari sumber hukum yang diakui oleh negara. Dalam hirarki perundang-undangan Indonesia, fatwa bukanlah salah satu sumber hukum. Dan kalaupun fatwa dikategorikan sebagai suatu doktrin, banyak banyak ahli yang menilai bahwa menjadikan doktrin

sebagai sumber hukum dinilai kurang tepat.[1] Namun demikian, dalam tataran praktis, sebagaimana kita ketahui bersama, keberadaan fatwa sekarang ini mulai masuk dalam ranah ketatanegaraan Indonesia dengan diadopsinnya fatwa-fatwa DSN MUI terkait masalah-masalah perbankan syari'ah oleh otoritas bank sentral Indonesia. Meski tidak melalui proses legislasi, tapi keberadaannya tetap kuat dan dilaksanakan dengan baik oleh praktisi lembaga keuangan syari'ah. Artinya, meski bukan sumber hukum, fatwa tetap berperan bahkan dalam masalah-masalah hukum keluarga yang keberadaan fatwanya tidak melalui proses adopsi terlebih dahulu seperti apa yang terjadi pada fatwa-fatwa perbankan syari'ah, namun ia tetap dijadikan sandaran oleh hakim-hakim di Peradilan Agama.

Fenomena hukum yang unik tersebut, mendorong beberapa ahli untuk mencoba mengkajinya secara detail, di antaranya artikel yang disampaikan oleh saudara Poprizal, Akhmad Muslih, dan Ardilafiza dengan judul: *Judicial Analysis on the Position of Legal Opinion* (*Fatwa*) *of Indonesian Council of Ulama* (*MUI*) *in Statutory Regulation System of* Indonesia." Pada kesimpulannya, mereka berpendapat bahwa sebagai pendapat hukum atau *legal opinion* fatwa bukanlah merupakan sumber hukum yang berlaku di Indonesia, karena keberadaannya yang tidak memenuhi syarat sebagai sumber hukum nasional. Mereka merujuk pada Undang-Undang nomor 11 tahun 2012 sebagaimana telah direvisi dengan Undang-Undang No 15 tahun 2019 tentang peraturan perundang-undangan. Dalam pasal 1 ayat 2 Undang-Undang tersebut menyebutkan bahwa peraturan perundang-undangan harus ditetapkan oleh lembaga resmi negara atau oleh pejabat yang berwenang menurut Undang-Undang.[2]

Pendapat senada disampaikan M. Erfan Riadi. Menurutnya, sumber hukum positif dalam sistem hukum nasional dan dalam tata urutan peraturan perundang-undangan, sebagaimana telah disebutkan dalam Undang-Undang No 10 Tahun 2004 tentang peraturan perundang-undangan, tidak menyebutkan fatwa sebagai bagian dari dasar hukum di negara ini, sehingga fatwa tidak dapat dijadikan sebagai landasan hukum.[3]

1 Lihat Bagir Manan, *Membedah UUD 1945*, (Malang: Universitas Brawijaya Press, 2012), 5

2 Poprizal, Akhmad Musih, dan Ardilafiza, "Judicial Analysis on the Position of Legal Opinion (Fatwa) of Indonesian Cpouncil of Ulama (MUI) in Statutory Regulation System of Indonesia." *Jurnal Bengkoelen Justice*, Vol. 11 No 2 April 2021, 187

3 M. Erfan Riadi, Kedudukan Fatwa Ditinjau dari Hukum Positif dan Hukum Islam, *Jurnal Ulu-*

Oleh sebab itu, artikel ini mencoba mencari jawaban bagaimana perani fatwa MUI dalam kontek Peradilan Agama di Indonesia? Apakah fatwa semata-mata pendapat hukum (*legal opinion*) yang tidak dapat dijadikan sandaran bagi para hakim dalam menetapkan putusan? ataukah fatwa salah satu sumber hukum (*legal source*) yang dapat dijadikan sandaran

B. Kerangka Teori

Jika kita tarik posisi dan peran fatwa dalam skala yang lebih luas terutama dalam dunia Islam, maka teori yang dapat dikedepankan ialah pendapat atau teori yang disampaikan oleh Wael B. Hallaq, [4]seorang ilmuan terkemuka berkebangsaan Palestina-Amerika. Menurutnya, peran fatwa sangat sentral dalam mengembangkan syari'ah di dunia Islam. Fatwa juga senantiasa dirujuk oleh hakim dan masyarakat karena kekuatan fatwa terletak pada kualitas pemberi fatwa. Semakin tinggi kualitas keilmuan seorang pemberi fatwa, maka semakin tinggi pula kepercayaan masyarakat terhadap fatwa tersebut.

Artikel ini juga berakar dari temuan penelitian J. N. D Anderson[5] mengenai fenomena reformasi hukum Islam yang terjadi di dunia Muslim. Ia berpendapat bahwa dunia Muslim saat ini menganut tiga sistem hukum, yaitu: pertama, sistem hukum yang masih mengakui syari'ah sebagai sistem hukum utama dan diterapkan secara keseluruhan. Kedua, sistem hukum yang menghindari syari'ah dan mengikuti sistem yang sepenuhnya sekuler. Ketiga, sistem hukum yang menggabungkan antara syari'ah dan sistem sekuler. Berdasarkan sistem hukum tersebut, Indonesia termasuk negara yang menganut sistem hukum yang ketiga, yaitu berusaha memadukan antara hukum syari'ah dan hukum sekuler.a. rtinya, selain menganut hukum positif, dalam praktiknya, khususnya dalam konteks Peradilan Agama, Indonesia telah menerapkan hukum yang berbasis syari'ah, yaitu fatwa MUI. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Anderson sebelumnya bahwa ada negara-bangsa yang menerapkan hukum positif dan hukum syari'ah. Oleh karena itu, artikel ini ingin menguji apakah Indonesia benar-benar konsisten dalam menganut sistem hukum yang sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Anderson.

---

muddin, Vol. VI Tahun IV (Januari-Juni 2010), 474

4 Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2009), 9

5 J. N.d. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, (New York: New York University Press, 1975), 82-83

C. Peran Fatwa dalam Sistem Hukum Indonesia

Menurut Undang-Undang No 11 tahun 2012 sebagaimana diubah menjadi Undang-Undang No 15 tahun 2019 pasal 1 ayat 2 tentang pembentukan peraturan perundang-undangan dengan tegas menyatakan bahwa peraturan perundang-undangan adalah peraturan tertulis yang memuat norma hukum yang mengikat secara umum yang dibentuk atau ditetapkan oleh Lembaga negara atau pejabat yang berwenang melalui prosedur yang ditetapkan dalam peraturan perundang-undangan. [6] Berdasarkan ketentuan sebagaimana dimaktub dalam Undang-Undang dimaksud jelas sekali bahwa semua peraturan perundang-undangan haruslah tertulis yang dibentuk dan ditetapkan oleh Lembaga resmi negara atau pejabat yang berwenang melalui tata cara yang sesuai dengan Undang-Undang. Jika demikian halnya, maka fatwa bukanlah bagian dari peraturan perundang-undangan, karena proses pembentukannya tidak dilakukan oleh lembaga resmi negara atau pejabat negara yang punya wewenang mengeluarkan peraturan tersebut.

Pendapat di atas diperkuat dengan pandangan profesor Jimly Asshiddiqie[7] yang secara eksplisit menyebut susunan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia terdiri dari;

1. Peraturan Dasar meliputi Undang-Undang Dasar 1945, perubahan Undang-Undang, dan Piagam Dasar;
2. Undang-Undang, Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perpu), Jurisprudensi;
3. Peraturan pemerintah dan Peraturan Presiden;
4. Peraturan Menteri, dan Peraturan Pejabat setingkat Menteri;
5. Peraturan Daerah Provinsi;
6. Peraturan Gubernur;
7. Peraturan Daeran Kabupaten/Kota;
8. Peraturan Bupati/Walikota;
9. Peraturan Desa.

Pendapat senada diungkapkan oleh Profesor Bagir Manan.[8] Menurutnya, peraturan perundangan secara berjenjang adalah sebagai berikut:

1. Undang-Undang Dasar;
2. Peraturan Pemerintah;

6 Undang-Undang No. 15 tahun 2019 pasal 1 ayat 1 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan

7 Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2011), 279

8 Bagir Manan, *Membedah UUD 1945*, ... 6

3. Peraturan Presiden;
4. Peraturan Menteri;
5. Peraturan Daerah Provinsi;
6. Peraturan Daerah/Kabupaten/Kota
7. Peraturan Kepala daerah Provinsi;
8. Peraturan Kepala Daerah Kabupaten/kota;
9. Peraturan Desa.

Berdasarkan pendapat-pendapat di atas, maka jelas sekali fatwa bukanlah salah satu paraturan perundang-undangan di Indonesia. Artinya, para penegak hukum termasuk di dalamnya adalah para hakim Peradilan Agama tidak dapat menjadikan fatwa sebagai dasar pertimbangan dalam memberikan keputusan atau ketetapan. Terkecuali jika kemudian fatwa tersebut dilegislasi oleh lembaga resmi negara atau oleh pejabat yang memiliki wewenang menerbitkan peraturan perundangan.[9]

D. Fatwa sebagai Sumber Hukum (*Legal Source*) di Peradilan Agama

Meski peran fatwa tidak memiliki *legal standing* dalam sistem hukum nasional, akan tetapi faktanya fatwa secara meyakinkan telah menjadi sumber hukum (*legal source*) bagi para hakim, khususnya para hakim di lingkungan Peradilan Agama di Indonesia. Hal ini dibuktikan dengan beberapa putusan/penetapan yang dikeluarkan oleh beberapa Peradilan Agama yang secara eksplisit menyebut fatwa sebagai dasar pertimbangan (*legal consideration*). Putusan-putusan dimaksud adalah

1. Penetapan Pengadilan Agama Kediri No. 005/Pdt. P/2016/PA. Kdr tahun 2016 yang mengutip fatwa MUI No. 11/2012 tentang status anak zina dan perlakuan terhadapnya;
2. Penetapan Pengadilan Agama Jambi No. 0122/Pdt. P/2013/PA. Jmb tahun 2013 yang mengutip fatwa MUI No. U-335/MUI/VI/1982 tentang adopsi anak;
3. Penetapan Pengadilan Agama Jakarta Barat No. 0443/Pdt. P/2015/PA-JB tahun 2015 yang mengutip fatwa MUI No. no. 5/MUNAS VII/MUI/9/2005 tentang waris beda agama;
4. Penetapan Pengadilan Agama Tanjungpinang No. No. 0025/Pdt.

9 Ibid., 5

P/2015/PA. TPI tahun 2015 yang mengutip fatwa MUI no 11/MUNAS VII/MUI/15/2005 tentang Ahmadiyah.

Pada kasus pertama, para pemohon yang merupakan pasangan suami istri mengajukan permohonan asal usul anak yang lahir pada tanggal 30 januari 2025 sebelum mereka melaksanakan pernikahan secara resmi di Kantor Urusan Agama pada tanggal 30 Mei 2015. Pihak catatan sipil saat itu tidak berkenan mengeluarkan akte kelahiran dikarenakan ia lahir mendahului surat nikah. Oleh sebab itu, para pemohon mengajukan memohon agar majelis hakim Pengadilan Agama Kediri di tahun 2016 tersebut mengakui anak yang lahir sebagai anak sah mereka sebagai syarat diterbitkannya akta kelahiran tersebut. Atas petitum primer tersebut, majelis hakim secara tegas menolak permohonan para pemohon terkait pengesahan status hukum anak mereka sebagai anak sah dengan berdalilkan pada Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan pasal 42 yang berbunyi "anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah." Dan pasal 43 ayat 1 yang menyatakan "anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya." Majelis juga mendasarkan pertimbangan putusannya kepada Kompilasi Hukum Islam pasal 99 yang berbunyi" Anak sah adalah: a. Anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah. b. Hasil pembuahan suami istri yang sah diluar rahim dan dilahirkan oleh istri tersebut. Pasal 100: anak yang lahir diluar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya."[10]

Di samping itu, Majelis juga mendasarkan putusannya pada fatwa MUI No. 11/2012 tentang status anak zina dan perlakuan terhadapnya. [11]Menurut Yang Mulya bapak Drs. Maftukhin, salah satu anggota majelis yang memeriksa dan mengadili perkara tersebut berpendapat bahwa posisi fatwa pada penetapan tersebut sebagai sumber hukum tambahan atas sumber hukum lain, yaitu Undang-Undang perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. Meski kedudukannya sebagai sumber hukum tambahan, akan tetapi tidak mengurangi eksistensi fatwa sebagai salah satu sumber hukum dalam penetapan tersebut.

Bahkan fatwa MUI tersebut menjadi bantahan terhadap putusan Mahkamah Konstitusi 46/PUU-VIII/2010 yang membatalkan pasal 43 ayat 1 yang menyatakan bahwa "Anak yang dilahirkan di luar perkawi-

10 Penetapan Pengadilan Agama Kediri No. 005/Pdt. P/2016/PA. Kdr tahun 2016, 6-7
11 Ibid., 9

nan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya", tidak memiliki kekuatan hukum mengikat sepanjang dimaknai menghilangkan hubungan perdata dengan laki-laki yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum ternyata mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya, sehingga ayat tersebut harus dibaca, "Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya." Menurut Yang Mulya bapak Maftukihn, putusan Mahkamah Konstitusi harus dibaca dan dipahami sebagai 'anak yang lahir di luar pernikahan yang sah memiliki hubungan keperdataan saja sebagai ayah biologis dari si anak, tetapi tidak mengubah status anak sebagai anak sah.[12]

Anggota majelis hakim yang lain, yaitu Yang Mulya bapak Drs. Muhamad fathnan, M. H. I menjelaskan bahwa fatwa adalah salah satu sumber Hukum Islam yang dapat dijadikan dasar pertimbangan dalam menetapkan keputusan atau penetapan. Oleh sebab itu, dalam kasus asal usul anak yang ditangani di Pengadilan Agama kediri di tahun 2016 itu, majelis mendasarkan penetapannya pada fatwa, di samping tentu saja UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. Terkait putusan MK tahun 2012, Yang Mulya Drs. Muhamad Fathnan berpendapat bahwa putusan MK itu hanya mengatur hubungan keperdataan antara orang tua dan anak, dan bukan terkait dengan hubungan nasab. Artinya seorang anak yang lahir di luar pernikahan yang tetap memiliki hak-hak keperdataan seperti Pendidikan, Kesehatan, dan hak-hak dasar lainnya. Sedangkan yang berkaitan dengan nasab, majelis berpendapat bahwa anak yang lahir di luar pernikahan yang sah tetap tidak memiliki hubungan nasab dengan ayah biologisnya.[13]

Pada kasus kedua, majelis juga mendasarkan penetapan/putusannya pada fatwa MUI nomor: U-335/MUI/VI/1982 tentang pengangkatan anak. Selain fatwa MUI, majelis juga menyandarkan pendapatnya pada pasal 39 Undang-Undang nomor: 23 tahun 2002 tentang perlindungan anak dan pasal 49 huruf (a) angka 20 Penjelasan Undang-Undang no-

12 Wawancara dengan Yang Mulya bapak Drs. Maftukin, M. Sy, Hakim Pengadilan Agama Kediri tanggal 5 Juli 2022

13 Wawancara dengan Yang Mulya bapak Muhamad Fathnan, Hakim Pengadilan Agama Kediri tanggal 6 Juli 2022

mor:03 tahun 2006 tentang perobahan pertama Undang-undang nomor:07 tahun 1989 dan pasal 5 ayat (2) undang-undang nomor:12 tahun 2006 tentang kewarganegraan Republik Indonesia, SEMA RI nomor:03 tahun 2005 serta pasal 171 huruf (h) dan pasal 209 Kompilasi Hukum Islam.

Argumen yang dibangun oleh majelis hakim adalah bahwa fatwa sangat dibutuhkan sebagai dasar pertimbangan dalammemberikan putusan. penetapan terutama Ketika tidak ada sumber hukum yang secara khusus mengatur kasus tersebut, sedangkan majelis tidak boleh menolak suatu perkara dengan alas an tidak ada sandaran hukumnya. Oleh sebab itu, majelis harus mencari dan menggali sumber hukum lain sesuai kewenanan hakim sebagai fungsi ex-officio hakim sesuai dengan undang-undang. Di samping itu, menurut Yang Mulya ibu Dra. Erni Zurniah, M. Hum, fatwa itu sudah pasti berdasarkan Qur'an dan Sunnah yang menjadi dasar dikeluarkan dan ditetapkannya suatu fatwa. Jadi, dari segi legalitas dan kekuatan hukum suatu fatwa sudah tidak perlu lagi diragukan lagi.[14]

Lebih lanjut, Yang Mulya ibu Dra. Erni Jurniah, M. Hum menambahkan bahwa meskipun fatwa bukanlah salah satu sumber hukum positif yang berlaku di negara Indonesia dan oleh karenanya tidak mengikat, akan tetapi jika suatu fatwa telah dijadikan sebagai sumber dan dasar pertimbangan dari suatu putusan/penetapan, maka secara otomatis fatwa itu mengikat bagi para pihak yang berperkara, karena fatwa telah menjadi bagian tak terpisahkan dari suatu putusan/penetapan. Beliau menambahkan bahwa keberadaan fatwa sekarang ini sangat dibutuhkan oleh masyarakat mengingat dinamika perubahan sosial yang begitu cepat dan dinamis sehingga dibutuhkan sumber hukum yang dapat menaungi lembaga peradilan dalam memberian penetapan. Oleh sebab itu, keberadaan fatwa dapat dijadikan rujukan sekaligus sebagai jawaban jika terjadi kekosongan sumber hukum seperti pada kasus adopsi anak yang beliau tangani.[15]

Terkait kasus ketiga yang menjadi wewenang Pengadilan Agama Jakarta Barat terjadi pada tahun 2015, kasus tersebut bermula dari permohonan penetapan ahli waris sebagai petitum primer dari para pemohon. Para pemohon yang berjumlah 8 orang yang terdiri dari 1 orang istri, 2 orang anak angkat, dan 5 orang saudara kandung sebapakdari

14 Wawancaar dengan Yang Mulya ibu Dra. Hj. Erni Jurniah, M. Hum., Hakim Pengadilan Agama Jambi tanggal 22 Desember 2022

15 Ibid

pewaris agar ditetapkan sebagai ahli waris dan sekaligus ditetapkan nilai waris masing-masingnya. Sedangkan ahli waris yang lain yang merupakan saudara sekandung sebapak dan seibu dianulir sebagai ahli waris dikarenakan mereka berbeda agama dengan pewaris. Pada putusannya, majelis hakim mengabulkan permohonan para pemohon dengan didasarkan pada. Kompilasi Hukum Islam di Indonesia pasal 171 huruf (c) berbunyi: "Ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris"; 2. Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 5/MUNAS VII/MUI/9/2005: a Hukum waris Islam tidak memberikan hak saling mewarisi antar orang-orang yang berbeda agama (antar orang muslim dengan orang nonmuslim). b Pemberian harta antara orang yang berbeda agama hanya dapat dilakukan dalam bentuk hibah, wasiat dan hadiah.[16]

Menurut Yang Mulya bapak Dr.a. bdul Hadi, M. H., anggota majelis hakim yang memeriksa dan mengadili perkara tersebut di atas, fatwa merupakan sumber hukum yang dapat dijadikan landasan oleh hakim di Peradilan Agama dikarenakan fatwa merupakan doktrin hukum yang berlaku dan hidup di tengah-tengah masyarakat. Para hakim, menurut beliau wajib menggali dan menemukan sumber hukum yang hidup di tengah-tengah masyarakat sesuai dengan kewenangan yang dilindungi oleh Undang-Undang. Oleh sebab itu, eksistensi fatwa sebagai pendapat hukum para ilmuan dan sarjana muslim adalah kuat dan mengikat terutama ketika sudah menjadi bagian dari putusan peradilan.[17]

Kasus keempat adalah perkara yang terkait dengan fatwa MUI tentang aliran Ahmadiyah (fatwa MUI nomor 11/MUNAS VII/MUI/15/2005) yang menjadi dasar penetapan di Pengadilan Agama Tanjungpinang tahun 2015 dengan nomor penetapan 025/Pdt. P/2015/PA. Tpi. Pada intinya para pemohon mengajukan penetapan atau itsbat nikah kepada Pengadilan Agama Tanjungpinang dikarenakan pernikahan mereka belum mendapatkan legalitas dari negara yang dibuktikan dengan belum adanya buku nikah. Hal ini terjadi karena pihak Kantor Urusan Agama kecamatan Bintan Timur Kabupaten Bintan menolak untuk memproses pendaftaran pernikahan mereka dikarenakan status mereka sebagai penganut Ahmadiyah. Atas alasan ini, maka mereka tetap melakukan

16 Penetapan Pengadilan Agama Jakarta Barat No. 00443/Pdt. P/2015/PA. JB, 16

17 Wawancara dengan Yang Mulya bapak Dr. H. Abdul Hadi, M. H., Hakim Tinggi Pengadilan Tinggi Agama Padang tanggal 2 Februari 2023. Pada saat perkara itu disidangkan, beliau adalah majelis hakim PA Jakarta Barat.

pernikahan secara siri.[18]

Majelis hakim yang memeriksa dan mengadili perkara tersebut menolak permohonan para pemohon dikarenakan para pemohon merupakan pengikut kelompok Ahmadiyah yang dihukumi sebagai aliran yang menyimpang dari dasar-dasar ajaran Islam sebagaimana ditegaskan dalam fatwa sebagai berikut: 1. Menegaskan kembali fatwa MUI dalam Munas II Tahun 1980 yang menetapkan bahwa Aliran Ahmadiyah berada di luar Islam, sesat dan menyesatkan, serta orang Islam yang mengikutinya adalah murtad (keluar dari Islam). 2. Bagi mereka yang terlanjur mengikuti Aliran Ahmadiyah supaya segera kembali kepada ajaran Islam yang haq (al-ruju' ila al-haqq), yang sejalan dengan al-Qur'an dan al-Hadits. 3. Pemerintah berkewajiban untuk melarang penyebaran faham Ahmadiyah di seluruh Indonesia dan membekukan organisasi serta kegiatannya.

E. Kesimpulan

1. Peran fatwa MUI dan fatwa-fatwa ormas Islam lainnya di Indonesia, menurut peraturan perundang-undangan di Indonesia, bukanlah merupakan sumber hukum yang resmi berlaku sehingga keberadaannnya tidak mengikat dan oleh sebab itu, fatwa tidak dapat dijadikan sumber hukum oleh para hakim dalam menetapkan putusan/penetapan
2. Namun fakta di lapangan menunjukkan bahwa banyak sekali fatwa-fatwa MUI yang secara eksplisit telah dijadikan sumber pertimbangan (*legal source*) oleh para hakim di Pengadilan Agama di Indonesia.
3. Atas fakta-fakta tersebut di atas, dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa fatwa telah mengalami pergeseran (*shifting*) yang bersifat epistemologis dari sekedar *legal opinion* ke *legal source.*

18 Penetapan Pengadilan Agama Tanjungpinang No. 025/Pdt. P/2015/PA. Tpi, 13

REFERENSI

Buku

Anderson, J. N.d. *Islamic Law in the Muslim World*, (New York: New York University Press, 1975)

Hallaq, Wael B. *An Introduction to Islamic Law*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2009)

Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2011)

Manan, Bagir. *Membedah UUD 1945*, (Malang: Universitas Brawijaya Press, 2012)

Jurnal

Poprizal, Akhmad Musih, dan Ardilafiza, "Judicial Analysis on the Position of Legal Opinion (Fatwa) of Indonesian Cpouncil of Ulama (MUI) in Statutory Regulation System of Indonesia." *Jurnal Bengkoelen Justice*, Vol. 11 No 2 April 2021

Riadi, M. Erfan. Kedudukan Fatwa Ditinjau dari Hukum Positif dan Hukum Islam, *Jurnal Ulumuddin*, Vol. VI Tahun IV (Januari-Juni 2010)

Peraturan Perundang-Undangan

Undang-Undang No. 15 tahun 2019 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan

Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan

Intruksi Presiden No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam

Penetapan Pengadilan Agama Kediri No. 005/Pdt. P/2016/PA. Kdr tahun 2016

Penetapan Pengadilan Agama Jakarta Barat No. 00443/Pdt. P/2015/PA. J. B

penetapan Pengadilan Agama Tanjungpinang No. 025/Pdt. P/2015/PA. Tpi

Penetapan Pengadilan Agama Jambi No. 0122/Pdt. P/2013/PA. Jmb

Fatwa MUI No. 11/2012 tentang Status Anak Zina dan Perlakuan terhadapnya

Fatwa MUI No. U-335/MUI/VI/1982 tentang Adopsi Anak

Fatwa MUI No. no. 5/MUNAS VII/MUI/9/2005 tentang Waris Beda Agama

fatwa MUI no 11/MUNAS VII/MUI/15/2005 tentang Ahmadiyah.

45

PERAN MAJELIS ULAMA INDONESIA SUMATERA UTARA DALAM MENJAGA AQIDAH DARI ALIRAN SESAT

Abrar Dawud Faza[1], Deniansyah Damanik[2]
[1, 2]*UIN Sumatera Utara Medan*
ansyahdenidamanik@gmail. com

Abstrak

Selama lebih dari satu dasawarsa sejumlah aliran dan ajaran sesat muncul dan berkembang di Sumatera Utara, hal ini menjadi masalah serius terhadap ketahanan Aqidah umat Islam. Peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara sebagai tenda besar umat Islam sangat vital dan strategis untuk menjaga aqidah umat Islam agar tidak terkontaminasi ajaran sesat dan menyimpang di masyarakat. Penelitian ini menggunakan metode *document study* dan wawancara. Hasil penelitian ini menunjukan selama lebih dari 1 dasawarsa atau kurang lebih 15 tahun peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara dalam menjaga aqidah dari aliran sesat yaitu: (1) pergerakan dari melakukan kajian sampai perlawanan masa dan hukum, (2) Investigasi Hingga Mengeluarkan Fatwa Sesat, (3) Kerjasama Lintas Sektoral dan Sosialisasi, (4) Aktualisasi Penanaman Moderasi Beragama. Sedangkan tantangan dan hambatan terdiri dari faktor internal dan eksternal. Faktor internal: (1) keterbatasan pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara, (2) anggaran biaya. Faktor eksternalnya: (1) keberadaan aliran sesat yang sulit dideteksi, (2) masyarakat yang terikut aliran sesat berpengetahuan rendah (*awam*), (3) penyebaran aliran sesat berada di plosok-plosok daerah, (4) kurangnya partisipatif masyarakat dalam menginformasikan, (5) lemahnya regulasi berkenaan dengan aliran sesat.

Kata Kunci: *Peran, MUI Sumut, Aqidah, Aliran Sesat.*

A. Pendahuluan

Selama lebih dari satu dasawarsa sejumlah aliran, ajaran, pemahaman ataupun tarekat yang menyimpang tumbuh dan berkembang di Sumatera Utara. [1] Muncul penafsiran menyesatkan di Sumatera Utara

1 Berdasarkan pengamatan penulis dalam rentan waktu 2007 – 2023.

yang mengatakan "Muhammad itu Allah" pada tahun 2023.[2] Sebelumnya telah muncul sejumlah aliran sesat di Sumatera Utara seperti Al Kafiyah,[3] *thariqatullah,*[4] paham *inkar sunnah,*[5] Ahmadiyah,[6] mengaku sebagai rasul,[7] aliran *soul training, al-Haq* pengajian Ismayani, Ajaran Rudi Chairuddin,[8] pengajian Ar-Rahman,[9] dan paham syekh muda Ahmad Arifin pimpinan tarekat Samaniyah.[10]

Klaim kesesatan aliran di Sumatera Utara bukan tanpa alasan, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mempunyai 10 indikator kesesatan yang menjadi pegangan.[11] Selain daripada itu Majelis Ulama Indonesia (MUI) juga merupakan sebuah wadah musyawarah para ulama yang berfungsi untuk membimbing, membina, mengayomi kaum muslimin di seluruh Indonesia.[12] Kewenangan Majelis Ulama (MUI) juga ditopang oleh dalil al-Qur'an bahwa bertanyalah pada *ahlaz zikri* (orang yang berilmu) jika

2 Lihat: detiksumut. com, *MUI Sumut Tegaskan MPPTI Sesat Karena Ajarkan Muhammad itu Allah,* Publish: 08 Juni 2023, Pukul 19. 06 WIB.

3 Lihat: MUI Digital Sumut, *Hasil Investigasi MUI Kabupaten Langkat Terhadap Al Kafiyah,* Publish: 03 Juli 2023.

4 MTT, Abdul Malik, *Aliran Tariqatullah di Kota Medan Sumatera Utara* (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, 2017).

5 Nawer Yuslem, dkk, "Paham Inkar Sunnah di Sumatera Utara: Studi Tentang Argumentasi dan Perkembangannya", *Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadits,* Vol. 6, No. 2, 2022.

6 Eva Indriani, dkk, "Konstruksi Sosial Keberadaan Jamaat Ahmadiyah di Kota Medan", *Islam dan Contemporary Issues,* Vol. 2, No. 1, 2022, h. 1.

7 Lihat: Muhammadiyah. or. id, *PDM Sergai – Sumut Adukan Pria Mengaku Rasul Ke Polisi,* Publish: 29 Mei 2013.

8 Ramli Abdul Wahid, "Aliran Minoritas dalam Islam di Indonesia", *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies,* Vol. 1, No. 2, 2017, h. 145-148.

9 Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara No. 01/KF/MUI-SU/V/2013 Tentang Pengajian Ar – Rahman. Lihat juga: Husnel Anwar Matondang dan Saori Monang Rangkuti, *Kajian dan Penelitian Fatwa – Fatwa MUI Tentang Aliran Sesat* (Medan: CV. Manhaji, 2020).

10 Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara No. 03/KF/MUI-SU/IX/2013. Lihat Juga: Lihat juga: Husnel Anwar Matondang dan Saori Monang Rangkuti, *Kajian dan Penelitian Fatwa – Fatwa MUI Tentang Aliran Sesat* (Medan: CV. Manhaji, 2020).

11 10 indikator kesesatan perspektif Majelis Ulama Indonesia (MUI) yaitu: (1). Mengingkari salah satu dari rukun iman yang enam. (2.) Meyakini dan atau mengikuti aqidah yang tidak sesuai dengan Alquran dan sunnah. (3). Meyakini turunnya wahyu setelah Alquran. (4). Mengingkari otentisitas dan atau kebenaran isi Alquran. (5). Melakukan penafsiran Alquran yang tidak berdasarkan kaidah-kaidah tafsir. (6). Mengingkari kedudukan Hadits nabi sebagai sumber ajaran Islam. (7). Menghina, melecehkan dan atau merendahkan para nabi dan rasul. (8). Mengingkari Nabi Muhammad sebagai nabi dan rasul terakhir. (9). Mengubah, menambah dan atau mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan oleh syariah, seperti haji tidak ke baitullah, salat wajib tidak 5 waktu. (10). Mengkafirkan sesama muslim tanpa dalil syar›i seperti mengkafirkan muslim hanya karena bukan kelompoknya. Lihat: NU Online, *MUI Tetapkan 10 Indikator Aliran Sesat,* Publish: 06 November 2007. Lihat juga: Majelis Ulama Indonesia Provinsi Bengkulu, Tanggal 16 Desember 2011.

12 MUI Digital, *Sejarah Majelis Ulama Indonesia,* diakses pada 14 Juli 2023.

kamu tidak mengetahuinya,[13] serta dalil Hadits jika satu urusan tidak diserahkan kepada ahlinya maka tunggulah kehancuran.[14]

Secara teori peran (*role theory*)[15] Majelis Ulama Indonesia (MUI) harus memiliki peranan sesuai dalam bidangnya yaitu di bidang agama dan menjalankan fungsinya menjadi tenda besar umat Islam.[16] Oleh karenanya penelitian ini bertujuan bagaimana peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara dalam menjaga aqidah umat Islam terhadap ajaran sesat ataupun aliran yang menyimpang di provinsi Sumatera Utara dalam 15 tahun terakhir serta apa saja tantangan dan hambatan yang didapati Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Sumatera Utara dalam menjaga aqidah dari aliran sesat?.

Penelitian berkenaan dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara tentang aliran sesat dan menyimpang bukanlah hal baru, hal ini sebagaimana penelitian Husnel dan Sori Monang dalam penelitiannya bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara dalam rentan 2007-2010 sudah ada memfatwakan dua aliran sesat yang menyimpang.[17] Penelitian Ramli, Abdul, Nawir, Eva, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kab. Langkat hasilnya menunjukan ada sejumlah aliran sesat di Sumatera Utara seperti aliran *soul training, al-Haq* pengajian Ismayani, Ajaran Rudi Chairuddin,[18] *thariqatullah,*[19] paham *inkar sunnah,*[20] Al Kafiyah,[21] dan Ahmadiyah.[22] Penelitian Wiko menunjukan bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut dalam menanggulangi

13 Lihat: Al-Qur'an surah an Nahl ayat 43.

14 Imam Bukhari, *Shahih al Bukhari* (Mesir: Dar al Kutub, 1998), Cet. 2, h. 456.

15 Dalam teori peran (*role theory*) Michell J. Hindin: (1) Pembagian kerja dalam masyarakat mengambil bentuk interaksi di antara posisi-posisi khusus yang heterogen yang kita sebut peran, (2) Peran sosial termasuk bentuk perilaku yang «tepat» dan «diizinkan», dipandu oleh norma-norma sosial, yang umum diketahui dan karenanya menentukan harapan, (3) Peran ditempati oleh individu, atau aktor. Lihat: Michelle J. Hindin, Role Theory, (Blackwell Publishing, 2007). h. 3959;

16 Lihat: Masykuri Abdillah, *Pola Pemikiran dan Pengabdian MUI* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021).

17 Husnel Anwar Matondang dan Saori Monang Rangkuti, *Kajian dan Penelitian Fatwa – Fatwa MUI Tentang Aliran Sesat* (Medan: CV. Manhaji, 2020), h. 53 – 108.

18 Ramli Abdul Wahid, "Aliran Minoritas dalam Islam di Indonesia", *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies,* Vol. 1, No. 2, 2017, h. 145-148.

19 MTT, Abdul Malik, *Aliran Tariqatullah di Kota Medan Sumatera Utara* (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, 2017).

20 Nawer Yuslem, dkk, "Paham Inkar Sunnah di Sumatera Utara: Studi Tentang Argumentasi dan Perkembangannya", *Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadits,* Vol. 6, No. 2, 2022.

21 Lihat: MUI Digital Sumut, *Hasil Investigasi MUI Kabupaten Langkat Terhadap Al Kafiyah,* Publish: 03 Juli 2023.

22 Eva Indriani, dkk, "Konstruksi Sosial Keberadaan Jamaat Ahmadiyah di Kota Medan", *Islam dan Contemporary Issues,* Vol. 2, No. 1, 2022, h. 1.

aliran sesat tidak melakukan upaya hukum pidana, melainkan berbagai pendekatan.[23]

Metode yang digunakan ialah penelitian kualitatif dengan jenis *document study* dan wawancara. Kajian dokumen menitik beratkan pada analisis atau interpretasi bahan tertulis berdasarkan konteksnya. Bahan-bahan yang digunakan bisa dari catatan yang dipublikasikan, buku teks, surat kabar, majalah, surat-surat, catatan harian, film, naskah artikel dan sejenisnya,[24] yang nantinya akan difokuskan dan dilakukan wawancara pada Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara berkenaan aliran sesat.

B. Menggali Makna Aqidah Sesat

1. Aqidah Secara Bahasa (etimologi)

   Aqidah secara etimologi berasal dari kata '*aqida-ya'qidu 'aqdan-aqidatan',* ada hubungan antara kata "*aqdan"* dan "*aqidah"* adalah keyakinan itu tersimpul dengan kokoh di dalam hati, dia bersifat mengikat dan mengandung perjanjian. Jadi aqidah bisa dipahami sebagai sesuatu yang dipahami seseorang.[25] Aqidah juga bisa bermakna *al habl* (tali)*, al bai'* (jual beli)*, al ahd* (perjanjian),[26] "*tashdiq al jaazim al muthaabiq li al waaqi' 'an al dalil"* (pembenaran pasti yang sesuai dengan kenyataan dan ditunjang dengan bukti).[27] Di sisi lain kata *"al ilm, al yaqin,* dan *al iman"* memiliki pemaknaan yang sama dengan kata aqidah. Menurut bahasa *al yaqin* sama dengan *al – ilm,* sedangkan menurut istilah *yaqin* memiliki arti meyakini sesuatu dengan keyakinan bahwa sesuatu yang diyakininya itu tidak mungkin berbeda dengan keyakinanya. Sebab, keyakinannya sesuai dengan kenyataan yang tidak mungkin berubah.[28] Aqidah juga bermakna *al rabith* (ikatan), *al ibram* (pengesahan), *al ahkam* (penguatan) *al tawuts* (menjadi kokoh; kuat) dan *al-itsbat* (penetapan).[29]

23 Wiko Andrianto, *Kebijakan Non Hukum Pidana* (*Non Penal*) *dalam Menanggulangi Aliran Sesat di MUI,* Skripsi Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara, 2019.
24 Zuchri Abdussamad, *Metode Penelitian Kualitatif* (Makasar: CV. Syakir Media Press, 2021), Cet. I, h. 93.
25 Muhammad Amri, *Aqidah Akhlak* (2018), Cet. I, h. 2.
26 Muhammad Ibnu Abi Bakar al Razy, *Mukhtar al Shihah* (Dar al Fikr, 1401 H), h. 44.
27 Fathi Salim, *al Istidlal bi al Dzan fi al Aqidah* (Dar al bayariq, 1414 H), h. 22.
28 Al Jurjany, *al Ta'rifat* (t. p, t. t), h. 113.
29 Yudi Irfan Daniel, *Aqidah Islam* (Pustaka Salam, 2005), h. 3.

2. Aqidah Secara Istilah (Terminologi)

Sedangkan secara terminologi Aqidah ialah sesuatu yang dipegang teguh dan terhujam kuat di dalam lubuk jiwa dan tidak dapat beralih padanya. Maka nanti apabila seseorang memiliki aqidah secara tidak langsung dia memiliki ikatan di dalam hatinya dan memiliki implikasi kepada setiap aspek dalam hidupnya dan berhubungan dengan perilaku dan perkataannya akan mencerminkan kepercayaan sebuah akhlak yang bagus (perangai) atas aqidah yang diyakininya. [30] Menurut para ulama sebagaimana Abu Bakar Jabir al Jazary mengatakan aqidah adalah sejumlah kebenaran yang dapat diterima secara umum oleh manusia berdasarkan akal, wahyu dan fitrah. Kebenaran itu ditanamkan dalam hati serta diyakini kebenarannya dan ditolak segala sesuatu yang bertentangan dengan kebenaran itu.[31] Menurut Hasan al Banna aqidah adalah perkara yang wajib diyakini kebenarannya oleh hati, mendatangkan ketentraman jiwa yang tidak bercampur sedikitpun dengan keragu-raguan.[32] Muhammad Ibrahim al Burnikan menjelaskan bahwa aqidah telah melalui perkembangan makna dengan beberapa tahapan. *pertama,* aqidah diartikan tekad yang bulat (*al azm al muakkad*), niat (*al niyat*), mengumpulkan (*al jam'u*), menguatkan perjanjian, sesuatu yang diyakini dan dianut oleh manusia baik itu benar atau bathil. *Kedua,* perbuatan hati (sang hamba). Kemudian setelah itu didefenisikan sebagai keimanan yang tidak mengandung kontra. *Ketiga,* di sini akidah telah memasuki masa kematangan di mana ia telah terstruktur sehingga menjadi disiplin ilmu dengan ruang lingkup permasalahan sendiri.[33]

3. Aqidah Sesat (Menyimpang)

Secara umum ajaran Islam dapat dikategorikan sebagai dua bagian, a) *ushul* yang mencakup ajaran pokok yang mencakup aqidah dan ibadah, b) *furu'* yang merupakan rincian dari ajaran pokok yang juga mencakup aqidah dan ibadah. Sedangkan secara metodologis

30 Nur Akhda Sabila, "Integrasi Aqidah dan Akhlak (Telaah atas Pemikiran Al Ghazali), *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam,* Vol. 3, No. 2, 2019, h. 75-76; Nurhayati, "Akhlak dan Hubungannya dengan Aqidah dalam Islam", *Jurnal Mudarrisuna,* Vol. 4, No. 2, 2014, h. 290.

31 Abu Bakar Jabir al Jazary, *Aqidah al Mukmin* (Cairo: Maktabah Kulliyat Azhariyah, 1978), h. 21.

32 Hasan Al Banna, *Majmu'atu ar Rasail* (Beirut: Muassasah al Risalah), h. 445.

33 Ibrahim Muhammad Burnikan, *Pengantar Studi Aqidah Islam* (*Terj*) Muhammad Anis Mata (Jakarta: Robbani Pers, 1998), h. 4-5.

suatu ajaran dapat dikatakan sesat jika menyimpang dari *kitabullah* (al-Qur'an) dan *Sunnah* (al Hadits). Perbedaan di dalam *furu'* tidak dianggap sebagai kesesatan melainkan hanya sebagai perbedaan pendapat (*khilafiyah*) jika mempunyai landasan argumentasi, hal yang paling penting adalah tidak bolehnya berbeda secara aqidah (menyimpang).[34] Oleh karena itu harus ada indikator dalam menetapkan suatu aqidah atau aliran itu sesat (menyimpang) sebagaimana 10 indikator Majelis Ulama Indonesia (MUI).[35]

C. Peranan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara

1. Dari Kajian Sampai Perlawanan Masa dan Hukum

Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara baru saja digugat Rp. 2, 5 Miliar pada tahun 2023 dikarenakan membatalkan kegiatan majelis zikir MPTTI (Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia). Hal ini bukan tanpa alasan, menurut Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara bahwa ajaran MPTTI itu merupakan ajaran sesat, hal ini dikarenakan mengatakan "Muhammad itu Allah."[36]

MPTTI (Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia) merupakan lembaga yang di dirikan dengan tokoh utama bernama Abuya Syekh H. Amran Waly al Khalidi yang merupakan salah seorang ulama asal Aceh yang lahir pada tanggal 21 Agustus 1947 di Gempong Pawoh Labuhan Haji. Tujuan di dirikannya MPTTI ialah: (1) untuk mengenal Islam seutuhnya, (2) karena krisis kerohanian, (3) banyak syirik *khafi* (batin). Perkembangan MPTTI ini di mulai di Aceh hingga ke Bogor Jawa Barat dan Malaysia dan sudah memiliki sejumlah pengikut.[37]

Sejumlah penolakan terhadap MPTTI bukan hanya di Sumatera Utara melainkan di daerah asalnya sendiri yaitu Aceh, hal ini

34 Yulkarnain Harahap dan Supriyadi, "Aliran Sesat dalam Perspektif Hukum Pidana Islam dan Hukum Pidana Nasional", *Mimbar Hukum,* Vol. 20, No. 3, 2008, h. 516.

35 Lihat: 10 Indikator Aliran Sesat Perspektif Majelis Ulama Indonesia (MUI).

36 Lihat penjelasan Sekretaris Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut di detiknews. com, *Digugat Rp. 2, 5 M, MUI Sumut tegaskan MPTTI Sesat Ajarkan Muhammad itu Allah,* Publish: 09 Juni 2023; Lihat penjelasan Maratua Simanjuntak selaku ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Sumatera Utara di Sumatera. suara. com, *Digugat MPTTI, Begini Respons MUI Sumut,* Publish: 09 Juni 2023, Pukul 18. 42 WIB.

37 Arsa Hayoga Hanafi, "Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf dan Aktualisasi Ketauhidan", *JSAI: Jurnal Sosiologi Agama Indonesia,* Vol 1, No. 2, 2020, h. 184-187: Nawawi Marhaban dan Mawardi, "The Qur'anic Authority in Strengthening Sufism Teaching at Majlis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTTI) in Indonesia", *Jurnal Studi al-Qur'an,* Vol. 19, No. 1, 2023.

ialah dikarenakan ilmu yang diajarkan tidak di peraktekannya dan juga mengajarkan kitab *insan al kamil,* mengajarkan ilmu tingkat tinggi dan tidak mengajarkan ilmu *fardhu ain,* serta ada anggapan bahwa ajaran ini meninggalkan syariat dan dalam beri'tikad memiliki paham Jabariah.[38] Penolakan yang lainnya ialah dikarenakan ada masyarakat yang belum bisa menerima dakwah MPTTI karena dinilai masih mempunyai kepentingan yang lainnya.[39]

Adapun pertikaian dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut dalam hal ini tidak hanya sendirian digugat di Pengadilan Negeri Medan, dalam register no. 403/Pdt. G/2023/PN Medan terdapat juga gugatan kepada Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat dan Kapolda Sumut.[40] Sidang pertama di Pengadilan Negeri Medan, pihak Majelis Ulama Indoensia (MUI) Sumut tidak menghadiri persidangan, hal ini dikarenakan bahwa menurut Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut mereka belum mendapatkan surat panggilan dari Pengadilan, ketidakhadiran MUI Sumut juga berdasarkan rekomendasi penasehat hukum (Pengacara) MUI Sumut.[41]

Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut juga bukan tanpa dasar mengatakan ajaran MPTTI (Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia) terindikasi sesat, hal ini berdasarkan laporan hasil kajian Komisi Fatwa tertanggal 03 November 2022.[42] MPTTI juga hendak menggelar "Ratib Seribu" tingkat Asean ke VII pada tanggal 13-15 di Sumatera Utara yang menurut Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut nantinya kegiatan itu akan membuat gaduh di masyarakat.[43] Pihak MUI Sumut juga mengeluarkan surat undangan pertemuan

38 T. M. Ariq, *Problematika Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf dalam Menanamkan Nilai-Nilai Tauhid Pada Masyarakat Aceh Barat Daya,* Skripsi Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Ar Raniry Banda Aceh, 2021.

39 Aditya Engelen, Mustafa, Musafar, "Metode Dakwah Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Pada Masyarakat Desa Likupang Dua Provinsi Sulawesi Utara", *Ahsan: Jurnal Dakwah dan Komunikasi,* Vol. 1, No. 2, 2022, h. 142.

40 Lihat Gugatan dengan nomor register 403/Pdt. G/2023/PN Medan. Lihat juga: KoranBekasi. id, *Ketua MUI Sumut, Kapolda Sumut dan MUI Pusat digugat MPTII sebesar Rp. 2, 5 M,* Publish: 11 Juni 2023.

41 Lihat penjelasan Sekretaris Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut di detiknews. com, *Digugat Rp. 2, 5 M, MUI Sumut tegaskan MPTTI Sesat Ajarkan Muhammad itu Allah,* Publish: 09 Juni 2023.

42 Lihat: Laporan Hasil Kajian Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara tertanggal 03 November 2022.

43 Lihat penjelasan Sekretaris Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut di detiknews. com, *Digugat Rp. 2, 5 M, MUI Sumut tegaskan MPTTI Sesat Ajarkan Muhammad itu Allah,* Publish: 09 Juni 2023.

dengan nomor A. 254/DP-P/II/SR/VI/2023 kepada 16 Pimpinan Ormas Islam di Kota Medan untuk membahas gugatan MPTII, di mana dalam undangan tersebut MUI Sumut meminta para pimpinan ormas Islam untuk hadir dalam pertemuan untuk membahas MPTTI.[44]

2. Investigasi Hingga Mengeluarkan Fatwa Sesat

Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara maupun MUI di tingkat Kabupaten/Kota memiliki Komisi Fatwa yang memiliki tugas menetapkan fatwa yang dilakukan secara kolektif dengan di dasarkan pada al-Qur'an, Hadits, *Ijma'*dan dalil lain yang *mu'tabar.* Proses penetapan fatwa bersifat responsif, proaktif dan antisipatif, dan fatwa yang ditetapkan bersifat argumentatif (memiliki kekuatan *hujjah*), legitimatif (menjamin penilaian keabsahan hukum), kontekstual (*waqi'iy*), aplikatif (siap diterapkan) dan moderat.[45]

Dalam mengeluarkan fatwa, Majelis Ulama Indonesia (MUI) tidak bisa sembarangan dalam mentapkan fatwa, harus ada langkah-langkah yang ditempuh seperti dilakukannya kajian komprehensif terlebih dahulu guna memperoleh deskripsi utuh tentang obyek masalah (*tashawwur al masalah*), rumusan masalah, termasuk dampak sosial keagamaan yang ditimbulkan dan titik kritis dari berbagai aspek hukum (norma syariah) yang berkaitan dengan masalah tersebut.[46]

Sedangkan penetapan fatwa berdasarkan kategorinya: (1) penetapan fatwa terhadap masalah yang telah jelas hukum dan dalilnya (*ma'lum min al din bi al dharurah*) dilakukan dengan menyampaikan hukum sebagaimana apa adanya. (2) penetapan fatwa terhadap masalah yang terjadi perbedaan pendapat (*masail khilafiyah*) di kalangan mazhab maka: a) penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha pencapaian titik temu di antara pendapat-pendapat yang dikemukakan melalui metode *jam'u wa taufiq,* b) jika tidak tercapai titik temu antara pendapat-pendapat tersebut, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjih* melalui metode *muqaranah* (perbandingan) dengan menggunakan kaidah-kaidah *ushul fiqih muqaran.* 3)

44 Lihat surat Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut No. A. 254/DP-P/II/SR/VI/2023. Lihat juga: dailyklik. id, *MUI Sumut Surati Pimpinan Ormas, Kuasa Hukum MPTTI: Jangan Provokatif,* Publish: 14 Juni 2023, Pukul 21. 15.

45 Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia Tahun 2015 Tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Bab II, Pasal 2-4.

46 Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia Tahun 2015. . Bab III, Pasal 5.

terhadap masalah yang tidak ditemukan pendapat hukum di kalangan mazhab atau ulama yang mu'tabar di dasarkan pada ijtihad kolektif melalui metode *bayani* dan *ta'lili* (*qiyasi, istihsany, ilhaqy dan sad zariah*) serta metode penetapan hukum (*manhaj*) yang dipedomani yang dipedomani olah para ulama mazhab. (4) dalam masalah yang sedang di bahas dalam rapat dan terdapat perbedaan di kalangan anggota komisi, dan tidak tercapai titik temu, maka penetapan fatwa disampaikan tentang adanya perbedaan pendapat tersebut disertrai dengan penjelasan argumen masing-masing, disertai penjelasan dalam hal pengalamannya, sebaiknya mengambil yang paling hati-hati (*ikhtiyat*) serta sedapat mungkin keluar dari perbedaan pendapat (*al khuruj min al khilaf*).[47]

Oleh karena itu dalam menghadapi prosedural dalam menetapkan fatwa maka Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara dan MUI tingkat Kabupaten/Kota dalam menetapkan suatu aliran harus ada investigasi menyeluruh (komprehensif) terlebih dahulu dan tidak bisa semena-mena dengan mudah menetapkan suatu aliran atau ajaran menjadi sesat dan menyimpang.

Sejauh ini selama lebih kurang 15 tahun, Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Sumatera Utara maupun MUI tingkat Kabupaten/Kota di Sumatera Utara sudah melakukan investigasi[48] terhadap aliran atau ajaran yang menyimpang. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Demisioner Ketua Komisi Fatwa MUI Sumut Prof. Dr. Ramli Abdul Wahid, MA antara lain yaitu:[49]

a) *Soul Training,* sebuah kelompok yang telah melakukan penelitian dan mengemukakan bahwa Nabi Muhammad tidak meninggalkan apapun kecuali al-Qur'an. Mereka mengklaim tidak ada solat *tarawih* atau *qiyam al lail* (sholat sunnah malam). Paham ini termasuk ke dalam *inkar sunnah,* dan sudah dinyatakan sesat oleh MUI Kabupaten Deli Serdang Prov. Sumatera Utara.

b) Aliran *al Haq,* sebuah aliran di Kota Pematang Siantar yang mengajarkan kepada pengikutnya secara rahasia sehingga ti-

47 Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia Tahun 2015. . Bab III, Pasal 6.

48 Investigasi adalah bisa berarti "penyelidikan", lihat: Rahmi dan Hilmi Sufafri Fauza, "Penerapan Pendekatan Investigasi dalam Proses Pembelajaran Matematika Siswa Kelas XI IPS SMA Negeri 12 Padang", *STKIP Sumbar,* h. 2. Dalam melakukan investigasi bisa bermula dari sumber yang telah lama dihubungi (*a long time source*), atau yang asing, atau yang tidak dikenal (stranger). Lihat penjelasan Septiawan Santana, "Jurnalisme Investigasi", *Mediator,* Vol. 3, No. 1, 2002, h. 17.

49 Ramli Abdul Wahid, "Aliran Minoritas dalam Islam di Indonesia". . h. 145-149.

dak diketahui sesama pengikutnya satu sama lain. kesesatannya yang lain bahwa al-Qur'an tidak di ajarkan secara menyeluruh dan tidak ditafsirkan secara tekstual, tetapi secara umum dan tidak menggunakan al Hadits. Orang yang tidak ikut dalam aliran *al Haq* ini adalah musuh sekalipun dalam satu keluarga. Maka MUI Kota Pematang Siantar memfatwakannya menjadi aliran sesat dan menyesatkan.

c) Pengajian di Kabupaten Langkat yang mengajarkan perubahan bacaan ayat-ayat al-Qur'an seperti *"iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in"* menjadi *"iyyaka a'budu wa iyyaka asta'in."* Bacaan *"qulhuallahu ahad"* menjadi *"huwallahu"* saja. Karena hal tersebut maka MUI Kabupaten Langkat ini memfatwakan paham ini sesat.

d) Ajaran H. Mahmuddin Rangkuti di Mandailing Natal yang berpaham adanya nama Tuhan sebelum Allah, adanya lukisan Nabi Muhammad dan adanya ajaran yang disebut *qulhuwallah sungsang.* Pada akhirnya MUI Kab. Mandailing Natal juga memfatwakan sesat ajaran ini.

e) Pengajian Ismayani di Sentang Kisaran, di mana ajarannya sholat dan puasa waktu haid boleh dikerjakan. Kesesatannya yang lain ialah mendapat petunjuk dan ilham, malaikat adalah laki-laki, bidadari adalah perempuan, jin tidak punya agama tetapi selalu berzikir. Hingga MUI Kabupaten Asahan memfatwakan ajarannya sesat dan menyesatkan.

f) Ajaran Rudi Chairuddin di Sei Rampah Serdang Bedagai di fatwakan sesat oleh MUI Kabupaten Serdang Bedagai pada tahun 2013, adapun kesesatannya yaitu mengubah syahadat menjadi "*asyhadu an la ilaha illallah wa asyhadu anna Chairuddin Rasulullah",* aliran ini juga merubah bahasa al-Qur'an menjadi bahasa Indonesia, dan sholatnya yang nyeleneh.[50]

g) Pengajian tarekat Syekh Muda Ahmad Arifin di Medan, ia mengajarkan agar zakat harus diserahkan kepada guru yang memperkenalkan Allah kepada muridnya, dan menurutnya boleh nikah *mut'ah* (kontrak)/*sirri* tanpa wali dan saksi. Pada akhirnya pemahamannya ini di fatwakan sesat oleh MUI Sumatera Utara.[51]

50 Okezone, *Mengaku Sebagai Rasul, Rudi Chairuddin Ditangkap Polisi,* Publish: 26 Juni 2013.

51 Lihat: MUI Digital Sumut, *Fatwa Tentang Paham Syekh Muda Ahmad Arifin Pimpinan Pengajian Tarekat Sammaniyah Tahun 2013,* Publish: 16 Februari 2023.

h) Pengajian Ar Rahman di Desa Sambirejo Timur Kabupaten Deli Serdang yang di fatwakan sesat oleh MUI Sumatera Utara. Ajarannya yang sesat yaitu al Fatihah diturunkan Allah kepada Nabi-Nabi, menafsirkan *qalam* dengan zakar (kemaluan laki-laki) dan pintu Ka'bah dengan *faraj* (kemaluan perempuan) serta air mani dengan *manikam.* Tuhan sama dengan manusia secara syariat yang mendapat risalah rasul dan kewalian.

i) Ajaran Isfan Tarman Zuhri di Tanjung Tiram Kab. Batubara di mana ajarannya yaitu kiamat hanya terjadi pada diri sendiri dan tidak terjadi pada alam semesta. Selain itu kata "Allah" hanya terbagi kepada "*alif, lam, lam* dan *ha"* yang memiliki makna "*alif"* adalah batang tubuh manusia, *"lam"* adalah hati manusia, *"lam"* ruh manusia dan "*ha"* adalah tuhan. Pada akhirnya pada tahun 2014 ajaran ini di fatwakan sesat oleh MUI Kabupaten Batubara.

j) Di Kabupaten Langkat ada ajaran Suhedi yang memimpin zikir dari jam 19.00 sampai jam 04.00 pagi, ia juga meminta kepada jamaahnya untuk membaca al Fatihah 3 kali yang dihadiahkan kepadanya sebelum tidur.

k) Ajaran N. Yunus AS di Tembung Kabupaten Deli Serdang, di mana dia mengaku dadanya telah di belah lalu telah di *isra mi'raj*-kan berjumpa dengan tuhan, hingga dia menerima 70 ayat suci dan dihimpun dalam sebuah kitab suci bernama *Stanbol,* dan dalam ajarannya hanya sholat pagi dan sore.

l) Di Medan ada ajaran di mana syahadatnya tidak sah sebelum disaksikan, lalu ada pengajian Salafi paham Ibn Taimiyah di mana pengajian ini memandang semua paham adalah salah, selain paham Ibn Taimiyah sehingga pada akhirnya membuat keretakan keluarga antara anak dan orang tuanya.

m) Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTTI) di Sumatera Utara yang menurut Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara bahwa ajarannya mengandung kesesatan dikarenakan berpaham "Muhammad itu Allah". Hal ini menjadi penolakan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara akan kegiatan yang direncanakan MPTTI di Kota Medan.[52]

52 Lihat penjelasan Maratua Simanjuntak selaku ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Sumatera Utara di Sumatera. suara. com, *Digugat MPTTI, Begini Respons MUI Sumut,* Publish: 09 Juni 2023, Pukul 18. 42 WIB

3. Kerjasama Lintas Sektoral dan Sosialisasi

Majelis Ulama Indoensia (MUI) Sumut pada tahun 2021 telah sepakat dengan kepolisian, kejaksaan dan ormas Islam di Sumatera Utara untuk mengatasi aliran sesat demi terwujudnya kondusifitas dan keutuhan bangsa. Hasil dari kerjasama ini menghasilkan: (1) agar adanya kordinasi rutin minimal 3 bulan sekali atau bisa dilakukan pada waktu-waktu tertentu, (2) meminta kepada pihak kepolisian agar memproses aliran dan paham sesat yang telah difatwakan MUI Sumatera Utara.[53]

Kerjasama ini sangat penting dilakukan, mengingat Pemerintah tidak bisa berjalan sendirian. Gubernur Sumut ketika membuka musyawarah kerja daerah (Mukerda) II MUI Sumut pada tahun 2022 menyampaikan Pemerintah tidak bisa bergerak sendiri, tetapi perlu dukungan semua pihak termasuk ulama. Ada pembagian tugas yang harus dilakukan agar kerja Pemerintah tidak terlalu berat, karena pembangunan fisik dan non fisik, MUI Sumut bisa membantu Pemerintah mengurus umat, agar sejalan dengan pembangunan. MUI Sumut diharapkan bisa menjadi wadah para ulama untuk menyampaikan aspirasi dari seluruh tokoh agama kepada Pemerintah Daerah sehingga ulama dan umara terus bersinergi untuk mendukung program pembangunan.[54]

Menanggapi respon dari Pemerintah Sumut maka dalam hal ini MUI Sumut menyampaikan bahwasannya para ulama adalah pewaris tugas Nabi, sebagai pemberi fatwa, pembimbing dan pelayan umat serta penegakan *amar ma'ruf nahi munkar.* [55] Selain daripada itu diharapkan agar para jajaran MUI tingkat Kabupaten/Kota menjalankan Panca tertib MUI Sumut, yaitu: (1) tertib diri, (2) tertib ibadah, (3) tertib waktu, (4) tertib administrasi, (5) tertib lingkungan dalam menjalankan perananya.[56]

Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut juga melakukan strate-

53 MUI Digital, *MUI Sumatera Utara dan PAKEM Sepakat Berantas Aliran Sesat dan Menyimpang,* Publish: 17 November 2021.

54 Lihat: Kata Sambutan Gubernur Sumut Edy Rahmayadi saat Musyawarah Kerja Daerah (Mukerda) II MUI Sumut di Berastagi; Pemerintah Provinsi Sumatera Utara, *Edy Rahmayadi Buka Mukerda MUI Sumut, Sinergi MUI dan Pemerintah Membangun Harkat dan Martabat Umat,* Publish: 28 Agustus 2022.

55 Pemerintah Provinsi Sumatera Utara, *Edy Rahmayadi Buka Mukerda MUI Sumut, Sinergi MUI dan Pemerintah Membangun Harkat dan Martabat Umat,* Publish: 28 Agustus 2022.

56 Lihat: Keputusan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut pada Musyawarah Kerja Daerah (Mukerda) Ke-I Tentang Panca Tertib.

gi kerjasama eksternal dan internal, di mana selain terjun langsung mensosialisasikan aliran sesat juga menginstruksikan MUI tingkat Kabupaten/Kota untuk melaksanakan sosialisasi sebagai upaya pencegahan aliran menyimpang dan berbahaya. Pada tahun 2014 telah melakukan seminar fatwa dan aliran sesat di Hotel Dharma Deli Medan. Dalam seminar tersebut turut dijelaskan bahwa penetapan kesesatan suatu aliran atau kelompok berdasarkan pada al-Qur'an dan al Hadits, *Ijma'* (kesepakatan ulama) dan ijtihad serta pendapat ulama yang *mukatabar,* yang nantinya penetapannya dilakukan secara kolektif oleh rapat gabungan Majelis Ulama Indonesia (MUI).[57] Di tahun 2023 MUI Sumut telah melakukan sosialisasi seperti di daerah Kabupaten Asahan, Batubara, Tebing Tinggi dan Tanjung Balai.[58] Sedangkan pada tahun 2022 MUI Sumut telah melakukan sosialisasi aliran sesat di sejumlah Kabupaten/Kota minoritas muslim seperti Gunung Sitoli.[59] Sedangkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Kota yang turut melakukan sosialisasi aliran sesat ialah MUI Kota Medan, Deli Serdang dan daerah Kab. Srerdang Bedagai pada tahun 2022.[60]

4. Aktualisasi Penanaman Moderasi Beragama

Moderasi beragama merupakan pemahaman yang *tawasuth* (pertengahan) dan tidak berlebihan,[61] bersikap intoleran dalam perbedaan.[62] Bersikap moderasi beragama menjadi jalan tengah, oleh karenanya jangan terburu-buru menilai beragama jalan tengah berarti setengah-setengah, liberal dan tidak *kaffah* (totalitas).[63] Banyak aliran-aliran sesat yang tidak mengerti moderasi beragama, sehingga pemahamannya menjadi ekstrem dan tidak memiliki keseimbangan.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara pada tahun

57 Lihat: Analisa daily, *MUI Sumut Gelar Seminar Fatwa dan Aliran Sesat,* Publish: 27 Desember 2014, Pukul 17. 22 WIB.

58 Lihat: Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Sumatera Utara pada tahun 2023.

59 Lihat: pa-gunungsitoli. go. id, *Pimpinan PA Gunung Sitoli Hadiri Acara Kunjungan Silaturahmi DP MUI Sumut,* Publish: 25 Juli 2022.

60 Lihat: InfoMU, *MUI Sergai Laksanakan Sosialisasi SOP Penelitian, Pengkajian dan Peta Dakwah,* Publish: 23 Mei 2022.

61 Suimi Fales, "Moderasi Beragama: Wacana dan Implementasi dalam Kehidupan Berbanga dan Bernegara di Indonesia", *Jurnal Manthiq,* Vol. 7, No. 2, 2022, h. 233.

62 Agus Akhmadi, "Moderasi Beragama dalam Keragaman Indonesia", *Jurnal Diklat Keagamaan,* Vol. 13, No. 2, 2019, h. 49.

63 Lihat: Kementrian Agama Republik Indonesia, *Kenapa Harus Moderasi Beragama?,* Publish: 18 Desember 2020.

2023 melakukan sosialisasi moderasi beragama dalam mendukung kebijakan pembangunan kerukunan umat beragama di Indonesia serta menyikapi keberagaman yang ada. Hal ini dilakukan mengingat moderasi beragama telah masuk dalam Rencana Jangka Panjang Menengah Nasional (RPJMN) 2020 – 2024, dengan masuknya moderasi beragama maka dalam hal ini menjadi mandat dan amanat bagi seluruh elemen bangsa.[64]

Baik Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut ataupun MUI Kabupaten/Kota turut melakukan penanaman moderasi beragama, seperti halnya Majelis Ulama Indonesia Kota Medan yang melakukannya dengan memberikan penanaman moderasi kepada pimpinan MUI di Kecamatan Kota Medan yang bertujuan penguatan nilai-nilai moderasi dalam merawat kebhinekaan. [65] Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut memang sudah menginstruksikan untuk melakukan penanaman moderasi beragama di sejumlah daerah, oleh karenanya MUI Kabupaten/Kota seperti Deli Serdang, Serdang Bedagai, Batubara, Tanjung Balai, Asahan, Tapanuli dan daerah labuhan batu sudah dilakukan sosialisasi penanaman moderasi beragama untuk mengantisipasi aliran sesat dan menyimpang.

Sejumlah komisi dakwah Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut juga pada tahun 2023 sudah turut melakukan sosialisasi di beberapa daerah di Sumatera Utara berkenaan dengan pemahaman yang *washatiyyah* (moderat), tidak ekstrem ke kanan dan juga tidak ekstrem ke kiri serta memiliki keseimbangan dalam beragama yaitu adalah seperti al-Qur'an dan Hadits, syariat dan hakikat serta lain sebagainya. Turut juga dalam hal ini melakukan penanaman moderasi kepada sejumlah tarekat-tarekat yang ada di Sumatera Utara agar dalam melakukan praktek ibadahnya maupun jalannya memiliki keseimbangan yaitu adalah al-Qur'an dan Sunnah serta syriat dan hakikat.[66]

` Penanaman moderasi beragama ini dilakukan agar di beberapa daerah di Sumatera Utara memiliki agen-agen moderasi yang bisa menjadi actor dalam penanaman moderasi di daerahnya mas-

64 Indeksnews Sumatera Utara, *Pengurus MUI Sosialisasi Moderasi Beragama untuk Kerukunan Umat,* Publish: 03 Juni 2023.

65 Indofakta, *Polrestabes Hadiri Penguatan Nilai Moderasi Beragama dalam Merawat Kebhinekaan di MUI Medan,* Publish: 16 Maret 2023.

66 Lihat: Komisi Dakwah Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Sumatera Utara pada program kerja tahun 2023.

ing-masing, agar bisa menyampaikan pesan ilahi yang moderat dan menekan pemahaman serta aliran yang sesat (menyimpang).

D. Tantangan dan Hambatan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara dalam Menjaga Aqidah dari Aliran Sesat

1. Faktor Internal

Faktor internal merupakan kejadian dan kecendrungan dalam suatu organisasi yang mempengaruhi manajemen, karyawan dan budaya organisasi. Bisa dikatakan bahwa faktor internal adalah faktor-faktor yang di dalam organisasi yang bisa dikendalikan. Internal organisasi biasa terdiri dari pemilik, tim manajemen, para anggota atau pekerja, lingkungan fisik organisasi, aspek teknis dan operasional, aspek keuangan dan sumber daya manusia itu sendiri.[67] faktor internal sendiri merupakan dasar untuk membangun tujuan dan strategi untuk menciptakan kekuatan dan mengatasi kelemahan organisasi. [68] Oleh karena itu dalam hal ini akan dipaparkan berkenaan dengan faktor internal yang menjadi hambatan Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam pencegahan aliran sesat di Sumtera Utara.

Pencegahan yang dilakukan oleh Tim Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara maupun di daerah yang dari segi personalia belum bisa memaksimalkan keanggotaan yang jumlahnya terbatas. Pergerakan hal ini menjadi masalah internal mengingat terkadang personalia anggota Majelis Ulama Indonesia (MUI) terdiri dari para ahli yang memiliki pekerjaan utama (pokok). Keberadaan pengurus yang sebagian besar merupakan para orang tua yang sepuh dan kurang keberadaan generasi mudanya membuat Majelis Ulama Indonesia (MUI) belum bisa melakukan pekerjaan yang cepat dan tepat. Oleh karenanya diperlukan kolaborasi.[69]

Sedangkan faktor yang lainnya ialah dikarenakan biaya (anggaran) Majelis Ulama Provinsi Sumatera Utara yang masih terbatas dan belum bisa menyentuh semua kebutuhan. Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara harus bisa melakukan program kerja

67 Marhumi, "Pengaruh Faktor Internal, Eksternal Organisasi dan Pendanaan Terhadap Mutu Perguruan Tinggi dan Implikasinya Pada Peningkatan Citra Perguruan Tinggi Swasta di Sekolah Ilmu Ekonomi dan Bisnis Perdana Mandiri Purwakarta", *jurnal Binis* (Vol. 6, No. 1, 2018, h. 20.

68 Bimo Sentiago dan Amir Hidayatullah, "Analisis Faktor Eksternal Terhadap Faktor Internal dan Dampaknya Terhadap Kinerja UMKM Derah Istimewa Yogyakarta", *Jurnal Manajemen dan Keuangan,* Vol. 8, No. 2, 2019, h. 125.

69 Wawancara dengan anggota Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara pada 10 Juli 2023.

yang strategis dan jangan sampai menghambur-hamburkan anggaran dengan program kerja yang hanya menghabiskan uang dan terkesan tidak tepat sasaran.[70]

Anggaran bisa dikatakan sebagai "darah" dalam organisasi, oleh karena itu apabila sebuah organisasi/perusahaan kekurangan dana (likuiditas) bisa kita bayangkan seperti manusia yang kekurangan arah, jika tidak diberi darah (donor) bisa dipastikan manusia itu akan mati.[71] Anggaran biaya yang minim yang didapatkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) di Sumatera Utara harus bisa dimaksimalkan dengan strategis, oleh karenanya pencegahan aliran sesat (menyimpang) di Sumatera Utara belum bisa bekerja dengan maksimal.

2. **Faktor Eksternal**

Bisa dikatakan bahwa faktor eksternal mengacu kepada segala sesuatu di luar batas-batas sebuah organisasi yang dapat mempengaruhi kinerja organisasi. Adapun faktor eksternal sebuah organisasi bisa berupa faktor sosiologis, faktor politik, faktor teknologi, serta faktor lainnya. Faktor sosiologis bisa seperti rendahnya pendidikan masyarakat yang berada di plosok-plosok desa. Faktor politik seperti adanya peraturan atau regulasi dan faktor teknologi ialah seperti kurangnya media informasi.[72]

Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara juga mendapatkan tantangan dan hambatan dalam pencegahan aliran sesat di Sumatera Utara dari segi faktor eksternal (dari luar), hal ini ada beberapa alasan yaitu berkenaan dengan keberadaan ajaran sesat dan menyimpang itu sendiri. Keberadaan ajaran dan aliran sesat sangat sulit dideteksi, hal ini menyangkut ajaran sesat itu sendiri yang biasanya tidak mau tampil kepermukaan secara terang-terangan. Keberadaan mereka masif dan terstruktur dan terkadang memang tidak mau diketahui oleh orang banyak dan hanya diketahui oleh pengikutnya saja. Selain daripada itu bahwa pemahaman masyarakat yang mengikuti aliran ataupun ajaran sesat tergolong

70 Wawancara dengan anggota Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara pada tanggal 10 Juli 2023.

71 Lihat: Jayadi, *Manajemen Keuangan* (BPM-PD-PROV. Kalimantan Timur), diakses pada 14 Juli 2023.

72 Wandi Adiansah, dkk, "Analisis Faktor Eksternal dan Faktor Internal Organisasi Pelayan Sosial: Yayasan Istana Belajar Anak Banten", *Focus: Jurnal Pekerjaan Sosial,* Vol. 3, No. 2, 2020, h. 187.

masyarakat tradisional (*awam*) dan bukan masyarakat yang memiliki pengetahuan mumpuni tentang ajaran Islam. Oleh karenanya ajaran dan aliran sesat menyasar masyarakat yang berpengetahuan rendah dan kurang berpendidikan. Ajaran dan aliran sesat dalam menyampaikan ajarannya akan lebih mudah diimplementasikan, karena tidak ada pertentangan yang di dapatkan.[73]

Masyarakat memang diharapkan untuk bisa meningkatkan kualitas pendidikan dan pengetahuannya berkenaan dengan aliran sesat, hal ini bisa dilakukan mengingat perkembangan teknologi informasi yang sudah canggih. Masyarakat bisa mengakses dengan mudah segala informasi secara cepat. Dengan begitu masyarakat mempunyai filter dalam menyaring suatu ajaran yang diketahuinya apakah menyimpang atau tidak.

Ajaran sesat dan menyimpang juga secara keberadaan biasanya berada di plosok-plsosok daerah dan bukan berada di wilayah perkotaan yang sudah heterogen masyarakatnya. Strategi ini membuat ajaran yang disampaikan akan semakin bisa diterima di masyarakat terpencil karena kurangnya akses terhadap agama, sosial maupun informasi. Disamping itu kurangnya masyarakat memberikan informasi mengenai adanya keberadaan aliran sesat itu sendiri, hal ini dikarenakan memang dasar pemahaman masyarakat yang tidak mengetahui bahwa hal tersebut merupakan ajaran ataupun aliran menyimpang dan selanjutnya adalah masyarakat itu sendiri yang kurang berani memberikan aduan kepada Majelis Ulama Indonesia (MUI) atau pihak yang berwenang.

Strategi dakwah di plosok-plosok desa yang jauh dari perkotaan membuat aliran sesat lebih mudah menyampaikan pemahamannya, tidak ada hal yang ditakutkan terkait penyebarannya secara masif. Strategi ini dinilai cukup ampuh mengingat plosok-plosok desa merupakan bagian yang jarang tersentuh dari peradaban ilmu pengetahuan yang komperhensif. Masyarakat memang harus tanggap dalam melihat suatu fenomena yang mengganjal. Harus berani melakukan tindakan sosial yang menyelamatkan dirinya ataupun orang banyak termasuk memberikan informasi aliran sesat ini.

Adanya kelonggaran secara regulasi (lemahnya) ketentuan terhadap aliran sesat dan menyimpang ini, karena di balik adanya

73 Wawancara dengan anggota Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara pada tanggal 10 Juli 2023.

pasal penistaan agama juga ada berkenaan dengan kebebasan berkeyakinan. Oleh karena itu hal ini menjadi celah bagi paham-paham yang sesat dan menyimpang dalam mengajarkan pemahamannya. [74] Pemerintah harus berani mengambil tindakan upaya preventif (pencegahan) yang tegas dan terukur serta tidak main hakim sendiri. Kelonggaran-kelonggaran dan kekosongan terhadap hukum akan menjadi celah terhadap ajaran sesat dan menyimpan itu sendiri bertahan dan berkembang di wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia.

E. Kesimpulan

Penelitian ini berkesimpulan bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara telah berperan dalam menjaga aqidah umat Islam di Sumatera Utara. Peranan yang dilakukannya sesuai dengan tugas pokok dan fungsi Majelis Ulama Indonesia (MUI) itu sendiri sebagai tenda besar umat Islam. Peranan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara yaitu berupa pergerakan dari melakukan kajian sampai perlawanan masa dan hukum, Investigasi Hingga Mengeluarkan Fatwa Sesat, Kerjasama Lintas Sektoral dan Sosialisasi, Aktualisasi Penanaman Moderasi Beragama. Sedangkan tantangan dan hambatan terdiri dari faktor internal dan eksternal. Faktor internalnya yaitu keterbatasan pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara, anggaran biaya. Sedangkan faktor eksternalnya ialah keberadaan aliran sesat yang sulit dideteksi, masyarakat yang terikut aliran sesat berpengetahuan rendah (*awam*), penyebaran aliran sesat berada di plosok-plosok daerah, kurangnya partisipatif masyarakat dalam menginformasikan, lemahnya regulasi berkenaan dengan aliran sesat.

74 Wawancara dengan anggota Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara pada tanggal 10 Juli 2023.

DAFTAR PUSTAKA

1. Buku dan Jurnal

Abdillah, Masykuri. 2021. *Pola Pemikiran dan Pengabdian MUI.* Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Abdussamad, Zuchri. 2021. *Metode Penelitian Kualitatif.* Makasar: CV. Syakir Media Press. Cet. I.

Adiansah, Wandi. 2020. dkk, "Analisis Faktor Eksternal dan Faktor Internal Organisasi Pelayan Sosial: Yayasan Istana Belajar Anak Banten", *Focus: Jurnal Pekerjaan Sosial,* 3 (2), 187.

Akhmadi, Agus. 2019. "Moderasi Beragama dalam Keragaman Indonesia", *Jurnal Diklat Keagamaan,* 13 (2), 49.

Al Banna, Hasan. *Majmu'atu ar Rasail.* Beirut: Muassasah al Risalah.

Al Jazary, Abu Bakar Jabir. 1978. *Aqidah al Mukmin.* Cairo: Maktabah Kulliyat Azhariyah.

Al Jurjany. T. t. *al Ta'rifat.* t. p.

Al Razy, Muhammad Ibnu Abi Bakar. 1401 H. *Mukhtar al Shihah.* Dar al Fikr.

Amri, Muhammad. 2018. *Aqidah Akhlak.* Cet. I.

Andrianto, Wiko. 2019. *Kebijakan Non Hukum Pidana* (*Non Penal*) *dalam Menanggulangi Aliran Sesat di MUI,* Skripsi Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara.

Ariq, T. M. 2021. *Problematika Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf dalam Menanamkan Nilai-Nilai Tauhid Pada Masyarakat Aceh Barat Daya,* Skripsi Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Ar Raniry Banda Aceh.

Bukhari. 1998. *Shahih al Bukhari.* Mesir: Dar al Kutub. Cet. 2.

Burnikan, Ibrahim Muhammad. 1998. *Pengantar Studi Aqidah Islam* (*Terj*) Muhammad Anis Mata. Jakarta: Robbani Pers.

Daniel, Yudi Irfan. 2005. *Aqidah Islam.* Pustaka Salam.

Fales, Suimi. 2022. "Moderasi Beragama: Wacana dan Implementasi dalam Kehidupan Berbanga dan Bernegara di Indonesia", *Jurnal Manthiq,* 7 (2), 233.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara No. 01/KF/MUI-SU/V/2013 Tentang Pengajian Ar – Rahman.

Fauza, Rahmi dan Hilmi Sufafri. T. t. "Penerapan Pendekatan Investigasi dalam Proses Pembelajaranb Matematika Siswa Kelas XI IPS SMA Negeri 12 Padang", *STKIP Sumbar,* 2.

Hanafi, Arsa Hayoga. 2020. "Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf dan Aktual-

isasi Ketauhidan", *JSAI: Jurnal Sosiologi Agama Indonesia,* 1 (2), 184-187.

Hidayatullah, Bimo Sentiago dan Amir. 2019. "Analisis Faktor Eksternal Terhadap Faktor Internal dan Dampaknya Terhadap Kinerja UMKM Derah Istimewa Yogyakarta", *Jurnal Manajemen dan Keuangan,* 8 (2), 125.

Hindin, Michelle J. 2007. *Role Theory*, Blackwell Publishing.

Indriani, Eva, dkk. 2022. "Konstruksi Sosial Keberadaan Jamaat Ahmadiyah di Kota Medan", *Islam dan Contemporary Issues,* 2 (1), 1.

Keputusan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut pada Musyawarah Kerja Daerah (Mukerda) Ke-I Tentang Panca Tertib.

Komisi Dakwah Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Sumatera Utara pada program kerja tahun 2023

Laporan Hasil Kajian Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara tertanggal 03 November 2022.

Malik, MTT, Abdul. 2017. *Aliran Tariqatullah di Kota Medan Sumatera Utara.* Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama.

Marhumi. 2018. "Pengaruh Faktor Internal, Eksternal Organisasi dan Pendanaan Terhadap Mutu Perguruan Tinggi dan Implikasinya Pada Peningkatan Citra Perguruan Tinggi Swasta di Sekolah Ilmu Ekonomi dan Bisnis Perdana Mandiri Purwakarta", *jurnal Binis,* 6 (1), 20.

Mawardi, Nawawi Marhaban. 2023. "The Qur'anic Authority in Strengthening Sufism Teaching at Majlis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTTI) in Indonesia", *Jurnal Studi al-Qur'an,* 19 (1).

Musafar, Aditya Engelen, Mustafa. 2022. "Metode Dakwah Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Pada Masyarakat Desa Likupang Dua Provinsi Sulawesi Utara", *Ahsan: Jurnal Dakwah dan Komunikasi,* 1 (2), 142.

Nurhayati. 2014. "Akhlak dan Hubungannya dengan Aqidah dalam Islam", *Jurnal Mudarrisuna,* 4, (2), 290.

Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia Tahun 2015 Tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia.

Rangkuti, Husnel]Anwar Matondang dan Saori Monang. 2020. *Kajian dan Penelitian Fatwa – Fatwa MUI Tentang Aliran Sesat.* Medan: CV. Manhaji.

Sabila, Nur Akhda. 2019. "INTEGRASI Aqidah dan Akhlak (Telaah atas Pemikiran Al Ghazali), *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam,* 3 (2), 75-76.

Salim, Fathi. 1414 H. *al istidlal bi al Dzan fi al Aqidah.* Dar al bayariq.

Santana, Septiawan. 2002. "Jurnalisme Investigasi", *Mediator,* 3 (1), 17.

Supriyadi, Yulkarnain. 2008. "Aliran Sesat dalam Perspektif Hukum Pidana Islam dan Hukum Pidana Nasional", *Mimbar Hukum,* 20 (3), 516.

Surat Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut No. A. 254/DP-P/II/SR/VI/2023.

Wahid, Ramli Abdul. 2017. "Aliran Minoritas dalam Islam di Indonesia", *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies,* 1 (2), 145-148.

Yuslem, Nawer, dkk. 2022. "Paham Inkar Sunnah di Sumatera Utara: Studi Tentang Argumentasi dan Perkembangannya", *Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadits,* 6 (2).

2. Media dan lainnya

Analisa daily, *MUI Sumut Gelar Seminar Fatwa dan Aliran Sesat,* Publish: 27 Desember 2014, Pukul 17. 22 WIB.

Berdasarkan pengamatan penulis dalam rentan waktu 2007 – 2023.

Dailyklik. id, *MUI Sumut Surati Pimpinan Ormas, Kuasa Hukum MPTTI: Jangan Provokatif,* Publish: 14 Juni 2023, Pukul 21. 15.

detiksumut. com, *MUI Sumut Tegaskan MPPTI Sesat Karena Ajarkan Muhammad itu Allah,* Publish: 08 Juni 2023, Pukul 19. 06 WIB.

Gugatan dengan nomor register 403/Pdt. G/2023/PN Medan.

Indeksnews Sumatera Utara, *Pengurus MUI Sosialisasi Moderasi Beragama untuk Kerukunan Umat,* Publish: 03 Juni 2023.

Indofakta, *Polrestabes Hadiri Penguatan Nilai Moderasi Beragama dalam Merawat Kebhinekaan di MUI Medan,* Publish: 16 Maret 2023.

InfoMU, *MUI Sergai Laksanakan Sosialisasi SOP Penelitian, Pengkajian dan Peta Dakwah,* Publish: 23 Mei 2022.

Kata Sambutan Gubernur Sumut Edy Rahmayadi saat Musyawarah Kerja Daerah (Mukerda) II MUI Sumut di Berastagi.

Kementrian Agama Republik Indonesia, *Kenapa Harus Moderasi Beragama?,* Publish: 18 Desember 2020.

KoranBekasi. id, *Ketua MUI Sumut, Kapolda Sumut dan MUI Pusat digugat MPTII sebesar Rp. 2, 5 M,* Publish: 11 Juni 2023.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Sumatera Utara pada tahun 2023.

Muhammadiyah. or. id, *PDM Sergai – Sumut Adukan Pria Mengaku Rasul Ke Polisi,* Publish: 29 Mei 2013.

MUI Digital Sumut, *Fatwa Tentang Paham Syekh Muda Ahmad Arifin Pimpinan Pengajian Tarekat Sammaniyah Tahun 2013,* Publish: 16 Februari 2023.

_____, *Hasil Investigasi MUI Kabupaten Langkat Terhadap Al Kaf-*

iyah, Publish: 03 Juli 2023.

_____, *MUI Sumatera Utara dan PAKEM Sepakat Berantas Aliran Sesat dan Menyimpang,* Publish: 17 November 2021.

_____, *Sejarah Majelis Ulama Indonesia,* diakses pada 14 Juli 2023.

NU Online, *MUI Tetapkan 10 Indikator Aliran Sesat,* Publish: 06 November 2007. Lihat juga: Majelis Ulama Indonesia Provinsi Bengkulu, Tanggal 16 Desember 2011.

Okezone, *Mengaku Sebagai Rasul, Rudi Chairuddin Ditangkap Polisi,* Publish: 26 Juni 2013.

Pa-gunungsitoli. go. id, *Pimpinan PA Gunung Sitoli Hadiri Acara Kunjungan Silaturahmi DP MUI Sumut,* Publish: 25 Juli 2022.

Pemerintah Provinsi Sumatera Utara, *Edy Rahmayadi Buka Mukerda MUI Sumut, Sinergi MUI dan Pemerintah Membangun Harkat dan Martabat Umat,* Publish: 28 Agustus 2022.

Penjelasan Maratua Simanjuntak selaku ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Sumatera Utara di Sumatera. suara. com, *Digugat MPTTI, Begini Respons MUI Sumut,* Publish: 09 Juni 2023, Pukul 18. 42 WIB.

Penjelasan Sekretaris Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumut di detiknews. com, *Digugat Rp. 2, 5 M, MUI Sumut tegaskan MPTTI Sesat Ajarkan Muhammad itu Allah,* Publish: 09 Juni 2023.

Sumatera. suara. com, *Digugat MPTTI, Begini Respons MUI Sumut,* Publish: 09 Juni 2023, Pukul 18. 42 WIB

Wawancara dengan anggota Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Utara pada 10 Juli 2023.

46

METODE FATWA DAN PENGARUH MAZHAB TERHADAP FATWA MUI SUMATERA UTARA TENTANG SHALAT

Dr. Heri Firmansyah, M. A.
Dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sumatera Utara Medan dan Pengurus MUI Kota Medan

Pendahuluan

Salah satu peran penting yang dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah pemberian fatwa terhadap problematika yang terjadi pada umat Islam. Hal ini bukan hanya dilakukan oleh MUI Pusat namun juga MUI pada tingkat provinsi dan Kabupaten/Kota. Begitu juga peran yang dilakukan oleh MUI Sumatera Utara yang berdiri pada tahun 1973. MUI Sumatera Utara secara aktif dari mulai berdiri mengeluarkan fatwa-fatwa yang berkaitan tentang berbagai probelamatika yang terjadi pada umat Islam, khususnya lokalitas Sumatera Utara.

Namun hal ini bukan berarti MUI Sumatera Utara tidak memperhatikan problematika yang terjadi secara nasional di Indonesia. Terdapat juga beberapa fatwa yang dikeluarkan berkaitan dengan permasalahan nasional seperti fatwa tentang wanita sebagai pemimpin negara dan membayar zakat dengan menggunakan uang dan kadar nilainya.

Kajian tentang metode fatwa MUI Sumatera Utara terlebih tentang bagaimana pengaruh mazhab terhadap fatwa-fatwa yang dikeluarkan sejauh penelusuran penulis belum ada yang secara spesifik membahasnya, kecuali tulisan penulis sendiri namun dengan fokus fatwa yang berbeda yaitu fatwa tentang zakat. Biasanya yang banyak dikaji dan diteliti adalah fatwa MUI pusat. Seperti contohnya tulisan Heri Firmansyah yang mengkaji metodologi fatwa MUI tentang rokok. [1] Bagaimana pengaruh mazhab terha-

1 Heri Firmansyah, "Kajian Metodologis Terhadap Fatwa MUI Tentang Rokok," *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 4, no. 1 (31 Desember 2019): 79–96, https://doi. org/10. 22515/al-ahkam. v4i1. 1829.

dap fatwa yang ditulis Acme Admira Arafah, dkk.[2]

Ada juga tulisan tentang analisis MUI tulisan Frina Oktalita, dkk., yang mencoba mendiskripsikan metode ijtihad yang digunakan oleh MUI dalam menetapkan suatu hukum berdasarkan kepada fatwa yang dikeluarkan.[3] Selanjtunya tulisan Zainul Mun'im, yang mengkaji fatwa MUI tentang covid-19 dengan pendekatan teori epistimologi hukum Islam Muhammad 'Abid al-Jabiri yaitu teori bayani dan burhani.[4]

Tulisan yang khusus membahas tentang fatwa MUI Sumatera Utara adalah penelitian disertasi Ilhamsyah Pasaribu tentang implementasi maqashid Syariah pada Fatwa MUI Sumatera Utara tahun 2018. Penelitian disertasi M. Thohir Ritonga tentang Hadits-Hadits yang digunakan MUI Sumatera Utara didalam landasan hukumnya tehadap fatwa-fatwa yang dikeluarkan. Dari beberapa penelitian dan kajian di atas, tidak ada yang mirip dengan kajian dalam artikel ini, sehingga diharapkan tulisan ini akan menambah khazanah pengetahuan dan keilmuan khususnya tentang persoalan metode dan pengaruh mazhab terhadap Fatwa MUI Sumatera Utara, yang menjadi fokus pembahasan.

Artikel ini dibuat dengan dua rumusan masalah yaitu bagaimana metode MUI Sumatera Utara di dalam mengeluarkan fatwanya dan bagaimana pengaruh pemikiran mazhab terhadap fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI Sumatera Utara khususnya menyangkut fatwa yang berkaitan dengan shalat yang dikeluarkan tahun 2000-2010. Pada rentang waktu ini, setidaknya ada 4 fatwa berkenaan dengan shalat yang dikeluarkan MUI Sumatera Utara dan dalam penelitian ini yang dijadikan sampel kajian hanya 3 fatwa saja. Ketiga fatwa tersebut adalah pertama, pengajaran khutbah jumat dengan bahasa Indonesia selain rukun yang dikeluarkan oleh MUI Sumatera Utara pada tahun 2002. Kedua fatwa tentang pendirian pendirian masjid pada satu kampung yang dikeluarkan MUI pada tahun 2009. Terakhir yang ketiga adalah fatwa tentang Salat jumat bagi perempuan yang dikeluarkan MUI Pada tahun 2005.

---

2 Acme Admira Arafah, Ahmad Qorib, dan Ardiansyah, "CORAK MAZHAB PADA FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL MAJELIS ULAMA INDONESIA (Analisis Tentang Mudharabah, Musyarakah Dan Murabahah)," *AT-TAFAHUM: Journal of Islamic Law* 2, no. 1 (11 Juli 2019): 18–36.

3 Frina Oktalita dan Darlin Rizki, "Analysis of MUI Fatwa Number 17 of 2020 Regarding Kaifiat Prayer Guidelines for Health Workers Who Wear Personal Protection Equipment (PPE) When Treating and Handling Covid-19 Patients," *Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam* 6, no. 2 (11 November 2021): 247, https://doi. org/10. 29240/jhi. v6i2. 3332. 1

4 Zainul Mun'im, "The Epistemology of MUI's Fatwas on Covid-19: Bayani and Burhani Eclectiicism," t. t., 20.

Guna mengkaji metode fatwa MUI Sumatera Utara di dalam fatwanya, maka artikel ini akan menggunakan tiga teori penemuan hukum. Pertama, dengan metode *bayani* yakni mengeluarkan hukum berlandaskan pada nash, dan terkadang disebut juga dengan metode *lughawi* karena penekanannya adalah dengan kaidah-kaidah kebahasan yang ada pada teks suatu nash. [5] Kedua, metode *ta'lili* yakni metode penemuan hukum yang bertumpu kepada *'illah-illah'* hukum dalam suatu nash yang apliasinya dengan menggunakan qiyas dan istihsan.[6] Ketiga metode *istislahi* yakni upaya penemuan hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemashlahatan yang bersumber pada Alquran dan Hadits, yang aplikasinya dengan menggunakan metode seperti *maslahah al-mursalah* dan dan *sad az-zari'ah*.[7]

Metode yang digunakan dalam tulisan ini adalah dengan konten analisis (*analysis content*), yaitu mengkaji isi fatwa untuk menemukan jawaban yang merupakan fokus dari penelitian ini. Fokusnya adalah rujukan pemikiran mazhab yang termuat di dalam hasil keputusan resmi fatwa MUI Sumatera Utara. artinya meskipun ada pemikiran ulama mazhab lain tentang persoalan yang dikaji namun tidak termuat di dalam fatwa maka diabaikan di dalam tulisan ini, namun mungkin saja dikutip untuk menambahkan analisa.

Kajian ini penting untuk dilakukan guna melihat sejauhmana pengaruh mazhab mempengaruhi fatwa yang dikeluarkan, utamanya dalam kategori daerah setingkat provinsi. Kajiannya fokus terhadap empat mazhab sunni yang empat yakni mazhab Hanafi, Mazhab Maliki, Mazhab Syafi'i dan mazhab Hanbali. Karena penelitiannya adalah lokal daerah provinsi maka penelitian ini dapat melihas sejauhmana pengaruh mazhab dalam mempengaruhi fatwa di Sumatera Utara yang dapat dijadikan cerminan bagi pegangan mazhab yang dianut umat Islam sumatera Utara khususnya dalam persoalan shalat. MUI Sumatera Utara juga layak untuk diteliti dikarenakan pernah mendapatkan penghargaan sebagai MUI terbaik I untuk tingkat provinsi pada tahun 2019.[8]

---

5 Bakhtiar, "EPISTIMOLOGI BAYANI, TA'LILI DAN ISTISLAHI DALAM PENGEMBANGAN DAN PEMBAHARUAN HUKUM," *TAJDID : Jurnal Ilmu Keislaman dan Ushuluddin* 18, no. 1 (22 April 2019): 3–21, https://doi. org/10. 15548/tajdid. v18i1. 131.

6 Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syari'ah menurut Imam Syatibi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996)., hal. 133.

7 Bakhtiar, "EPISTIMOLOGI BAYANI, TA'LILI DAN ISTISLAHI DALAM PENGEMBANGAN DAN PEMBAHARUAN HUKUM.", hal. 16-18.

8 Wawancara dengan Dr.a. rdianyah. M. Ag, Wakil Ketua MUI Sumatera Utara, 17 September 2021, Wakil Ketua MUI Sumatera Utara.

Pembahasan

A. Metode Umum dalam Pembuatan Fatwa MUI Sumatera Utara

Secara umum metode penetapan fatwa MUI Sumatera utara mengikuti pedoman penetapan fatwa dari Majelis Ulama Indonesia nomor U-596/MUI/X/1997, yang ditetapkan pada tanggal 02 Oktober 1997. Pedoman inilah yang diikuti oleh MUI Sumatera Utara di dalam mengeluarkan fatwanya secara umum. Adapun mengenai ketentuan-ketentuannya adalah sebagai berikut:

Pertama, Dasar Umum Penetapan fatwa. Di dalam menetapkan keputusan fatwanya yang menjadi landasan utama adalah, pertama Alf quran dan Sunnah Rasulullah saw. Kedua, jika tidak terdapat pada keduanya maka fatwa diputuskan dengan tidak bertentangan dan menggunakan metode *ijma'*, *qiyas* dan dalil-dalil yang lain seperti *Maslahah Mursalah, Istihsan*, dan *Sadd az-zari'ah*. Ketiga, mempertimbangkan pandangan-pandangan Imam mazhab baik yang berhubungan langsung dengan persoalan yang akan diberikan fatwanya dari tinjauan dalil-dalil hukumnya atau pendapat yang berbeda pandangan darinya. Keempat, pandangan tenaga ahli dalam bidang persoalan yang akan difatwakan juga haruslah dijadikan pertimbangan.[9]

Dalam pedoman fatwa tersebut terlihat bahwa pandangan pemikiran mazhab adalah merupakan salah satu pertimbangan di dalam pengeluaran keputusan fatwa. Ini artinya MUI Sumatera Utara dalam fatwanya masih mengikatkan diri semaksimal mungkin terhadap pemikiran ulama mazhab di dalam pengambilan keputusannya terhadap fatwa tentang permasalahan hukum yang berkembang pada masa kini.

Kedua, prosedural penetapan Fatwa.[10] Adapun prosedur yang harus diikuti oleh MUI Sumatera di dalam mengeluarkan fatwanya adalah:

1. Setiap problem yang diajukan ke komisi fatwa dipelajari terlebih dahulu secara intens setidaknya seminggu sebelum disidangkan.
2. Jika terdapat hukumnya di dalam Alquran dan Sunnah, maka fatwa diputuskan sebagaimana adanya. Jika ada fatwa yang dikeluarkan, lalu ditemukan ada nash *qat'i* yang membicarakannya dan ternyata hukum di dalam fatwa berbeda dengan nash, maka fatwa menjadi gugur.[11]

9 Departeman Agama, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta, 2003)., hal. 1-8.
10 Departeman Agama., hal. 5-6.
11 Penjelasan ini berarti tidak boleh ada fatwa yanng bertentangan Alquran dan Sunnah, jika

3. Dalam persoalan yang telah diperbincangkan para ulama mazhab dan terdapat khilafiyah di dalamnya, maka yang difatwakan adalah hasil pentarjihan yang dilakukan oleh komisi fatwa. hal ini dengan mempertimbangkan kaidah-kaidah yang terdapat pada fiqh *muqaran*.
4. Setelah pembahasan yang intensif dan komprehensif dengan berbagai pertimbangan sebagaimana uraian di atas maka komisi fatwa menetapkan keputusan fatwa.
5. Setiap keputusan fatwa yang telah ditetapkan dimuat dalam Surat Keputusan Fatwa (SKF) dan ditanda tangani oleh dewan pimpinan. Di dalamn SKF, memuat berbagai landasan hukum dalil-dalil dari Alquran dan Sunnah serta sumber pengambilan lainnya yang menjadi pedoman, serta diusahakan memuat rencana tindak lanjut dan langkah-langkah yang harus diambil sebagai tindakan nyata dari SKF.

B. Metode dan Pengaruh Pemikiran Mazhab terhadap Fatwa MUI Sumatera Utara tentang Shalat.

Pada sub bagian ini akan dijelaskan tentang metode dan pengaruh pemikiran mazhab terhadap fatwa yang dikeluarkan oleh MUI Sumatera Utara tentang shalat. Di dalam tulisan ini ada 3 fatwa yang menjadi objek kajian sebagaimana yang dikemukakan di atas. Di dalam tulisan ini hanya menerangkan tentang pemikiran mazhab yang menjadi landasan MUI Sumatera Utara di dalam mengambil keputusannya, karena hal inilah yang menjadi fokus pembahasan. Jadi landasan hukum berupa Alquran dan Hadits tidak disebutkan, kecuali dibutuhkan demi penguatan terhadap data dan Analisa.

Pemikiran mazhab yang dibahas hanya yang termuat di dalam lampiran surat keputusan fatwa, karenanya pemikiran mazhab yang lainnya meskipun ada membahas persoalan yang difatwakan namun tidak dikutip MUI Sumatera Utara tidak menjadi fokus pembahasan. Di dalam mengambil kesimpulan mazhab mana yang digunakan, apabila ada dua pemikiran mazhab yang sama, maka keduanya dianggap yang mempengaruhi keputusan fatwa. Apabila ada dua pendapat dalam satu

ditemukan maka fatwa serta merta akan menjadi gugur. Hal ini mungkin bisa saja akibat kekhilafan yang tidak disengaja atau belum adanya pengetahuan sebelumya tentang persoalan hukum ada di fatwa. Drs. Sanusi Lukman, M. A., Ketua Komis Fatwa MUI Sumatera Utara, 17 September 2021.

mazhab dikutip dan ada perbedaan pendapat keduanya, maka yang diperpedomani adalah pendapat yang mayoritas. Seandainya pendapat mayoritas dalam mazhab tersebut dikutip oleh fatwa, maka dianggap bahwa mazhab tersebut lah yang mempengaruhi keputusan fatwa. Sedangkang apabila pendapat minoritas yang berkesesuaian dengan fatwa MUI, maka dianggap mazhab tersebut tidak mempengaruhi dan yang mempengaruhi fatwa tersebut adalah mazhab lainnya yang berkesesuaian dengan fatwa.

1. Fatwa Pengajaran khutbah jumat dengan bahasa Indonesia selain rukun

   Fatwa ini merupakan respon MUI Sumatera Utara tentang banyaknya terjadi di masyarakat mengenai pelaksanaan salat jum'at yang khutbah jum'atnya dilakukan dengan menggunakan bahasa Indonesia. Ini adalah keumuman yang terjadi di tengah masyarakat muslimin Indonesia. Salah seorang anggota komisi fatwa MUI Sumatera Utara berinisiatif mempertanyakan hal ini dan agar didiskusikan untuk diberikan fatwa hukumnya.[12]

   Dalam fatwa ini, MUI Sumatera Utara mengutip dua pendapat dari ulama mazhab. Adapun pendapat-pendapat yang dikutip adalah sebagai berikut:

   Pertama, pendapat dari ulama hanafiyah, yang mengatakan bahwa:

   تجوز الخطبة بغير العربية ولو لقادر عليها سواء كان القوم عربا او غيرهم

   "Khutbah Jum'at boleh dengan bukan bahasa Arab sekalipun si Khatib mampu berbahasa Arab, baik jama'ahnya orang Arab maupun bukan orang Arab.[13]

   Kedua, pendapat ulama syafi'iyah, dalam hal ini yang dikutip adalah pendapat Imam Nawawi, beliau menyatakan bahwa

12 Wawancara pribadi dengan Drs. Sanusi Lukman, M. A. Ketua bidang Fatwa MUI Sumatera Utara, tanggal 17 September 2021. Menurut beliau karena prinsip fatwa adalah merupakan jawaban atas suatu pertanyaan yang diajukan oleh masyarakat tentang problematika yang terjadi masa itu, maka jika tidak ada dari masyarakat yang mempertanyakannya padahal kasusnya telah umum terjadi dan diketahui khalayak ramai, maka salah seorang anggota komisi fatwa MUI Sumatera Utara mengambil inisiatif untuk mempertanyakan persoalan tersebut agar dibahas di komisi fatwa. fatwa ini adalah salah satu contoh kasusnya.

13 Imam Jazairi *al-Fiqh 'alâ al-mazâhib al-Arba'ah*, vol. I, t. t., hal. 391-392.

قال النووى: هل يشترط كون الخطبة بالعربية فيه طريقان أصحهما وبه قطع الجمهور يشترط لأنه ذكر مفروض فشرط فيه العربية كالتشهد وتكبيرة الإحرام مع قوله صلى الله عليه وسلم:) صلوا كما رأيتمونى أصلى (وكان يخطب بالعربية. والثانى فيه وجهان حكاهما جماعة – منهم المتولى – احد هما هذا والثانى مستحب لا يشترط لأن المقصود الوعظ وهو حاصل بكل اللغة.

"Imam an-Nawawi berkata: Apakah khutbah itu disyaratkan mesti berbahasa Arab?. Tentang masalah ini ditemukan dua riwayat (*tariqani*)*; yang lebih shahih menyatakan disyaratkan dengan bahasa Arab, sebagaimana ditegaskan oleh Jumhur ulama* (*Syafi'iyah*)*, Karena khutbah itu adalah zikir yang difardukan maka disyaratkan dengan bahasa Arab seperti Tasyahhud dan Takbiratul Ihram. Disamping itu ada Hadits Nabi yang menyatakan, "Salatlah kamu sebagaimana kamu lihat saya salat" dan Nabi SAW. selalu berkhutbah dengan menggunakan bahasasa Arab. Riwayat kedua: mengemukakan dua wajah* (*pendapat*) *sebagaimana dihikayatkan oleh jama'ah termasuk al-Mutawally. Yang pertama seperti pendapat diatas ini. Yang kedua tidak disyaratkan dengan bahasa Arab karena tujuan khutbah itu adalah pengajaran* (*al-wa'iz*) *yang bisa disampaikan dengan berbagai bahasa, namun di sunatkan berbahasa Arab".*

Adapun hasil dari keputusan fatwa MUI Sumatera Utara berkenaan degan hal ini adalah: *pertama,* Khutbah Jum'at yang wajib dalam bahasa Arab hanyalah rukun-rukunnya, sedangkan selain rukun dibolehkan dengan yang bukan bahasa Arab, seperti bahasa Indonesia. *Kedua*, Pengajaran (wa'iz) dalam khutbah Jum'at tidak termasuk rukun khutbah, karena itu, boleh disampaikan dalam bahasa Indonesia.

Jika menganalisa hasil keputusan MUI Sumatera Utara, dalam hal kaitannya dengan dua pendapat ulama mazhab di atas, maka dapat disimpulkan bahwa fatwa MUI Sumatera Utara tentang pengajaran dengan bahasa Indonesia selain dari yang rukun pada khutbah jum'at kecenderungannya adalah mengutip pandangangan pendapat dari mazhab hanafi, karena mazhab inilah yang secara tegas membolehkannya. Sedangkan dalam mazhab syafi'i seperti kutipan pendapat di atas, terdapat perselisihan dan dalam tariqah yang pertama berdasarkan pendapat jumhur, yang lebih sahih adalah

bahwa khutbah jum'at dengan menggunakan bahasa Arab.

Dalam menentukan hukum dalam fatwa ini, fatwa MUI Sumatera Utara menggunakan metode *ta'lili* dengan metode qiyas. Jika Rasulullah saw menggunakan bahasa Arab dalam memberikan nasehat atau pengajaran (*wa'iz*) dalam khutbah karena pendengarnya adalah orang Arab yang paham dan mengerti bahasa Arab, maka di Indonesia dengan menggunakan bahasa Indonesia sesuai bahasa pendengarnya, agar pengajaran tersebut dapat dipahami dan dimengerti oleh jama'ahnya.

2. Fatwa tentang Pendirian Beberapa Masjid di Satu Kampung/Desa

Fatwa ini dikeluarkan oleh MUI Sumatera utara pada tahun 2009. Namun, ada juga fatwa yang dikeluarkan MUI Sumatera Utara pada tahun 2002 dengan persoalan yang hampir mirip. Bahkan dalam keputusannya MUI Sumatera Utara mengaitkan bahwa syarat-syarat pendirian jum'at haruslah sesuai dengan fatwa yang dikeluarkan MUI Sumatera Utara pada tahun 2002 dengan surat keputusan nomor 27/Kep/MUI-SU/VII/2002.

Fatwa pada tahun 2009 ini dikeluarkan berdasarkan pada surat permohonan fatwa dari MUI Kabupaten Serdang Bedagai Provinsi Sumatera Utara tentang pendirian beberapa masjid pada satu kampung atau desa. Persoalan seperti ini tentu saja bukan hanya terjadi di Kabupaten Serdang Bedagai, namun juga terjadi di beberapa daerah khususnya perkotaan yang padat penduduk dan kawasan yang mayoritasnya adalah umat Islam, seperti yang jelas sekali terjadi di Kotamadya Medan, Kabupaten Deli Serdang dan daerah lainnya. Bahkan tak jarang ketika pelaksanaan salat jum'at, para jama'ah di suatu masjid akan mendengarkan suara khatib dan imam yang berasal dari satu masjid lainnya, karena menggunakan pengeras suara dan karena kedekatan jarak antar masjid yang satu dengan masjid lainnya.

Hasil keputusan pada fatwa ini, mengutip dari beberapa pendapat para ulama mazhab, di antaranya:

Pertama, Imam Syaukani dalam kitabnya *fath al-Qadir*. Ia memberikan pandangan:

. . لكن الذي إختاره أكثرأصحابنا. . إنما هو الوجه المنسوب إلى إبن سريج

و أبى إسحق وهو تجويز التعديد عند كثرة الناس والإزدحام و ممن رجحه القاضى ابن كج والحناطى والقاضى الروياني وعليه يدل كلام حجة الإسلام فى الوسيط مع تجويزه للنهر الحائل أيضا

"...akan tetapi yang dipilih oleh kebanyakan *ashab* kami hanyalah pendapat yang digolongkan kepada Ibnu Suraij dan Abu Ishak yakni membolehkan jum'at lebih dari satu tempat pada satu kampung ketika orang telah banyak dan terjadi berdesak-desakan. Pendapat ini juga dikuatkan oleh Hujjatul Islam Imam Al-Ghazali dalam kitabnya *al-Wasit*. Di samping alasan di atas, Imam al-Ghazali juga mengungkapkan kebolehannya disebabkan dipisahkan oleh sungai yang membelah dua bagian kota atau wilayah". [14]

Kedua, pendapat Imam Nawawi yang dikutip dalam kitabnya *Raudah at-Talibin*, yang merupakan salah satu fuqaha terbesar dalam mazhab syafi'i, beliau menyatakan:[15]

. . أصحها أنه إنما جازت الزيادة فيها على جمعة. . فعلى هذا تجوز الزيادة على الجمعة الواحدة فى جميع البلاد إذا كثر الناس و عسر إجتماعهم و بهذا قال أبو العباس وأبو إسحاق وهو الذى اختاره أكثر أصحابنا. .

"Pendapat yang paling *asah* (benar) bahwa sesungguhnya boleh jum'at lebih dari satu tempat dalam satu kampung. Berdasarkan pernyataan ini boleh jum'at lebih dari satu di kampung apabila jumlah orang yang melaksanakan banyak dan menyulitkan bagi masyarakat berkumpul dalam satu tempat. Pendapat yang sama juga disampaikan oleh Abu al-'Abbas dan Abu Ishaq dan pendapat inilah yang dipilih oleh kebanyakan *ashab* kami.

Pendapat Imam Nawawi yang lain juga dikutip dalam kitabnya *al-Majmu'* yang menyatakan bahwa:

. . تجوز الزيادة على جمعة فى جميع البلاد التى تكثرالناس فيها, ويعسراجتماعهم فى موضع وهذا الوجه هوالصحيح, وبه قال أبوالعباس بن سريج و أبو إسحاق المروزي قال الرافعى واختا ره أكثرأصحابنا

14 Imam As-Syaukani, *Imam Fath al-Qadir*, vol. 4, t. t., hal. 502.
15 Imam Nawawi, *Raudah at-Talibin*, vol. 2, t. t., hal. 5.

"... Boleh menambah (lebih dari satu) Jum'at di satu kampung yang orangnya atau jama'ahnya banyak dan akan menyulitkan bagi masyarakatnya berkumpul pada satu tempat. ini adalah pendapat yang sahih yang sama dengan pendapat dari imam Abu al-Abbas Ibn Suraij dan Abu Ishak al-Marwazi. Menurutnya, ar-Rafi'i juga berpandangan bahwa ashab as-Syafi'i telah memilih pendapat ini".[16]

Ketiga, MUI Sumatera Utara mengutip pendapat dalam *fatwa al-Lajanah al-Daimah lil buhus al-'alamiyah*, yang menyatakan bahwa

. . لكن إذا كانت المساجد التى تقام فيها صلاة الجمعة فى مدينه المنامة تضيق بمن يصلى فيها الجمعة, حتى إن كثيرا منهم يصلى فى الشمس الشديدة الحررة وفى الطرق و فوق السقوف, فلا مانع من أن تقام الجمعة فى مساجد أخرى زيادة على المسجد الأربعة التى تقام فيها الجمعة حاليا حسب ما تقضيه الحاجة, تيسيرا على الناس, و دفعا للحرج عنهم

"akan tetapi apabila masjid-masjid yang biasanya dilaksanakan salat jum'at di dalamnya pada suatu kampung terlalu sempit bila dibandingkan dengan banyaknya orang yang datang sehingga banyak orang yang harus salat di luar di bawah panas terik matahari dan di jalan dan di atas atap, maka tidak ada larangan padanya untuk melaksanakan salat jum'at di masjid-masjid yang lain sebagai tambahan atas masjid-masjid yang sudah dilaksanakan jum'at padanya karena berdasarkan kepada kebutuhan yang ada, kemudahan bagi manusia dan penghindaran manusia dari kesulitan (dalam melaksanakan salat jum'at)".[17]

Keempat, mengutip pendapat dalam kitab *Ahkam al-Masajid fi Asy-Syariat al-Islamiyyah*, menyatakan bahwa:

. :القول الأول يجوز تعدد الجمعة فى البلد الواحد للضرورة والحاجة الداعية إلى ذالك وهذا الراجح فى مذهب أبى حنيفة. . وجمع الخلائق بمكان واحد مع كثرتهم الشديدة وضيق الأمكنة فيه مشقة شديدة عليهم وعلى هذا سار المسلمون اليوم إذا لم يثبت عن النبي المنع من إقامتها. .

"...Menurut pendapat yang pertama boleh dilaksanakan

16 Imam Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab* (Mesir: Dar al-Fikr, t. t.)., hal. 492.

17 *fatwa al-Lajanah al-Daimah lil buhus al-'alamiyah*, vol. 10, t. t., hal. 253. Fatwa nomor 2212.

> salat jum'at di beberapa tempat dalam satu kampung karena darurat atau ada hajat ini adalah pendapat yang rajih dalam mazhab abu Hanifah". Pendapat yang lain menyatakan "... melaksanakan jum'at di satu tempat yang sempit sedangkan orang yang melaksanakan salat jum'atnya banyak adalah sebuah *masyaqqah* (kesusahan) yang nyata. Karena itu saat sekarang ini kaum muslimin melaksanakan salat di beberapa tempat dalam satu kampung, karena hal ini juga tidak ada larangannya dari Nabi Muhammad saw".[18]

Ketetapan hasil keputusan fatwa MUI Sumatera Utara tentang persoalan ini hanya satu yaitu bahwa mendirikan beberapa masjid untuk pelaksanaan salat jum'at di satu kampung hukumnya boleh, jika mendatangkan kemashlahatan bagi masyarakat dan terpenuhi syarat-syarat mendirikan jum'at sesuai dengan fatwa MUI Provinsi Sumatera Utara No. 27/Kep/MUI-SU/VII/2002. Fatwa MUI Sumatera Utara yang dimaksud adalah fatwa tentang melaksanakan dua jum'at pada satu kampung.

Karena fatwa MUI Sumatera ini dalam hasil keputusannya mengaitkan dengan fatwa MUI Sumatera Utara sebelumnya pada tahun 2002 dengan fokus fatwa yang hampir sama, maka akan lebih baik juga bahwa penelitian ini membahas dan menggabungkan dalam penjelasan di sini mengenai fatwa tersebut. Hasil keputusan fatwa MUI Sumatera Utara pada tahun 2002 ada dua yaitu *pertama,* pada prinsipnya tidak ada larangan melaksanakan dua Jum'at pada satu kampung/sebagaimana berlaku di beberapa negara-negara Islam di Timur Tengah. *Kedua,* melaksanakan dua Jum'at pada satu kampung dibenarkan, jika mendatangkan kemashlahatan bagi masyarakat, seperti kemudahan dan kelancaran pelaksanaan ibadah Jum'at asal memenuhi syarat-syarat mendirikan Jum'at, seperti jumlah jama'ah dan tempat jum'atnya adalah mesjid dan sebagainya.

Pada pertimbangan hukumnya, MUI Sumatera Utara dalam fatwa tahun 2002 hanya menyandarkan pada satu kitab mazhab syafi'i saja, berbeda dengan fatwa tahun 2009 yang lebih variatif. Pendapat yang dikutip adalah pandangan Imam Syafi'i dalam kitab *fath al-'Aziz* yang ditulis oleh Imam Ar-Rafi'i, yang menyatakan bahwa Imam Syafi'i berpendapat:

18 Ibrahim al-Khadiri, *Ahkam al-Masajid fi Asy-Syariat al-Islamiyyah* (Arab Saudi: Wizarah as-Syu'un al-Islamiyah wa al-Auqaf, 1419), hal. 15-17.

"tidak boleh melaksanakan salat Jum'at disuatu kota, walaupun kota itu besar dan banyak masjidnya, kecuali pada satu masjid saja. Karena Rasulullah SAW dan para khalifah hanya melakukan demikian... Diketahui bahwa maksud salat Jum'at itu ialah menunjukkan syi'ar kesatuan dan persatuan umat Islam. Oleh karena itu dibatasi pada satu salat Jum'at saja, sebab itu lebih efektif untuk pencapaian maksud tersebut...".[19] *Akan tetapi, yang dipilih oleh kebanyakan ashab, hanyalah pendapat yang dipilih Ibn Suraij dan Abu Ishaq yakni membolehkan berbilang Jum'at ketika orang telah banyak dan terjadi berdesak-desakan. Diantara ulama yang merajihkan ini ialah Qadi Ibn Kajj, al-Hannati, dan Qadi al-Ruyani. Uraian Hujjatul Islam* (*al-Ghazali*) *dalam al-Wasit juga menunjukkan demikian disamping beliau membolehkan berbilang dengan alasan adanya sungai yang memisah* (*dua bagian kota*).[20]

Setelah memperhatikan kedua hasil keputusan fatwa di atas, fatwa pada tahun 2009 memutuskan bahwa mendirikan beberapa masjid untuk pelaksanaan salat jum'at di satu kampung hukumnya boleh asalkan memenuhi persyaratan melaksanakan salat jum'at sesuai dengan keputusan fatwa tahun 2002. Pada keputusan fatwa MUI Sumatera Utara pada tahun 2002 di atas mencantumkan syarat yang harus dipenuhi adalah hanya cukup jumlah untuk melaksanakan salat jum'at dan dilakukan di masjid, tanpa merinci berapa syarat jumlah jama'ah yang harus dipenuhi dalam pelaksanaan salat Jum'at. Padahal persoalan minimal jumlah jama'ah shalat jum'at merupakan salah satu perdebatan juga dalam pandangan ulama mazhab.

Hemat penulit, karena dimuat di hasil keputusan ada syarat memenuhi bilangan jama'ah, maka ada juga menyebutkan berapa sekurang-kurangnya jama'ah yang diharuskan hadir di dalam pelaksanaan salat jum'at, karena salat jum'at wajib dilaksanakan secara berjama'ah. Ketika hal ini dijelaskan, maka persoalan mengenai minimal orang yang mengikuti salat jum'at yang merupakan satu bentuk khilafiyah di dalam pandangan mazhab, menjadi ada panduannya dan mudah diikuti oleh masyarakat dengan adanya keputusan fatwa yang dikeluarkan.

Tentang jumlah bilangan ini, Lahmuddin Nasution, mantan Ketua Komisi Fatwa Sumatera Utara, menjelaskan dalam bukunya

19 Imam Ar-Rafi'i, *Fath al-Aziz*, vol. 4, t. t., hal. 498.
20 *Ibid.,* hal. 502.

Umat bertanya Ulama Menjawab bahwa, menurut mazhab syafi'i, jumlah minimal jama'ah salat Jum'at adalah 40 orang. Ini berarti bahwa salat tersebut tidak wajib dan tidak sah bila jama'ahnya kurang dari jumlah 40 orang. Seperti dalam pengungkapan Imam Nawawi:

وقد ثبت جوازها بأربعين فلا يجوزبأقل منه

> *"Kebolehan pelaksanaan salat jum'at adalah dengan jama'ah yang mencukupi 40 orang dan tidak boleh melakukannya dengan kurang dari jumlah tersebut".*

Fatwa ini didukung oleh Imam Ahmad bin Hanbal dan Ishak karena sesuai dengan satu Riwayat dari Umar bin Abdul 'Aziz. Pendapat dari ulama mazhab lainnya mengungkapkan beberapa pendapat berbeda. Menurut Rabi'ah jumlahnya 12 orang, sedangkan Abu Hanifah, al-Sauri dan al-Lais cukup 4 orang. Ada yang berpendapat cukup 3 orang bahkan ada yang mengatakan 2 orang. Imam Malik tidak mengemukakan jumlah tertentu, namun ia mengungkapkan bahwa jumlah 3 dan 4 orang saja tidaklah cukup memadai.[21]

Berkenaan dengan pendapat dari mazhab syafi'iyyah, Lahmuddin Nasution juga mengungkapkan dalam bukunya bahwa ada pendapat *qaul qadim* Imam Syafi'i yang berbeda tentang jumlah bilangan jama'ahnya. Di dalam qaul Qadim ada dua pendapat fatwa yang berbeda yaitu antara cukup dengan 4 orang dan 12 orang saja. Imam Muzani yang merupakan murid langsung dari Imam Syafi'i dan Ibn Munzir *fuqaha* dari mazhab syafi'i memilih pendapat yang mengatakan bahwa salat jum'at cukup dihadiri oleh 4 orang saja. Imam Suyuti juga berpegang pada *qaul qadim* ini. Karena pilihan ini cukup kuat, Imam al-Bulqani mengungkapkan bahwa karenanya penduduk desa yang kurang dari 40 orang dapat melakukan salat jum'at dengan mengikuti taklid pendapat *qaul qadim* ini. Namun ia menambahkan adalah baik jika mereka melakukan juga salat zuhur setelah salat jum'at sebagai tindakan *ihtiyat* (kehati-hatian). Lahmuddin Nasution sendiri menganjurkan agar pendapat dari Imam Al-Bulqani inilah yang diamalkan,[22] tentu bagi yang berpedoman kepada mazhab syafi'i.

Dalam kesimpulan mazhab mana yang dijadikan pedoman

21 Lahmuddin Nasution, *Umat Bertanya Ulama Menjawab* (Bandung: Citapustaka, 2000), hal. 50.
22 *Ibid.,* hal. 50-51.

oleh MUI Sumatera Utara di dalam memutuskan tentang persoalan fatwa mengenai boleh atau tidaknya mendirikan salat jum'at pada beberapa masjid dalam satu kampung atau wilayah seperti banyak yang terjadi pada masa sekarang ini, maka dapat dilihat seperti dalam penjelasan dan uraian di atas, yang dipegangi adalah mazhab hanafiah dan mazhab syafi'i. Pendapat dari mazhab syafi'i dinukil dari banyak para *ashab* dan *fuqaha* mazhab syafi'i, sedangkan pendapat Hanafi dinukil dari kitab yang dikutip di fatwa, seperti yang terlihat pada uraian dan penjelasan di atas.

Metode yang dipergunakan dalam menentukan hukum di dalam fatwa MUI Sumatera Utara ini adalah dengan metode *istislahi*. Hal ini dikarenakan pertimbangan utamanya adalah kemashlahatan dan menghindarkan dari kesusahan yang terjadi jika memaksakan pelaksanaan dalam satu masjid dalam satu kampung atau daerah, padahal jama'ahnya begitu banyak dan membludak.

3. Fatwa Tentang Wanita Melaksanakan Salat Jum'at yang Pelaksanaannya Seluruhnya Wanita.

Fatwa MUI Sumatera Utara tentang wanita melaksanakan salat jum'at yang pelaksanaannya seluruhnya wanita dikeluarkan pada tahun 2005. Di dalam pertimbangan hukumnya alasan dari dikeluarkannya fatwa ini adalah disebabkan peristiwa yang mengejutkan. Peristiwa ini terjadi pada tahun 2005 bersamaan dengan keluarnya fatwa MUI Sumatera Utara ini yaitu berkaitan denga Aminah Wadud, seorang Profesor Studi Islam di Virginia Commonwealth University di Amerika Serikat (AS) yang menjadi khatib dan Imam pada pelaksanaan salat Jum'at. Padahal pada jama 'ah salat jum 'at tersebut terdapat makmum yang sebagiannya adalah laki-laki. Bahkan jama 'ah laki-laki dan perempuannya bercampur baur tanpa menggunakan sekat dan hijab pemisah yang jelas antara shaf laki-laki dan perempuan.

Berkenaan dengan hal ini, MUI Sumatera Utara berusaha untuk mengantisipasi peristiwa yang mungkin saja akan terjadi di masa yang akan datang akan adanya pelaksanaan salat jum'at yang dilaksanakan seluruhnya oleh wanita. Karena itu, MUI Sumatera Utara berusaha untuk memberikan kepastian hukum atau antisipasi hukum syari'at tentang hal tersebut untuk dijadikan pedoman, sebelum peristiwa tersebut terjadi di Indonesia, khususnya di daerah Sumatera Utara.

Hasil dari fatwa berkenaan dengan hal ini ada dua keputusan yang dihasilkan. Pertama, bahwa salat Jum'at yang dilaksanakan oleh wanita saja tidak sah. Kedua, Wanita boleh dan sah mengikuti salat Jum'at yang memenuhi syarat tanpa melengkapi/menambah dengan salat zuhur.

Fatwa MUI Sumatera Utara ini di dalam pertimbangan hukumnya mengutip beberapa pendapat ulama. Namun pengutipan beberapa pandangan pendapat ulama tersebut tidak dikutip langsung dari sumber asalnya, hanya terpusat pada dua kitab. Pertama adalah Wahbah Zuhaili dalam kitabnya *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* dan Imam Nawawi dalam kitabnya *al-Majmu'*.

Pendapat ulama yang dikutip dalam fatwa MUI Sumatera tersebut adalah: *pertama,* pendapat Wahbah Zuhaili dalam kitabnya *al-fiqh al-Islami wa adillatuhu*:

فقد أجمع المسلمون على وجوب الجمعة

> *"Sesungguhnya kaum muslimin telah berijma' bahwa salat jum'at hukumnya wajib".*[23]

Dari kitab ini juga MUI Sumatera Utara mengutip pernyataan Wahbah Zuhaili tentang pendapat ulama syafi'i dan hanbali. Pendapat tersebut adalah "Jum'at didirikan dengan hadirnya empat puluh orang atau lebih serta imam dari penduduk kampung yang mukallaf, merdeka, laki-laki dan menetap".[24] Kutipan pendapat ulama hanafiyah dari kitab ini adalah "Jama'ah Jum'at itu mesti ada laki-laki, yaitu khatib".[25]

Kedua, mengutip pendapat Imam Nawawi dalam kitabnya *al-Majmu'.* Ada dua pendapat Imam Nawawi yang dikutip, pertama, pendapatnya yang menyandarkan pada pendapat Ibnu al-Munzir dan yang lainnya yang menyatakan "telah *ijma'* bahwa perempuan tidak wajib untuk melaksanakan salat Jum'at atasnya. Tetapi, apabila dia berkeinginan untuk hadir dalam pelaksanaan salat jum'at tersebut maka diperbolehkan (sah).[26] Kedua adalah pendapat Imam Nawawi sendiri yang menyatakan bahwa "Adapun perempuan-perempuan, budak dan orang-orang yang sedang musafir, tidak terlaksana Jum'at dengan mereka, karena Jum'at tidak wajib atas me-

23 Wahbah Zuhaili, *al-fiqh al-Islami wa adillatuhu*, vol. II (Jakarta: Gema Insani, 2011), hal. 26.
24 *Ibid.,* hal. 276.
25 *Ibid.,* hal. 275.
26 Imam Nawawi, *al-Majmu',* Jilid IV, hal. 484.

reka.[27]

Fatwa ini juga mendasarkan pada pandangan bahwa kenyataan sepanjang sejarah kehidupan Rasulullah saw., Nabi Muhammad saw., tidak diketahui adanya salat jum'at di mana imam dan jama'ahnya keseluruhannya wanita. Pengungkapan ini sangat menarik disebabkan bahwa di antara beberapa fatwa MUI Sumatera Utara yang dikeluarkan terdapat juga perbuatan yang tidak ada pada masa Rasulullah saw., namun hal ini tidak diungkapkan dan dijadikan pedoman untuk mengeluarkan fatwa. Seperti misalnya dalam tulisan ini adalah tentang fatwa tentang penyampaian khutbah yang bukan rukun dengan menggunakan bahasa Indonesia.

Jika melihat berbagai pandangan ulama yang dikutip dengan hasil fatwa yang dikeluarkan MUI Sumatera Utara tentang persoalan ini, maka keseluruhan mazhab sunni yang empat bersepakat bahwa tidak ada kewajiban bagi perempuan untuk melaksanakan salat Jum'at, meskipun mereka boleh untuk mengikutinya dan sah untuk mengerjakannya. Namun dalam pendapat-pendapat tersebut yang sangat jelas bahwa pelaksanaan salat jum'at tidak terlaksana atau tidak sah dengan wanita saja -sebagaimana juga pendapatnya terhadapat budak dan orang-orang yang sedang musafir, adalah pendapat Imam Nawawi dalam kitabnya al-Majmu'. Menurut Wahbah Zuhaili ulama hanafiah juga mewajibkan harus ada satu orang laki-laki yaitu khatib, karena itu jika tidak ada satu laki-laki maka salat menjadi tidak sah.

Kesimpulan dari pengutipan pendapat pada fatwa ini adalah bahwa keempat mazhab fiqh sunni dikutip dalam pengambilan keputusan fatwa ini, meskipun MUI Sumatera Utara tidak langsung mengutip dari sumber-sumber utamanya hanya mencukupkan kepada pernyataan Wahbah Zuhaili dan Imam Nawawi dalam kitab mereka masing-masing. Hemat penulis, sebaiknya pendapat-pendapat imam mazhab tersebut dikutip dari sumber-sumbernya langsung agar lebih meyakinkan dan terpercaya dan karena pengurus komisi fatwa MUI Sumatera Utara dengan *haqqul yakin* secara kapabilitas akan mampu melakukannya. Dari sini juga terlihat bahwa pendapat Wahbah Zuhaili dan Imam Nawawi seperti yang tertulis di dalam buku mereka berdua, adalah dua ulama berpengaruh di dalam pengeluaran fatwa-fatwa MUI Sumatera Utara.

Dalam fatwa ini, MUI Sumatera Utara menggunakan metode bayani di dalam penentuan hukumnya. Hal ini dikarenakan terdapat

27 *Ibid.,* hal. 502.

beberapa Hadits yang menjelaskan tentang kewajiban salat jum 'at hanya diperuntukkan bagi kaum lelaki, sedangkan perempuan tidak diwajibkan untuk melaksanakannya. Seperti Hadits yang dikutip di dalam fatwa ini, yang diriwayatkan oleh Abu Daud الجمعة حق واجب على كل مسلم فى جماعة إلا أربعة عبد مملوك أو إمرأة أوصبي أو مريض "Salat jumat adalah kewajiban bagi setiap muslim kecuali empat golongan, budak sahaya, perempuan, anak kecil dan orang yang sakit". (H.R. Abu Daud).[28]

Kesimpulan

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa dari ketiga fatwa tentang persoalan shalat yang dikeluarkan pada tahun 2000-2010, pandangan keempat imam mazhab dikutip oleh MUI Sumatera Utara. Adapun rinciannya adalah pengajaran khutbah jumat dengan bahasa Indonesia selain rukun mengutip pendapat mazhab Hanafi, fatwa tentang pendirian beberapa masjid di satu kampung/desa untuk pelaksanaan shalat jum'at mengutip pendapat Mazhab Syafi'i dan Mazhab Hanafi dan fatwa tentang wanita melaksanakan salat jum'at yang pelaksanaannya seluruhnya wanita mengutip pendapat empat imam mazhab sunni. Dalam hal ini jika dirincikan maka mazhab Hanafi dikutip 3 kali, mazhab Maliki 1 kali, mazhab Syafi'i 2 kali dan mazhab Hanbali 1 kali. Tampaknya mazhab Hanafi senantiasa dikutip dari 3 fatwa yang menjadi fokus pembahasan

Sedangkan secara metodologi, dari pemaparan di atas dapat diketahui bahwa penemuan hukum dalam fatwa MUI Sumatera Utara adalah dengan menggunakan ketiga metode yaitu bayani, ta'lili dan istislahi. Metode bayani diterapkan pada fatwa tentang wanita melaksanakan salat jum'at yang pelaksanaannya seluruhnya wanita. Metode ta'lili dilakukan pada fatwa tentang pengajaran khutbah jumat dengan bahasa Indonesia selain rukun dan metode istishlahi diterapkan pada fatwa tentang pendirian beberapa masjid di satu kampung/desa.

28 H.R. Abu Daud no Hadits 901.

DAFTAR PUSTAKA

Arafah, Acme Admira, Ahmad Qorib, dan Ardiansyah. "CORAK MAZHAB PADA FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL MAJELIS ULAMA INDONESIA (Analisis Tentang Mudharabah, Musyarakah Dan Murabahah)." *AT-TAFAHUM: Journal of Islamic Law* 2, no. 1 (11 Juli 2019): 18–36.

As-Syaukani, Imam. *Imam Fath al-Qadir*. Vol. 4, t. t.

Bakhtiar. "EPISTIMOLOGI BAYANI, TA'LILI DAN ISTISLAHI DALAM PENGEMBANGAN DAN PEMBAHARUAN HUKUM." *TAJDID : Jurnal Ilmu Keislaman dan Ushuluddin* 18, no. 1 (22 April 2019): 3–21. https:// doi. org/10. 15548/tajdid. v18i1. 131.

Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqasid Syari'ah menurut Imam Syatibi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

Departeman Agama. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta, 2003.

Dr.a. rdianyah. M. Ag. Wakil Ketua MUI Sumatera Utara, 17 September 2021.

Drs. Sanusi Lukman, M. A., Ketua Komis Fatwa MUI Sumatera Utara, 17 September 2021.

fatwa al-Lajanah al-Daimah lil buhus al-'alamiyah. Vol. 10, t. t.

Firmansyah, Heri. "Kajian Metodologis Terhadap Fatwa MUI Tentang Rokok." *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 4, no. 1 (31 Desember 2019): 79–96. https://doi. org/10. 22515/al-ahkam. v4i1. 1829.

Ibrahim al-Khadiri,. *Ahkam al-Masajid fi Asy-Syariat al-Islamiyyah*. Arab Saudi: Wizarah as-Syu'un al-Islamiyah wa al-Auqaf, 1419.

Imam Ar-Rafi'i. *Fath al-Aziz*. Vol. 4, t. t.

Imam Nawawi., *Raudah at-Talibin*. Vol. 2, t. t.

———. *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*. Mesir: Dar al-Fikr, t. t.

Jazairi, Imam. *al-Fiqh 'alâ al-mazâhib al-Arba'ah*. Vol. I, t. t.

Lahmuddin Nasution. *Umat Bertanya Ulama Menjawab*. Bandung: Citapustaka, 2000.

Mun'im, Zainul. "The Epistemology of MUI's Fatwas on Covid-19: Bayani and Burhani Eclecticism," t. t., 20.

Oktalita, Frina, dan Darlin Rizki. "Analysis of MUI Fatwa Number 17 of 2020 Regarding Kaifiat Prayer Guidelines for Health Workers Who Wear Personal Protection Equipment (PPE) When Treating and Handling Covid-19 Patients." *Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam* 6, no. 2 (11 November 2021): 247. https://doi. org/10. 29240/jhi. v6i2. 3332.

Wahbah Zuhaili. *al-fiqh al-Islami wa adillatuhu*. Vol. II. Jakarta: Gema Insani, 2011.

47

FATWA MUI SEBAGAI LANDASAN PEMBANGUNAN POLITIK ISLAM DAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Holifurrahman, S. Sos. I., S. Pd., M. Pd., CDAI
Guru Al-Wildan Islamic School 14 Bumi Mutiara, Bogor; holifurrahman@alwildan. sch. id

Abstract

Majlis Ulama Indonesia (MUI) merupakan organisasi kemasyarakatan yang telah lama turut andil dalam membina kehidupan bermasyarakat dan bernegara di Indonesia melalui tiga peran yang dilaksanakannya, yakni sebagai himayatul ummah (melindungi umat), khidmatul ummah (berkhidmat pada umat), dan shadiqul hukumah (bermitra dengan pemerintah). Tidak heran apabila salah satu komisi di dalam organisasi MUI, yakni Komisi Fatwa, tidak hanya membahas dan menerbitkan fatwa terkait masail fiqhiyyah (masalah-masalah fikih) an-sich, tetapi juga menyangkut permasalahan-permasalahan lain dalam bingkai kehidupan berbangsa dan bernegara, tak terkecuali terkait dengan konstelasi politik yang terus berkembang dinamis dari waktu ke waktu. Penelitian content analysis ini mengungkap, bahwa produk fatwa MUI telah memberikan kontribusi positif bagi pembangunan politik Islam dan hukum Islam di Indonesia. Beberapa fatwa MUI telah menjadi bagian yang tidak bisa dipisahkan dari regulasi sistem hukum yang ada di Indonesia.

Kata Kunci: *MUI, fatwa, hukum Islam, Politik Islam, Indonesia*

A. Pendahuluan

Cakupan bidang hukum Islam lebih luas dibandingkan Hukum Barat. Jika Barat mengklasifikasikan hukum menjadi privat dan publik, bidang cakupan hukum Islam lebih menitikberatkan pada aktivitas dan pola hubungan manusia. Oleh karena itu, bidang hukum Islam diklasifikan menjadi dua, yaitu yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan (*hablun minallah*) dan yang mengatur hubungan manusia dengan sesama manusia (*hablun minan nas*). Hal ini diamini oleh Harun Nasution (1989: 4) yang menjelaskan bahwa ajaran Islam itu mencakup berbagai dimensi kehidupan, seperti spiritual, teologi, moral, sejarah, politik, hu-

kum, dan ilmu pengetahuan. Dengan demikian, umat Islam berkewajiban menjalankan hukum Islam dalam setiap aspek kehidupannya.

Al-Qur'an dan Sunah sudah mengatur kedua pola hubungan itu. Namun, karena faktanya kehidupan umat manusia itu berlangsung dinamis, maka dinamika itu kerap menghadirkan isu-isu hukum yang belum ditemukan ketetapannya di dalam sumber-sumber primer hukum Islam. Demikian itu karena bermunculannya *illat-illat* hukum baru di tengah dinamika kehidupan manusia. Menurut Abdul Wahhab Khallaf (dalamBay, 2012: 143), *'illat* adalah suatu sifat yang jelas dan konsisten (*mundabit*) yang jika menetapkan hukum atas dasar sifat tersebut, secara logika, maka akan diperoleh apa yang menjadi tujuan orang-orang yang berakal, baik memperoleh keselamatan maupun mencegah kerusakan. Kemunculan sebuah 'illat hukum baru yang belum pernah ada sebelumnya, meniscayakan ketetapan hukum, baik yang bersifat qiyasi maupun ijtihadi.

Adanya ketatapan hukum yang mengatur pola hubungan antarmanusia sangatlah diperlukan bagi umat Islam di dunia secara umum, khususnya Indonesia di tengah kebhinekaannya. Ketetapan hukum sangatlah penting, karena memiliki fungsi *controlling* (mengatur) masyarakat Indonesia yang plural. Sebagaimana dikemukakan oleh Amir Syarifuddin (2002: 3), bahwa selain berfungsi sebagai *social control* (pengatur kehidupan masyarakat), hukum Islam juga berfungsi sebagai *social engineering* (pembentuk masyarakat).

Salah satu hukum Islam di Indonesia adalah fatwa. Selain peraturan perundang-undangan, tata kelola kehidupan bermasyarakat di Indonesia juga diatur oleh fatwa. Keduanya berkelindan untuk menciptakan kehidupan berbangsa dan bernegara yang ideal dan diidam-idamkan. Ada kalanya fatwa melengkapi peraturan perundang-undangan, terkadang fatwa juga menjadi landasan bagi lahirnya peraturan perundang-undangan.

Di antara sekian lembaga yang mengeluarkan fatwa di Indonesia adalah Majlis Ulama Indonesia (MUI) melalui Komisi Fatwanya. Sampai saat ini, Komisi Fatwa Majlis Ulama Indonesia telah berusaha menjawab permasalahan-permasalahan hukum terkait dengan pengaturan kehidupan berbangsa dan bernegara melalui fatwa-fatwa yang dikeluarkannya, baik berhubungan dengan permasalahan sosial, budaya, ilmu dan teknologi, politik, dan hukum.

B. Pembahasan

1. Fatwa Majlis Ulama Indonesia

Majlis Ulama Indonesia (MUI) merupakan organisasi sosial keagamaan yang telah lama berdiri. Semenjak didirikan pada tanggal 7 Rajab 1395 H. yang bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 M., MUI telah menjadi mitra pemerintah dalam program pembangunan kehidupan yang Islami. Seperti namanya, Majelis Ulama Indonesia (MUI) menjadi forum komunikasi dan wadah musyawarah para ulama. Tetapi tidak hanya beranggotakan ulama (dalam artian orang yang ahli agama) saja, majlis ini juga beranggotakan zu'ama (baik dari unsur pemerintahan maupun organisasi kemasyarakatan yang lain) dan cendekiawan muslim. Sepanjang sejarahnya, MUI terus berusaha untuk:

a. Memberikan bimbingan dan tuntunan kepada umat Islam Indonesia dalam mewujudkan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang diridhoi Allah Subhanahu wa Ta'ala;
b. Memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada Pemerintah dan masyarakat, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhwah Islamiyah dan kerukunan antar-umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa serta;
c. Menjadi penghubung antara ulama dan umaro (pemerintah) dan penterjemah timbal balik antara umat dan pemerintah guna mensukseskan pembangunan nasional;
d. Meningkatkan hubungan serta kerjasama antar organisasi, lembaga Islam dan cendekiawan muslimin dalam memberikan bimbingan dan tuntunan kepada masyarakat khususnya umat Islam dengan mengadakan konsultasi dan informasi secara timbal balik (Habib Nazir & M. Hasanuddin, 2018: 409).

Sejalan dengan itu, maka Majlis Ulama Indonesia (MUI) senantiasa mendengar dan memberikan solusi bagi berbagai persoalan seluruh elemen masyarakat muslim di Indonesia dengan merilis fatwa. Tak heran bilamana disebutkan kata fatwa, maka disadari atau tidak, yang terbesit di benak kita adalah Majlis Ulama Indonesia (MUI). Sebab, MUI merupakan salah satu lembaga fatwa yang paling intens merilis fatwa.

Fatwa menurut Yusuf Qaradhawi (dalam www. mui. or. id) adalah persoalan yang diajukan kepada seseorang atau sekelompok pakar di bidang ilmu agama baik secara langsung maupun tertulis, berasal dari permasalahan pribadi atau masyarakat luas.

2. Fatwa MUI sebagai landasan pembangunan politik Islam dan Hukum Islam di Indonesia

Di dalam Anggaran Dasar Majlis Ulama Indonesia (MUI) disebutkan bahwa majelis ini diharapkan melaksanakan peran dan tugasnya dalam memberikan fatwa dan nasihat, baik kepada pemerintah maupun kepada masyarakat berkaitan dengan persoalan agama khususnya dan persoalan yang berkaitan yang dihadapi negara pada umumnya. Jelas di sini bahwa lingkup fatwa Majlis Ulama Indonesia (MUI) tidak hanya tentang persoalan keagamaan saja, melainkan juga meliputi upaya-upaya untuk pembangunan masyarakat negara yang berkeadilan, sejahtera, damai dan sentosa. Di sinilah titik kritis fatwa Majlis Ulama Indonesia (MUI) yang oleh sebagian kalangan masih dibatasi pada ruang keagamaan saja, sehingga muncul istilah agama tidak usah dibawa ke ranah politik. Dengan istilah lain, politisasi agama. Padahal hukum Islam itu sangat dekat dengan ruang publik dan kehidupan sehari-hari umat manusia, tak terkecuali bidang perpolitikan.

Sebagai contoh, pada Ijtimak Ulama Komisi Fatwa MUI kedua yang diselenggarakan di Pondok Modern Gontor, Ponorogo tahun 2006 telah disepakati 19 fatwa terkait permasalahan-permasalahan kontemporer kala itu yang mengemuka di Indonesia. Kesembilan belas fatwa tersebut kemudian dikelompokkan menjadi tiga kategori utama, yaitu: *Pertama,* 4 fatwa mengenai *masail asasiyyah wathaniyyah* (masalah asasi keagamaan dan kenegaraan), seperti: fatwa peneguhan bentuk dan eksistensi NKRI sudah final; fatwa tentang perlu adanya harmonisasi kerangka berpikir keagamaan dalam konteks kebangsaan; fatwa tentang penyamaan pola pikir dalam masalah-masalah keagamaan; dan fatwa untuk mensinergikan seluruh ormas Islam dalam masalah keagamaan. *Kedua,* 8 fatwa *masail fiqhiyyah mu'ashirah* (masalah tematik kontemporer, seperti: fatwa haram transfer embrio ke rahim titipan; fatwa diperbolehkannya pengobatan alternatif; fatwa diperbolehkannya nikah siri (dengan

catatan diharuskan segera mencatatkan di KUA); fatwa haram SMS berhadiah; fatwa SDA yang termasuk milik umum seperti air, api, padang rumput, hutan dan barang tambang harus dikelola hanya oleh negara yang hasilnya harus dikembalikan kepada rakyat; fatwa pengelolaan, eksplorasi dan eksploitasi SDA harus memperhatikan kelestarian alam dan lingkungan serta keberlanjutan pembangunan; fatwa bolehnya membiayai pembangunan dengan utang luar negeri (dengan catatan keuangan negara benar-benar tidak mampu); fatwa haram mengenai segala bentuk makanan yang berasal dari barang haram. *Ketiga,* 7 fatwa tentang *masail qanuniyyah* (masalah hukum dan perundang-undangan), seperti: fatwa tentang perlu segeranya RUU APP diundangkan; fatwa penolakan terhadap RUU Antidiskriminasi Ras; fatwa dukungan RUU Perbankan Syariah; fatwa dukungan terhadap RUU Hukum Terapan Peradilan Agama Bidang Perkawinan; fatwa tentang perlunya revisi UU Pengelolaan Zakat; fatwa perlunya revisi UU tentang Kesehatan; fatwa yang berisi desakan kepada semua daerah untuk segera memiliki perda antimaksiat, miras serta pelacuran.

Oleh karena itu, menurut Al Fitri Johar (2018), membaca eksistensi fatwa MUI dalam bingkai kenegaraan tidak hanya dilihat dari aspek hukum semata, tetapi harus dilihat dalam kerangka sosial kemansyarakatan yang lebih luas, yaitu keadilan, ketertiban, dan kedamaian sosial sebagai tujuan tertinggi dari penegakan hukum. Meskipun fatwa MUI tidaklah termasuk hukum positif yang berlaku di Indonesia, tetapi negara tidak boleh melepaskan tanggung jawab untuk menegakkan keadilan dan ketertiban sosial akibat dari kehidupan beragama yang tidak teratur. Sebab, hal ini dapat menimbulkan pergesekan dan pada akhirnya mengancam ketertiban umum dan kehidupan bermasyarakat.

Abdi Wijaya (2019: 183) menilai, persoalan teknis metodologi dalam hal pengeluaran fatwa, bahwa perumusan fatwa-fatwa MUI senantiasa terikat oleh beberapa faktor yang sebagiannya bersifat politik. Hal ini dapat dilihat pada beberapa kecenderungan perumusan fatwa-fatwa MUI yang cenderung membantu pemerintah. Sebagai contoh, adalah fatwa tentang peternakan kodok, daging kelinci, pemotongan hewan dengan mesin dan keluarga berencana. Belakangan MUI juga mengeluarkan fatwa tentang perbankan syariah dan produk halal.

Akan tetapi, Atho Munzhar (2004: 248-249) juga menilai bahwa produk fatwa MUI juga ada yang bebas dari pengaruh lingkungan sosio-politik. Sebagai contoh, ketika MUI mengeluarkan fatwa tentang film *The Message* dan *Adam dan Eva*. Juga fatwa tentang pencantuman ayat-ayat Al-Qur'an dalam lagu-lagu pop. Sungguh fatwa-fatwa tersebut didorong keinginan yang kuat untuk menjaga kemurnian ajaran tauhid dari unsur-unsur syirik dan menjaga kemuliaan Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam

Umat Islam mendambakan dan mengharapkan adanya fatwa, karena fatwa mempunyai penjelasan tentang kewajiban-kewajiban agama (*faraidl*), batasan-batasan (*hudud*), serta menyatakan tentang haram atau halalnya sesuatu (Johar, 2018).

Dilihat dari aspek sosial kemasyarakatan, eksistensi fatwa MUI dipandang sangat penting, mengigat masyarakat Islam Indonesia yang majemuk, baik dalam alam pikiran keagamaan, organisasi sosial, dan kecenderungan menganut aliran atau bermazhab. Peran fatwa MUI sangat didambakan bisa menjadi perekat dan pemersatu masyarakat yang begitu majemuk itu. Sejalan dengan fungsi serta perannya sebagai kaum berintelektual, maka MUI membawa amanat besar untuk mampu mengakomodasi kemampuan atau kelebihan yang ada pada dirinya demi kemaslahatan masyarakat umumnya dan umat Islam khususnya.

Di antara fatwa-fatwa MUI, ada beberapa yang kontroversial. Bahkan ada pihak yang menilainya mengancam kerukunan dan harmoni kebhinekaan. Sebagai contoh, fatwa MUI tentang larangan menggunakan atribut natal. Fatwa ini kemudian menyebabkan munculnya aksi di sejumlah tempat, sehingga Kapolri yang kala itu dijabat oleh Tito Karnavian menilai fatwa MUI berpotensi menjadi ancaman bagi keberagaman dan kebhinekaan (Infopublik, 2017).

Contoh lain, adalah pada tahun 2005 terbit fatwa yang menyatakan Ahmadiyah dianggap aliran menyimpang sehingga harus dibubarkan oleh pemerintah. Fatwa ini oleh sebagian kalangan dianggap menjadi pemicu persekusi dan penyerangan terhadap masjid Ahmadiyah di Sintang, Kalimantan Barat (CNN, 2021). Atau, fatwa tentang Syiah oleh MUI Jawa Timur dan Menteri Agama, Suryadharma Ali. Fatwa ini oleh Prof. Dr.a. zyumardi Azra dinilai tidak perlu, karena mempertaruhakn Ukhuwah Islamiyah (Republika,

2012).

Memang belum ada pembuktian secara hukum maupun ilmiah bahwa fatwa MUI telah menjadi pemicu munculnya sejumlah aksi. Di sisi lain, pihak MUI sebenarnya melarang diskriminasi dan persekusi. Siapapun yang melakukan itu, MUI tetap minta diproses secara hukum. Tentu saja sebuah fatwa melalui proses panjang dan pemikiran mendalam dengan memerhatikan banyak faktor. Sebab, MUI juga punya tanggung jawab yang besar atas fatwanya itu kepada Allah SWT.

3. Kedudukan fatwa MUI

Memang harus diakui bahwa fatwa Majlis Ulama Indonesia (MUI) telah banyak masuk dalam peraturan perundang-undangan. Namun, bukan berarti fatwa tersebut menjadi peraturan peundang-undangan, sebagaimana ditegaskan Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2022 tentang Perubahan Kedua atas Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan (UU P3) yang mendefinisikan peraturan perundang-undangan atau *taqnin* yakni peraturan tertulis yang memuat norma hukum yang mengikat secara umum dan diberlakukan atau ditetapkan oleh lembaga negara atau pejabat yang berwenang melalui prosedur yang ditetapkan dalam peraturan perundang-undangan. Menurut Hakim Konstitusi, Wahiduddin Adams, hingga saat ini, fatwa MUI yang sangat banyak tersebut baru sebatas dijadikan konsideran menimbang dan dijadikan pegangan secara lisan oleh para pembuat norma yang dituangkan dalam suatu peraturan perundang-undangan. Berikutnya dalam praktik hukum di Indonesia, fatwa MUI yang menjadi *taqnin* tersebut butuh untuk dikonkretkan sebagai norma yang memiliki kekuatan mengikat secara umum seperti halnya suatu peraturan perundang-undangan (Pujianti: 2022). Jadi, fatwa MUI tidak lebih sebagai anjuran positif kepada umat dan pemerintah, mengingat sifat dari fatwa itu sendiri tidak mengikat. Fatwa MUI merupakan pendapat hukum (*legal opinion*) yang boleh diikuti atau tidak diikuti. Fatwa ini baru akan bersifat mengikat, apabila diberi bentuk hukum oleh lembaga yang berwenang.

Di dalam sistem ketatanegaraan Republik Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) hanya berada dalam elemen infrastruktur

ketatanegaraan. Maka, produk fatwa MUI tidak serta merta menjadi hukum positif yang mempunyai kedaulatan. Dalam artian, bisa dipaksakan bagi seluruh rakyat. Selain itu, fatwa MUI juga tidak mempunyai sanksi. Bahkan, dan tidak harus ditaati oleh seluruh warga negara. Sebagai sebuah kekuatan sosial politik yang ada dalam infrastruktur ketatanegaraan, fatwa MUI hanya mengikat dan ditaati oleh komunitas umat Islam. Legalitas fatwa MUI pun tidak bisa dan mampu memaksa harus ditaati oleh seluruh umat Islam. Dari sudut konstitusi dan hukum, fatwa MUI tidak mengikat dan tidak bisa dipaksakan melalui penegak hukum (Johar: 2018).

Prof. Dr.a. zyumardi Azra (2009) membenarkan pandangan di atas. Menurutnya, fatwa itu bisa saja dikeluarkan oleh lembaga-lembaga fatwa yang bersifat non pemerintah. Maka, fatwa tersebut sifatnya menjadi pertimbangan hukum bagi umat Islam. Sebagai pertimbangan hukum, dapat diikuti, boleh juga tidak. Umat Islam boleh mengambil fatwa lain yang dikeluarkan lembaga fatwa atau ulama lainnya, jika menurutnya memang lebih baik mengikuti fatwa alternatif tersebut. Dan, fatwa-fatwa yang dikeluarkan lembaga-lembaga semacam itu baru dapat dipaksakan penerapannya jika telah diadopsi oleh negara, lalu menjadi ketentuan hukum yang mesti dilaksanakan oleh seluruh warga negara yang beragama Islam. Jika sudah demikian, itu dapat mengandung sanksi hukum tertentu jika tidak dilaksanakan.

C. Kesimpulan

1. Lingkup fatwa Majlis Ulama Indonesia (MUI) bukan saja terkait *masail fiqhiyyah* (masalah-masalah fikih), tetapi juga dalam bidang tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara.
2. Selain ada yang menjadi dasar bagi lahirnya perundang-undangan di Indonesia, beberapa fatwa Majlis Ulama Indonesia (MUI) ada yang menimbulkan kontroversi di kalangan masyarakat. Sebagian kalangan menilai dapat mengancam kebhinekaan di Indonesia.
3. Sebagaimana sifat fatwa secara umum, fatwa MUI juga tidak mengikat. Untuk bisa mengikat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, harus diadopsi oleh hukum positif yang ada di Indonesia.

Daftar Pustaka

Anonymous. (2022). *Mengenal Produk Fatwa MUI, dari Landasan, Konsepsi, hingga Produk Fatwa.* Jakarta: Majlis Ulama Indonesia (MUI). Diakses melalui: https://mui. or. id/berita/37333/mengenal-metodologi-fatwa-mui-dari-landasan-konsepsi-hingga-produk-fatwa/ pada tanggal 7 Juli 2023.

Azra, Azyumardi. (2009). *Fatwa Ulama.* www. republika. co. id

Bay, Kaizal. (2012). *Metode Mengetahui 'Illat dengan Nash* (*Al-Qur'an dan Sunnah*). Jurnal Ushuluddin, vol. 18., No. 2. Universitas Islam Negeri Sulthan Syarif Kasim, Riau.

CNN. (2012). *MUI Buka Suara Soal Fatwa Ahmadiyah Sesat yang Diteken Ma'ruf.* www. cnnindonesia. com. diakses melalui https://www. cnnindonesia. com/nasional/20210907173423-20-691021/mui-buka-suara-soal-fatwa-ahmadiyah-sesat-yang-diteken-maruf pada tanggal 7 Juli 2023.

Harun Nasution, Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid I (Cet. V; Jakarta; UI Press, 1985), h. 4.

Infopublik. (2017). *Kapolri: Salah Tafsir Fatwa MUI Berpotensi Ganggu Keamanan Nasional.* www. infopublik. id, diakses melalui https://www. infopublik. id/kategori/sorot-politik-hukum/436611/kapolri-salah-tafsir-fatwa-mui-berpotensi-ganggu-keamanan-nasional pada tanggal 7 Juli 2023

Johar, Al Fitri, S. Ag., S. H., M. H. I. (2018). *Kekuatan Hukum Fatwa Majlis Ulama Indonesia* (*MUI*) *dari Perspektif Peraturan Perundang-undangan di Indonesia.* https://pa-negarakalsel. go. id, Diakses melalui: http://pa-negarakalsel. go. id/images/images/PDF/Kekuatan_Hukum_Fatwa_Majelis_Ulama_Indonesia. pdf pada tanggal 7 Juli 2023.

Nazir, Habib dan Muhammad Hasanuddin. (2018). *Ensiklopedi Ekonomi dan Perbankan Syariah.* Bandung: Kafa Publishing.

Pujianti, Sri. (2022). *Implementasi Fatwa MUI dalam Peraturan Perundang-undangan.* www. mkri. id, diakses melalui: https://www. mkri. id/index. php?page=web. Berita&id=18385&menu=2 pada tanggal 7 Juli 2023.

Republika. (2012). *Azyumardi Azra: Tidak Diperlukan Fatwa Sesat Syiah.* www. republika. com, diakses melalui https://khazanaH.R. epublika. co. id/berita/lyg7c7/azyumardi-azra-tidak-diperlukan-fatwa-sesat-syiah pada tanggal 7 Juli 2023.

Syarifuddin, Amir. (2002). *Meretas Ijtihad; Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia.* Jakarta: Ciputat Press. Cet. I.

Wijaya, Abdi. (2019). *Respon Lembaga Fatwa terhadap Isu Fikih Kontemporer; studi komparatif lembaga fatwa MUI, Majlis Tarjih Muhammadiyyah, dan Bahtsul Masail NU.* Mazahibuna, Jurnal Ushuluddin, Vol. 1 No. 2. Makassar: UIN Alauddin.

48

ANALISIS KONSISTENSI ARGUMENTASI DARURAT DALAM FATWA MUI: VAKSIN HALAL SEBAGAI OBJEK STUDI

Badrul Munir
badrul. munir@ar-raniry. ac. id

Gamal Achyar
gamalachyar@ar-raniry. ac. id

Husni Mubarrak
husni. mubarak@ar-raniry. ac. id

Fakultas Syari'ah dan Hukum (*FSH*)
Universitas Islam Negeri (*UIN*) *Ar-Raniry Banda Aceh*

Abstrak

Artikel ini bermaksud menguji konsistensi dalam argumentasi dalil darurat yang diajukan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI), terkait penggunaan vaksin covid-19 AstraZeneca produksi Andong, Korea Selatan, yang hukum dasarnya "haram" karena memanfaatkan tripsin yang berasal dari babi dalam proses produksinya, namun dibolehkan dengan alasan "darurat syar'iyyah" dan kebutuhan mendesak (urgen). Pilihan penggunaan dalil darurat ini menarik untuk dianalisis, sebab dalam fiqh juga terdapat dalil lain, seperti *istihalah* dan *istihlak*. Dengan menggunakan studi kepustakaan (*library research*) dan pendekatan komparatif (*muqaranah*) dalil sebagai analisisnya, artikel ini menyimpulkan bahwa fatwa MUI terkait vaksin covid-19 Astrazeneca itu sudah tepat dan konsisten dalam pengajuan hujjah dan alasannya, sejalan dengan kaedah fiqh mengenai hukum darurat. Di samping, secara yuriprudensi, fatwa MUI tersebut juga menguatkan alasan penolakan penggunaan *istihalah* dalam kasus vaksin covid-19 Astrazeneca, sesuai dengan Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se Indonesia V Tahun 2015 tentang *istihalah*.

Kata Kunci: *Vaksin Astrazeneca, fatwa, MUI, darurat syar'iyyah, istihalah, istihlak*

Pendahuluan

Sebagai suatu produk hukum Islam (di samping fiqh dan qanun), fatwa memiliki peranan penting dalam memberi jawab serta merespon suatu permasalahan tertentu yang membutuhkan tinjauan hukum Islam secara cepat dan tepat, baik diawali terlebih dahulu dari adanya pertanyaan dari masyarakat (*istifta'*) ataupun inisiatif inividu maupun lembaga keagamaan otoritatif lainnya untuk menerbitkan suatu fatwa tertentu (*ifta'*) atas persoalan yang ada. Sekalipun kedudukan fatwa dalam domain hukum Islam lebih bersifat notifikasi hukum yang bersifat tidak mengikat (*ghayr mulzimah*), namun tentu dalam proses penetapannya, sebuah fatwa telah menjalani dan melewati proses pergumulan (dialektika/*jadaliyyah*) antara semangat pemahaman nash (*fahmun nuṣūṣ*) dan pemahaman realita (*fiqh al-wāqi'*) yang dipadukan dalam penalaran rasionalitas hukum ushul fiqh, serta tentunya pula mempertimbangkan alasan urgensi prioritas kebutuhan dari dikeluarkan fatwa tersebut, karena itu, fatwa selayaknya dipatuhi dan diikuti.[1]

Suatu fatwa yang telah dihasilkan akan lebih menantang secara akademik dan menarik untuk dikaji, terlebih jika berkaitan dengan persoalan aktual dan kontemporer keagamaan yang tengah hangat-hangatnya dibicarakan, baik fatwa tersebut diterbitkan oleh sebuah lembaga resmi non-pemerintahan, semisal Majelis Ulama Indonesia yang sudah berdiri sejak tahun 1975, ataupun fatwa yang dikeluarkan oleh ulama terkemuka tertentu guna menyikapi pertanyaan yang muncul dalam suatu permasalahan.[2] Selain akan dijumpai perbedaan dan keanekaragaman pendapat atas suatu persoalan, proses argumentasi dan penalaran dalil hukum yang dipakai juga bisa sangat bervariasi, karenanya, kesimpulan hukum dan fatwa yang dihasilkan juga akan berbeda. Dari itu, bisa saja terdapat suatu fatwa yang berbeda dengan fatwa lainnya (untuk satu kasus yang sama dan serupa), baik dikarenakan perbedaan dalam proses pemahaman dan penafsiran (interpretasi) terhadap *nash* itu sendiri, maupun perbedaan dari alam realita yang dihadapi, sehingga lebih menuntut kearifan dan kebijaksanaan dalam menyikapinya.[3]

---

1 Lihat Husni Mubarrak A. Latief, *Belajar Mudah Fikih Kontemporer Catatan Kritis Dinamika Metode Penalaran Hukum Islam*, (Banda Aceh: LKKI Press), 2019.

2 Lebih jauh lihat Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993. Lihat juga Yusuf Al-Qaradhawi, *Fatawa Mu'asharah*, Cairo: Maktabah Wahbah, t. t.

3 Lihat Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Fatwa bayn Al-Indibath wa al-Tasayyub*, Cairo: Dar el-Shahwah li al-Nasyr, 1992.

Di antara permasalahan baru yang masih hangat untuk dibincangkan secara akademik adalah Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 14 Tahun 2021 tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca produksi Andong, Korea Selatan. Layaknya fatwa MUI yang lain, fatwa yang ditetapkan tertanggal 16 Maret 2021 M. / 2 Sya'ban 1442 H. ini juga mengemukakan beberapa hal pertimbangan sebagai konsideran, di antaranya: pandemi Covid-19 kala itu menjadi masalah kesehatan dunia yang mengancam jiwa, sementara ketersediaan vaksin sebagai suatu ikhtiar guna mengurangi laju penularan dan keparahan penyakit infeksi Covid-19 tersebut masih sangat terbatas. Selain itu, terdapat pula permohonan fatwa dari Pemerintah tentang status hukum penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca.

Selanjutnya Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021 itu memuat bagian "Mengingat" yang berisikan firman Allah dalam Al-Qur'an maupun hadits Nabi Muhammad Saw. serta kaidah-kaidah fiqh sebagai pedoman dan acuan tentang pentingnya konsumsi yang halal dan *thayyib*, berobat dan berikhtiar dengan benda yang halal, serta sebisanya menghindari segala bentuk kemudaratan (*la dharara wa la dhirara*). Kemudian fatwa diikuti dengan bagian "Memperhatikan" pendapat ulama fiqh madzhab dalam pelbagai literatur kitab fiqh, baik yang menekankan pentingnya berobat karena sakit serta menjaga diri dari wabah, di samping fatwa-fatwa MUI lain yang berkenaan serta penjelasan dari Menteri Kesehatan dalam rapat Komisi Fatwa MUI serta berbagai laporan, penjelasan, saran serta masukan dari LPPOM MUI selaku yang bertanggungjawab dalam pengkajian pangan dan obat-obatan di MUI.

Pada bagian "Memutuskan", fatwa ini menetapkan Ketentuan Hukum, bahwa Vaksin Covid-19 Produksi AstraZeneca di SK Bioscience Co., Ltd., Andong, Korea Selatan, hukumnya haram, karena dalam tahapan produksinya memanfaatkan tripsin yang berasal dari babi. Namun dari itu, peggunaannya saat ini dibolehkan (*mubah*), disebabkan antara lain:

a) Adanya kondisi kebutuhan yang mendesak (*hajah syar'iyyah*) yang menduduki kondisi darurat syar'iy (*dlarurah syar'iyyah*);
b) Adanya keterangan dari ahli yang kompeten dan terpercaya tentang adanya bahaya (resiko fatal) jika tidak segera dilakukan vaksinasi Covid-19;
c) Ketersediaan vaksin Covid-19 yang halal dan suci tidak mencukupi untuk pelaksanaan vaksinasi Covid-19 guna ikhtiar mewujudkan kekebalan kelompok (*herd immunity*);

d) Ada jaminan keamanan penggunaannya oleh pemerintah; dan
e) Pemerintah tidak memiliki keleluasaan memilih jenis vaksin Covid-19 mengigat keterbatasan vaksin yang tersedia.

Berdasar putusan fatwa MUI di atas, menarik untuk dikaji dan dianalisis kemudian alasan kebolehan vaksin Covid-19 AstraZeneca yang semula haram sebab mengandung tripsin babi itu, menjadi "dibolehkan" karena kebutuhan yang mendesak, sesuai kaedah fiqh: *al-hajah tanzilu manzilat al-dharurah*. Menjadi pertanyaan penelitian kemudian, mengapa dalil *darurat syar'iyyah* ini yang dipilih untuk membolehkan vaksin Covid-19 AstraZeneca di masa pandemi? Bukankah dalam fiqh Islam terdapat pula konsep dan teori lain, seperti *istihalah* dan *istihlak*, terkait transformasi benda dari haram ke suci halal atau sebaliknya? Sudah tepatkah alasan *darurat syar'iyyah* ini dikemukakan menjadi alasan kebolehan?

Artikel ini berkepentingan untuk menguji konsistensi argumentasi darurat dalam fatwa MUI mengenai vaksin Covid-19 AstraZeneca. Penelitian ini bersifat kualitatif dengan menggunakan studi kepustakaan (*library research*) dan pendekatan komparatif (*muqaranah*) dalil sebagai analisisnya. Pada bagian berikut, akan disajikan tinjauan kepustakaan mengenai studi fatwa MUI tentang vaksinasi dan imunisasi serta hal lain yang berkaitan. Selanjutnya diikuti dengan pembahasan dan diskusi mengenai hukum berobat dengan benda bernajis; kaedah *darurat syar'iyyah* dalam hukum Islam; lalu teori mengenai *istihalah* dan *istihlak*; serta kehujjahan *darurat syar'iyyah* untuk kebolehan vaksin AstraZeneca. Pada bagian akhir dari tulisan akan ditutup dengan kesimpulan penting dari artikel ini.

Tinjauan Kepustakaan

Fatwa MUI terkait vaksin bukan pertama kali ini saja pernah dihasilkan, khususnya sehubungan dengan pandemi Covid-19. Sebelumnya, terdapat pula beberapa fatwa lain berkenaan dengan isu dan vaksin lainnya yang telah pernah dibahas dan banyak menjadi objek kajian studi, seperti terdapat dalam berbagai penelitian akademik tesis maupun disertasi, atau bahkan mengisi artikel jurnal ilmiah lain.

Untuk menyebut beberapa, dapatlah dikutip disini artikel Mubarrak (2020)[4] yang mengkaji Fatwa MUI Nomor 04 Tahun 2016 tentang Imunisasi

4 Husni Mubarrak, "Dirasat Fatwa Majelis Ulama Indonesia 'an al-Tahshin wa al-That'im: Tahlil wa Munaqasyah", *Ahkam*, (20)1, 2020, hlm. 137-156.

dan komparasinya dengan Fatwa MUI Nomor 33 Tahun 2018 tentang Penggunaan Vaksin MR (Measles Rubella). Dalam temuan artikel ini disebutkan, bahwa fatwa MUI tentang imunisasi tahun 2016 didasarkan pada penggunaan dalil *mashlahah mursalah* di mana segala sesuatu hukum dasarnya boleh (*al-ashl fi al-asy ya' al-ibahah*) selama tidak ada yang menolaknya, di samping imunisasi juga bertujuan untuk memperkuat imun tubuh bayi guna menghindari terjangkiti penyakit, yang tentunya, sejalan dengan prinsip ajaran Islam dalam mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan kemudaratan. Sementara fatwa MUI tentang kebolehan Vaksin MR yang mengandung unsur babi di dalamnya berdasarkan dalil *darurat syar'iyyah* sebagai langkah preventif guna merealisasikan kemaslahatan dan kesehatan di masa mendatang.

Senada dengan di atas, penelitian lain diajukan oleh Abubakar (2021)[5] mengkritisi fatwa MUI mengenai Vaksin MR. Dalam temuan kesimpulannya disebutkan bahwa MUI mendasarkan pendapatnya pada dalil-dalil utama pengharaman makanan (Al-Qur'an dan hadits), diperkuat dengan kaedah fiqhiyyah dan pendapat ulama, terutama terkait dengan keharaman babi. MUI memahami dalil-dalil tersebut menggunakan kaedah *istihalah* dan *istihlak* dan menyimpulkan bahwa "penggunaan vaksin yang memanfaatkan unsur babi dan turunannya, hukumnya haram". Sungguhpun begitu, penggunaan kedua kaedah tersebut pada babi dibedakan dengan bangkai hewan lainnya (jika disamak menjadi suci). Padahal, jika merujuk ke dalam Al-Qur'an, maka keharaman dan kenajisan darah, bangkai dan daging babi seharusnya dianggap sama, karena dalam ayat-ayat itu disebut secara berangkaian. Jika logika ini yang digunakan, maka turunan unsur babi yang dimanfaatkan sebagai media pembuatan vaksin MR telah berubah menjadi *mubah* (boleh). Dapatlah disimpulkan kemudian, jika dalam hal ini MUI tidak konsisten dalam penggunaan kedua kaedah tersebut.

Masih dalam artikel yang sama, kasus babi dan turunannya dalam vaksin MR di atas terdapat pula kasus pembedaan keharaman khamar dengan benda atau minuman memabukkan lainnya. Dalam Fatwa MUI Nomor 10 Tahun 2018 tentang Produk Makanan dan Minuman yang Mengandung Alkohol/Etanol, di mana MUI menoleransi penggunaan etanol dengan kadar tanpa batas pada makanan, selama menurut pengetahuan ilmiah (medis) tidak berbahaya bagi kesehatan dan tubuh manusia; serta kadar 0,5% pada minuman, dengan syarat tidak berbahaya secara medis. Namun keten-

5 Alyasa' Abubakar & Ali Abubakar, "Hukum Vaksin MR: Teori *Istihalah* dan *Istihlak* versus Fatwa MUI", *Media Syari'ah*, (*23*)1, 2021, hlm. 1-15.

tuan tersebut tidak berlaku pada etanol yang berasal dari khamar. Di sini, tampaknya dalil yang digunakan MUI untuk membedakan babi dan khamar dari benda haram dan najis lainnya hanyalah dalil *sadd al-dzari'ah* (prinsip preventif), yakni agar tidak terjadi penyalahgunaan, seperti diperjualbelikan. Sebab seandainya konsisten, ketentuan tentang *istihalah* dan *istihlak* yang diperlakukan pada babi, mestinya disamakan dengan ketentuan yang diperlakukan pada bangkai dan darah, sebab ketiga benda ini disebutkan secara beriringan dalam Al-Qur'an (Q. S. Al-Baqarah: 173). Demikian pula ketentuan tentang *istihalah* dan *istihlak* yang diperlakukan pada khamar, akan lebih konsisten sekiranya disamakan dengan ketentuan *istihalah* dan *istihlak* pada benda memabukkan lain yang bukan khamar, karena hasil dari penerapan dua kaedah di atas akan sama pada berbagai benda tersebut.

Sementara terkait studi Fatwa MUI tentang vaksinasi Covid-19 juga pernah dilakukan Mubarrak (2021).[6] Dalam dua artikelnya itu, mengkaji tentang Fatwa MUI Nomor 02 Tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 Sinovac asal China; juga Fatwa MUI Nomor 13 Tahun 2021 tentang Hukum Vaksinasi Covid-19 saat Berpuasa; serta Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021 tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca.

Secara sederhana, dari ketiga fatwa tersebut di atas, dua fatwa di antaranya menyangkut kehalalan produk vaksin Covid-19. Produk vaksin Sinovac asal China, yang sebelumnya disangsikan tidak halal, namun dengan keluarnya fatwa MUI ini diharapkan dapat menepis keraguan mengenai status kehalalannya. Sementara dalam fatwa kebolehan vaksinasi Covid-19 saat berpuasa, ditetapkan bahwa vaksinasi dilakukan dengan injeksi intramuscular yang tidak membatalkan puasa, asalkan tidak menyebabkan bahaya (*dlarar*). Intramuscular merupakan istilah medis dengan menyuntikkan obat melalui otot, karena obat mudah terserap, sebab otot memiliki pasokan darah yang banyak, demikian pula jaringannya mampu menampung lebih banyak obat.

Sungguhpun begitu, MUI tetap merekomendasikan kepada Pemerintah agar dapat melakukan vaksinasi Covid-19 terhadap umat Islam pada malam hari bulan Ramadhan, jika proses vaksinasi pada siang hari saat berpuasa dikhawatirkan menyebabkan bahaya, akibat lemahnya kondisi fisik. Menariknya, putusan fatwa MUI menyatakan bahwa vaksinasi Covid-19 ti-

6 Lihat Husni Mubarrak A. Latief, "Darurat Vaksin, Fatwa MUI dan Tinjauan Fikih Daruri (Studi di Kasus Fatwa Vaksin Covid-19 di Indonesia)", *Istinbath*, (20)2, 2021, hlm. 241-261. Lihat juga Husni Mubarrak A. Latief, "Kebolehan Vaksinasi Covid-19 dalam Bingkai Darurat Syar'iyyah: Studi Fatwa MUI", dalam Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Peran Fatwa MUI dalam Perubahan Sosial*, (Jakarta: Komisi Fatwa MUI), 2021, hlm. 193-208.

dak membatalkan puasa. Bukankah injeksi ke otot juga dapat mengubah kondisi dan stamina orang yang berpuasa? Bisakah injeksi intramuscular itu diqiyaskan kepada masuknya benda sesuatu (*'ayn*) ke dalam rongga (*jawf*) yang dapat membatalkan puasa? Namun sayangnya dalam hal ini tidak disebutkan alasan penalaran hukumnya lebih jauh oleh MUI, selain dalih "kemaslahatan" preventif guna menyukseskan program vaksinasi pemerintah guna mewujudkan kekebalan kelompok (*herd immunity*) agar terbebas dari wabah Covid-19.

Akan halnya produk vaksin AstraZeneca asal Andong, Korea Selatan, dinyatakan dengan jelas bahwa hukumnya haram, karena dalam tahapan proses produksinya memanfaatkan tripsin yang berasal dari babi. Penggunaan Vaksin Covid-19 produk AstraZeneca, pada saat ini, dibolehkan (*mubah*) karena beberapa pertimbangan, antara lain: adanya kondisi kebutuhan yang mendesak (*hajah syar'iyyah*) yang menduduki kondisi darurat syar'iy (*dlarurat syar'iyyah*), sejalan dengan kaidah fiqh, "al-hajah tanzilu manzilat al-dharurah". Di antara poin penting yang menjadi alasan fatwa MUI membolehkan vaksinasi di atas adalah adanya kondisi darurat serta keterbatasan ketersediaan vaksin halal, sehingga pada gilirannya hal ini membolehkan penggunaan hal yang haram karena alasan darurat syar'iy. Namun dari itu, tetap dibutuhkan pemahaman mengenai pengertian darurat syar'iyyah berikut kriterianya untuk bisa diberlakukan.

Sejauh ini, fatwa MUI tentang vaksinasi Covid-19 di atas, tetaplah didasarkan pada pertimbangan dalil metode *istinbath* yang dapat diterima dan dipertanggungjawabkan dalam koridor keilmuan, terutama ushul fiqh. selain itu, fatwa-fatwa MUI juga diperkuat dengan sejumlah kaedah fiqh dan metode penalaran yang dibenarkan, karenanya alasan pemberlakuan dengan dalil darurat syar'iyyah dapat diterima. Hanya saja, *dlarurat syar'iyyah* ini tetap diperlukan suatu penjabaran rinci mengenai batasan dan kriteria kebolehannya yang lebih mudah untuk diaplikasikan, sebab keadaan darurat tidaklah bisa diseragamkan satu daerah dengan lainnya, mengingat berbedanya kondisi wilayah dan tingkat kesulitan yang dihadapi.

Sementara itu, kajian lain tentang vaksin adalah artikel mengenai hukum vaksin meningitis dalam tinjauan fiqh yang dilakukan oleh Suratmaputra (2018)[7], di mana dalam tulisannya itu menyimpulkan jika vaksin ataupun jenis makanan, minuman, obat-obatan dan kosmetika terkontaminasi dengan yang najis dan haram, maka mesti dibedakan campurannya. Jika

7 Ahmad Munif Suratmaputra, "Vaksin Meningitis dalam Kajian Fiqh" *Misykat*, (03)01, 2018, hlm. 1-34.

yang haram itu selain organ atau jaringan tubuh manusia, maka solusinya melalui fiqh yang luas adalah secara *istihalah*. Namun jika melibatkan organ atau jaringan manusia, maka solusinya harus diganti dengan unsur lain yang dibenarkan dalam Islam.

Sedangkan kajian yang mirip mengenai fatwa MUI tentang imunisasi adalah kajian Mubarrak (2017)[8] yang menelaah fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh. Artikel itu mengkaji Fatwa MPU Aceh, masing-masing Fatwa No. 13 Tahun 2012 tentang Imunisasi dan Vaksinasi serta Fatwa No. 3 Tahun 2015 tentang Vaksin Polio Tetes. Dalam artikel itu disimpulkan, bahwa pada Fatwa yang dikeluarkan Tahun 2012, MPU Aceh menegaskan kebolehan hukum dasar imunisasi dan vaksinasi. Namun sedikit kontradiksi tampak dalam salah satu poin fatwa tersebut manakala MPU Aceh menjelaskan hukum vaksin meningitis yang pada galibnya dipakai oleh para calon jemaah haji sebagai mengandung unsur yang tidak halal, karenanya MPU Aceh merekomendasikan agar setelah ditemukan vaksin meningitis yang halal, tidak diperbolehkan lagi menggunakan vaksin yang tidak halal. Suatu sikap kompromi dan proses negosiasi berlaku di sini dengan pertimbangan "kemaslahatan" dan "kemudaratan" sehingga secara tak langsung—melalui redaksi kalimat yang tidak terang betul—fatwa MPU itu membolehkan vaksin meningitis seperti yang berlaku sekarang, hingga nantinya ditemukan vaksin meningitis yang mengandung unsur halal.

Sementara Fatwa MPU Tahun 2015 lebih terang menetapkan vaksin polio tetes bagi balita mengandung unsur bernajis (*mutanajjis*) karena dihasilkan dari virus yang diambil dari penderita polio, dikembangkan dengan media ginjal janin kera yang berumur panjang 120 hari, untuk kemudian dipisahkan dengan menggunakan *tripsin* (enzim babi), karenanya hukumnya bernajis. Sungguhpun MPU Aceh kemudian merekomendasikan perlunya pembuatan vaksin polio tetes dari bahan halal, namun dalam poin berikutnya—masih dalam fatwa yang sama (Fatwa No. 3/2015)—MPU Aceh menegaskan kebolehan penggunaan vaksin polio tetes dalam kondisi *dharurat*, tanpa mendefinisikan dan merincikan ukuran dan kriteria *dharurat* yang dimaksud. Hal ini pada gilirannya, tak pelak menimbulkan kebingungan pada sejauh mana ukuran dan kriteria *dharurat* yang membolehkan penggunaan vaksin polio tetes bagi balita.

8 Husni Mubarrak, "Penalaran *Istishlahi* dalam Kajian Fikih Kontemporer: Studi Kasus Fatwa Hukum Imunisasi di Aceh", *Ahkam*. (*17*)1, 2017, hlm. 199-222.

Pembahasan dan Diskusi

Bertolak dari kajian kepustakaan di atas, setidaknya terdapat beberapa soalan yang dapat menjadi bahasan dan diskusi penting yang disajikan melalui artikel ini. Sejalan dengan kaedah *al-hukm 'an al-syay'i far'un 'an tashawwurihi* (memahami dengan baik segala detail suatu persoalan merupakan bahagian dari cara bijak menyelesaikan masalah tersebut), maka bagian pembahasan dan diskusi ini akan dimulai terlebih dahulu dari kajian secara umum ke khusus hingga akhirnya mengantarkan pada kesimpulan.

1) Hukum Berobat dengan Benda Bernajis (ta'athiy al-najis)

Dalam kajian fiqh ibadat, terdapat suatu pembahasan khusus di pelbagai literatur fiqh madzhab yang mengkaji tentang pandangan ulama mengenai hukum berobat dengan benda bernajis (*ta'athiy al-najis*), seperti dijumpai pada masa kontemporer sekarang ini dalam bentuknya yang marak dan beraneka rupa, semisal terapi urine, dll. Setidaknya ada dua pendapat besar dengan pertimbangan dalil dan hujjah masing-masing terkait hal ini (baik secara dalil Al-Qur'an, Sunnah maupun penalaran logika) sebagai berikut:[9]

Pertama, bahwa hal demikian diharamkan secara mutlak sekalipun dengan dalih kebutuhan (*hajah*). Pendapat ini dipilih kelompok madzhab Maliki, Hanbali dan Syafi'iyyah dalam pendapat yang *ashahh* pada penggunaan khamar.

Kedua, bahwa hal itu dibolehkan (*jawaz*) jika ada alasan kebutuhan (*hajah*) seperti untuk tujuan pengobatan dan terapi. Perkataan ini dipilih oleh kelompok madzhab Hanafi, demikian juga dengan Syafi'iyyah pada penggunaan selain khamar.

Secara studi komparatif, dalil dan hujjah yang diajukan kelompok pertama yang mengharamkan secara mutlak lebih *rajih* dan kuat serta *salim* dari segala sanggahan, bantahan dan *i'tiradh*. Di antara dalil yang diajukan adalah Q. S. Al-Maidah: 90 serta sejumlah hadits Nabi Muhamamd Saw. yang secara eksplisit melarang dengan tegas khamar untuk dijadikan sebagai obat penawar, sebagaimana larangan pula untuk tidak berobat menggunakan benda haram lainnya, sebab Allah tidak mungkin menjadikan suatu penawar atas hal yang diharamkan atas sekalian manusia.

Sungguhpun demikian, pendapat fiqh membolehkan pula *ta'athiy*

9 Lihat Ali Ahmad Mar'iy, *Al-Muntakhab min Fiqh Al-Ibadat*, (Cairo: Al-Azhar University), 2000, hlm. 80-86.

al-najis selama itu diperlukan karena alasan kebutuhan (*hajah*) dan dalam rangka mewujudkan kemaslahatan yang nyata. Hal ini didasarkan pada Q. S. Al-Baqarah: 173 yang "membolehkan yang haram" di saat darurat; serta hadits Nabi Muhammad Saw. tentang kebolehan meminum kencing unta untuk tujuan terapi dan pengobatan.

2) Kaedah Darurat Syar'iyyah dalam Hukum Islam

Dalam istilah hukum Islam, lema *dlarurah*, secara lesikal, berarti kebutuhan (mendesak), bentuk jamak dari kata tersebut adalah *dlarurat* yang berarti kesulitan (*masyaqqah*) yang sukar dihindari. [10] Sedangkan dalam terminologi juris, *dlarurah* adalah keadaan sulit yang dihadapi manusia yang dapat mengancam jiwa, akal, harta dan kehormatannya (perkara *dlarūriyyāt*) sehingga dibolehkan baginya (konsumsi) hal yang diharamkan; meninggalkan kewajiban atau bahkan mengundur waktunya guna menghindari terjadi kemudaratan lebih besar bagi dirinya dalam koridor yang dibenarkan secara syariat.[11]

Untuk memfungsikan kondisi darurat yang mendapat pembenaran secara syariat, maka mesti diperhatikan hal-hal berikut sebagai rambu (*dlawabith*) dari pemberlakuan kondisi darurat, antara lain: *pertama*, keadaan darurat yang dimaksud benar-benar dihadapi dalam waktu sekarang serta mengancam salah satu dari lima perkara *dlarūriyyāt*: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta; *kedua*, kondisi darurat itu memaksakan hukum yang bertentangan dengan syariat sebagai satu-satunya jalan keluar; *ketiga*, keadaan darurat itu menjadi sandaran guna menghindari cedera jiwa dan anggota tubuh; *keempat*, terpaksa dalam kondisi darurat tidak berarti menghalalkan prinsip-prinsip asasi syariat yang berkaitan dengan hak orang lain, keadilan, penunaian amanah, menghindari kemudaratan yang lebih besar serta menjaga prinsip agama dan akidah. Maka dari sini segala bentuk prilaku zina, kafir dan *ghasab* tidak dibenarkan dalam bentuk apapun, sekalipun darurat, sebab semua bentuk prilaku itu tergolong *mafsadah* yang menyalahi prinsip syariat; serta *kelima*, sesuatu yang dikonsumsi dalam keadaan darurat mestilah didasarkan pada ambang batas minimal atau yang sepantasnya untuk menjaga kelangsungan hidup (*survival*), sesuai dengan kaedah "keadaan darurat itu dipulangkan kepada kadar/tingkatannya (secara proporsional) (*al-*

10 Muhammad bin Muhammad Murtadha Zubaidy, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Kuwait: Wizārah I'lām, 1972, 3/249.

11 Wahbah Zuhaily, *Nazhariyyah Darūrat Syar'iyyah*, (Beirut: Maktabah Risālah), 1985, hlm. 65.

dlarūrāt tuqaddaru bi qadarihā). Sedangkan dalil pembenaran keadaan darurat ini dipahami dari prinsip umum yang terkandung dalam Q. S. Al-An'am: 119 dan 145 serta Q. S. Al-Nahl: 115.[12]

Pada satu sisi, pemakaian terma *dharurat* sebagai suatu ukuran titular yang membolehkan konsumsi hal-hal terlarang dikarenakan urgen dan terdesak (dalam hal ini vaksin polio tetes yang bernajis), seakan memang mendapat pembenaran (justifiksi) dalam hukum Islam, mengingat terdapat sejumlah kaedah fiqh yang membenarkan hal tersebut, seperti kaedah "keadaan darurat (terpaksa) membolehkan (konsumsi) hal yang diharamkan" (*al-dlarūrāt tubīh al-mahdzūrāt*); "suatu perkara jika menyempit, maka dibolehkan (menjadi) meluas (demi kemudahan); dan jika (terlampau) meluas, maka mesti dipersempit (dipulangkan ke hukum asal)" (*al-amr idha dlāqa ittasa'a; wa idha ittasa'a dlāqa*).

Namun galibnya penggunaan kaedah-kaedah tersebut, jika merujuk ke dalam literatur ushul fiqh klasik, umumnya dipulangkan kepada ukuran besarnya dugaan dan sangkaan (*ghalabat al-zhann*) seorang *mukallaf* ataupun ketika hilangnya perkara asasiah (*dlarūriyyāt*) yang menjadi kebutuhan pokok insan berupa perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta dari hidupnya sehingga kemudian dapat dikategorikan sebagai kondisi darurat tanpa adanya perincian lebih khusus misalkan berupa matriks terukur untuk mengetahui tingkat keadaan darurat yang dibenarkan dalam syariat sehingga dapat berlaku secara jamak.[13]

Untuk permasalahan demikian, kajian ushul fiqh klasik biasanya mengajukan parameter *mashlahat* dan *mafsadat*, dengan menimbang lebih besaran mana keberpihakan dugaan mujtahid (*ghalabat al-zhann*) antara keduanya, untuk kemudian diputuskan "boleh" jika perkara tersebut mengandung lebih banyak maslahat atau menjadi "tidak boleh dan haram" jika lebih banyak mengandung mudarat. Bahkan dalam kondisi tertentu, jika dirasa seimbang dan sama antara komposisi *mashlahat* dan *mafsadat*, maka meninggalkan *mashlahat* sekalipun ditemukan, adalah lebih utama ketimbang mengambilnya. Kaedah penalaran ushul fiqh yang kerap dipakai dalam menuntaskan persoalan seperti ini adalah *dar'ul mafāsid muqaddamun 'alā jalb al-mashaliḥ*. Akan halnya kondisi darurat yang membolehkan (konsumsi) hal yang terlarang,

12 *Ibid*., hlm. 67.

13 Lihat Jasser Auda, *Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (London: IIIT), 2008.

maka itu dipulangkan kepada tiga kaedah yang telah disebut di atas.

Dalam pada itu, untuk menjawab pelbagai persoalan kontemporer kekinian, terang diperlukan pemaknaan ukuran darurat secara praktis dan aplikatif sehingga bisa berlaku jamak dan universal, serta tidak hanya menyangkut orang-perorang guna menghindari penalaran berasaskan maslahat ini menjadi lebar dan sewenang-wenang seperti pasal karet yang dapat ditarik sesuka hati hanya dengan berdalihkan menjaga kemaslahatan dan kondisi darurat. Pun demikian, penetapan kondisi darurat meniscayakan keterlibatan pelbagai disiplin ilmu lain yang berkenaan guna membantu mengenal lebih jauh wujud maslahat hakiki dan memisahkannya dari maslahat semu, serta untuk lebih mengetahui taraf dan tingkatan sesuatu sehingga bisa benar-benar dikategorikan kondisi darurat yang pada gilirannya dapat lebih menjawab secara ilmu. [14] Sebagai contoh kasus yang bisa dipaparkan di sini adalah praktik transfusi darah. Dengan mengetahui tingkat hemoglobin (Hb) darah yang dimiliki seseorang melalui ilmu medis yang akurat, sangat membantu penjelasan hukum Islam akan boleh-tidaknya praktik transfusi darah, terlebih dalam tinjauan darurat.[15]

Berangkat dari sini, agar lebih sistematis dan praktis dalam penerapannya, terang diperlukan batasan dan maksud dari penggunaan terma darurat. Kendati dalam literatur ushul fiqh klasik, masih dipakai suatu ukuran yang absurd dalam penentuan masalahat-mudarat dengan terma *ghalabat al-zhann* (besarnya dugaan atau sangkaan), namun hal ini mesti ditopang dengan bantuan informasi ahli dari berbagai disiplin ilmu lain, semisal kedokteran dan kesehatan, sehingga nantinya dapat menghasilkan putusan hukum secara lebih berkeadilan, maslahat, hikmah dan rahmat, sebab inti dari kondisi darurat membolehkan yang diharamkan, adalah bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan.

Dalam banyak literatur ushul fiqh, telah disusun pula rambu-rambu (*dlawābith*) kemaslahatan secara garis besar agar tetap sejalan dengan maksud dan tujuan hukum syariat (*maqāshid syarī'ah*), antara lain:[16] *pertama*, perwujudan kemaslahatan berasaskan pada tingkatan *dlarūriyyāt* (asasiah) secara hierarkis, mulai dari agama, jiwa, akal, ketu-

14 Lihat Alyasa' Abubakar, *Metode Istislahiah-Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqih*, (Banda Aceh: Bandar Pusblishing), 2012, hlm. 76-77.

15 Lihat Husni Mubarrak, *Fiqh Islam dan Problematika Kontemporer*, (Banda Aceh: NASA dan Ar-Raniry Press), 2012.

16 Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buwaithy, *Dhawābith al-Mashlahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Muassasah Risālah), 1992, hlm. 110-117.

runan, harta dan kehormatan; *kedua*, kemaslahatan yang ingin diwujudkan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, Sunnah dan *Qiyās* (analogi); serta *ketiga*, kemaslahatan yang dimaksud tidaklah menerabas kemaslahatan yang lebih tinggi dan utama.

Hujjah dan argumen darurat menjadi penting dibicarakan di sini, karena galibnya alasan darurat kerap dijadikan sebagai argumen akhir pembolehan hukum demi dalih (kemudahan) dalam mencapai kemaslahatan, sungguhpun harus terpaksa (*idlthirār*) menerabas ketentuan umum larangan yang tersebut eksplisit di dalam nash, baik Al-Qur'an maupun Sunnah. Alasan darurat pula yang dipakai MUI dalam fatwanya ketika menjelaskan kebolehan hukum penggunaan vaksin Covid-19 AstraZeneca, sekalipun mengandung tripsin babi.

3) Teori *Istihalah* dan *Istihlak*

Terkait persoalan transformasi ataupun perubahan benda bernajis menjadi suci maupun sebaliknya dalam fiqh Islam, dikenal dua istilah, yakni: *istihalah* dan *istihlak*. Disebutkan dalam *Lisan Al-Arab* karya Ibnu Mandhur, bahwa secara etimologi, *istihalah* berasal dari akar kata *ḥāla – yaḥulu* yang berarti berubah. Sedangkan kata *istihalah* merupakan bentuk kata dengan tambahan huruf *alif – sin – ta* yang memberi maksud perubahan (*inqalaba*) dan pertukaran (*taghayyara*). Sedangkan dalam *Mu'jam Lughah Fuqaha* karya Muhammad Rawwas Qal'aji (1996: 39), *istihalah* dimaknakan sebagai perubahan yang melibatkan pertukaran suatu bentuk kepada lainnya tanpa kemungkinan kembali ke bentuk asal. Bisa juga *istihalah* diartikan sebagai sesuatu yang berubah daripada tabiat dan sifat asalnya, atau bahkan perubahan bentuk fisik dengan mempertahankan kandungannya, seperti air membeku dan berubah menjadi es.[17]

Dalam beberapa kitab, ulama fiqh mendefinisikan *istihalah* dengan makna perubahan wujud suatu benda dari satu bentuk dengan sifatnya kepada bentuk lain dan dengan sifat yang berubah juga. Sebagai contoh buah anggur yang awalnya suci kemudian diubah atau berubah menjari arak atau *khamr*, maka hukumnya adalah najis. Namun jika

17 Lebih jauh lihat Zulfaqar Mamat, *Istihalah* in Malaysia Fatwa, *Journal of Fiqhiyyat*, (*1*)1, 2021, hlm. 30-38. Lihat juga M. Aizat Jamaluddin, M. Anuar Ramli, D. Mat Hasyim, S. Ab Rahman, *Fiqh Istihalah*: Integaration of Science and Islamic Law, *Revelation and Science*, (02)02, 2012, hlm. 117-123; dan Ahmad Nuryani, Mohd Izhar Ariff Mohd Kashim, *Istihalah* dalam Pandangan Islam, *Fikiran Masyarakat*, (*2*)1, 2014, hlm. 19-27.

arak bertukar menjadi cuka, maka hukumnya menjadi halal. Dalam Islam sendiri, cara mensucikan najis terdapat beberapa cara, antara lain: disamak (*dibāgh*) dan *istihalah*.

Akan halnya *istihalah*, ulama madzhab terbagi dalam dua pendapat berbeda dalam menyikapinya: *Pertama*: *istihalah* merubah status benda yang suci bisa menjadi najis ataupun sebaliknya: benda yang najis bisa menjadi suci. Pendapat ini dikemukakan oleh Hanafiyah dan Malikiyah. *Kedua*: *istihalah* tidak bisa merubah benda yang awalnya najis menjadi suci, dalam artian najis tetap menjadi najis meskipun telah berubah sifat dan wujudnya. Ini adalah pendapat Syafi'iyah dan Hanabilah. Kelompok ini hanya melegalkan 2 benda najis yang menjadi suci karena berubah (*istihalah*), yaitu:

1. Kulit bangkai yang disamak (selain kulit anjing dan babi), sesuai dengan hadits Nabi Muhamamd Saw., "idza dubigha al-ihābu faqad thahura" (jika kulit (binatang) telah disamak, maka sungguh ia telah suci).
2. *Khamr* (najis) yang berubah menjadi cuka (suci), dengan syarat perubahannya secara sendiri, tidak ada campur tangan manusia di dalam perubahannya. Kalau ada campur tangan manusia, seperti dicampur cairan atau sejenisnya sehingga berubah menjadi cuka, ia tetap najis.

Dalam karya besarnya, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, Syaikh Wahbah Zuhaily kemudian menyederhanakan kategori *istihalah* menjadi tiga bahagian:[18]

1. *Istihalah Shahihah* (dapat diterima), di mana proses perubahan dari bahan yang halal bercampur dengan unsur pengubah halal atau haram dan menghasilkan produk akhir yang halal. Di sini dapatlah dicontohkan: bangkai babi yang terjatuh ke dalam laut dan berubah menjadi garam, atau tanaman yang dipupuk dengan benda najis (pupuk organik) dan menghasilkan buah.
2. *Istihalah Fasidah* (yang rusak), di mana proses pencampuran bahan halal atau haram dengan elemen pengubah halal atau haram dan menghasilkan produk akhir yang haram. Contohnya: air anggur yang diperam dan berubah menjadi arak (khamar), atau hewan yang halal dimakan, namun diumpan harian dengan bahan makan-

18 Wahbah Zuhaily, *Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, (Damascus: Dar al-Fikr), 1997, 1/261.

an bernajis, seperti ayam *jallalah*.

3. *Istihalah Mulghah* (yang batal dan tidak diterima), di mana proses perubahan daripada bahan asal yang haram bercampur dengan unsur pengubah yang haram dan menghasilkan produk akhir yang juga haram. Contohnya, seperti babi yang diberi makan najis.

Sementara istilah lain yang berdekatan makna adalah terma *istihlak*, yakni sesuatu yang hilang ciri-ciri bahan (asal) sebab terurai dan tercampur dalam air atau zat cair lain yang kuantitasnya lebih banyak, sehingga menyebabkan ia larut serta memberi dampak pada segi perubahan hukum. Hal yang paling mudah untuk dijadikan sebagai contoh *istihlak* adalah air najis yang dimasukkan dan bercampur dengan air suci dan bersih, sehingga sama sekali tidak mengubah warna, rasa dan baunya. Hal ini sesuai dengan hadits Abu Dawud, "jika air mencapai dua *qullah*, maka air itu tidak akan bernajis" (*idza balagha al-māu qullatayn, fa innahu lā yanjisu*).

Sebahagian ulama menganggap bahwa *istihlak* ini merupakan bagian dari *istihalah*, sekalipun terdapat perbedaan yang terang antara keduanya, di mana *istihalah* melibatkan perubahan bentuk fisik dari satu bahan yang sama, sementara *istihlak* melibatkan pencampuran dua unsur yang berbeda, sehingga salah satunya terurai dan larut pada yang lainnya. Kendati demikian, konsep penentuan hukum dari kedua kaedah ini (*istihalah* dan *isitihlak*) adalah sama, di mana hukum (baik itu suci halal ataupun najis haram) diputuskan berdasarkan sifat atau ciri baru yang dihasilkan pada bahan akhir; bukannya berdasarkan sifat atau ciri sebelum proses itu terjadi.

4) Kehujjahan Darurat Syar'iyyah untuk Kebolehan Vaksin AstraZeneca

Mengawali bagian ini, menarik untuk terlebih dahulu diajukan suatu pertanyaan: mengapa Fatwa MUI tentang kebolehan Vaksin AstraZeneca didasarkan pada kaedah darurat syar'iyyah dan bukannya teori *istihalah* maupun *istihlak*. Padahal selain "kaedah darurat", dalam fiqh Islam terdapat pula kaedah lain, seperti *istihalah* dan *istihlak*? Sudah tepatkah alasan *darurat syar'iyyah* ini dikemukakan menjadi alasan kebolehan vaksin tersebut?

Terkait pilihan "kaedah darurat" ketimbang *istihalah* maupun *istihlak*, sepertinya sangat logis dan beralasan, sebab keadaan pandemi

kala itu membutuhkan gerak cepat untuk menghentikan laju meluasnya wabah Covid-19 di tengah masyarakat. Dan kondisi darurat dalam perspektif fiqh, tidaklah selamanya diartikan harus menunggu keadaan benar-benar berada di antara pilihan hidup dan mati, sebab keadaan darurat sejatinya bisa diberlakukan, asalkan memenuhi kriteria dan *dhawabith* darurat syar'iyyah, seperti ditegaskan Wahbah Zuhaily dalam karyanya, yang antara lain bahwa kondisi darurat yang dimaksud benar-benar dihadapi dalam waktu sekarang serta mengancam salah satu dari lima perkara *dlarūriyyāt*: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Selain itu, pilihan asalan darurat syar'iyyah ini juga sesuai, sejalan dan menguatkan Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se Indonesia V Tahun 2015 tentang *istihalah*, di mana dalam bagian Ketentuan Hukum, disebutkan bahwa:

1. Proses *istihalah* tidak mengubah bahan najis menjadi suci, kecuali berubah dengan sendirinya (*istihalah binafsiha*) dan bukan berasal dari *najis 'aini*. Dalam hal khamr menjadi cuka, baik berubah dengan sendirinya atau direkayasa hukumnya suci.
2. Setiap pengolahan bahan halal yang diproses dengan media pertumbuhan yang najis atau bernajis, maka bahan tersebut hukumnya *mutanajjis* yang harus dilakukan pensucian (*tathhir syar'an*).
3. Setiap bahan yang terbuat dari babi atau turunannya haram dimanfaatkan untuk membuat makanan, minuman, obat-obatan, kosmetika dan barang gunaan, baik digunakan sebagai bahan baku, bahan tambahan maupun bahan penolong.

Pada poin ketiga dari ketentuan hukum di atas, menegaskan kembali bahwa setiap bahan yang terbuat dari babi atau turunannya haram dimanfaatkan untuk membuat makanan, minuman, obat-obatan, kosmetika dan barang gunaan. Karenanya, "kaedah darurat syar'iyyah" dalam hal ini menjadi tepat dijadikan sebagai alasan.

Kesimpulan

Artikel ini telah menghadirkan suatu diskusi akademik dengan menguji konsistensi dalam pengajuan argumentasi dalil darurat yang dikemukakan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI), terkait penggunaan vaksin covid-19 AstraZeneca produksi Andong, Korea Selatan, yang hukum dasarnya "haram" karena memanfaatkan tripsin yang berasal dari babi dalam proses produksinya, namun dibolehkan dengan alasan "darurat syar'iyyah" dan kebutuhan mendesak (urgen).

Dalam hal ini, MUI berkesimpulan "boleh" penggunaan vaksin covid-19 AstraZeneca itu dengan berdalilkan pada kaedah darurat syar'iyyah, sebagaimana terdapat dalam kaedah-kaedah fiqh. MUI tidak memilih alasan dan kaedah hukum lainnya, seperti *istihalah* dan *istihlak*.

Artikel ini menyimpulkan bahwa fatwa MUI terkait vaksin covid-19 AstraZeneca itu sudah tepat dan konsisten dalam pengajuan hujjah dan alasannya, sejalan dengan kaedah fiqh mengenai hukum darurat. Di samping, secara yuriprudensi, fatwa MUI tersebut juga menguatkan alasan penolakan penggunaan *istihalah* dalam kasus vaksin covid-19 Astrazeneca, sesuai dengan Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se Indonesia V Tahun 2015 tentang *istihalah*.

DAFTAR PUSTAKA

Abubakar, Alyasa'. (2012). *Metode Istislahiah-Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqih*. (Banda Aceh: Bandar Pusblishing).

Abubakar, Alyasa'. & Abubakar, Ali. (2021). Hukum Vaksin MR: Teori *Istihalah* dan *Istihlak* versus Fatwa MUI. *Media Syari'ah*, (*23*)1, 1-15.

Aizat Jamaluddin, M., Anuar Ramli, M., Mat Hasyim, D., Ab Rahman, S. (2012). *Fiqh Istihalah*: Integaration of Science and Islamic Law. *Revelation and Science*, (*02*)02, 117-123.

Al-Buwaithiy, Muhammad Sa'id Ramadhan. (1992). *Dhawabith al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. (Beirut: Muassasah al-Risalah).

Al-Jawziyyah, Ibnu Qayyim. (1973). *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabbil 'Alamin*. (Beirut: Dar el-Jil).

Al-Qaradhawi, Yusuf. (1992). *Al-Fatwa bayn al-Indhibath wa al-Tasayyub*. (Cairo: Dar el-Shahwah li al-Nasyr).

Al-Qaradhawi, Yusuf. (1998). *Al-Ijtihad al-Mu'ashir bayn al-Indibath wa al-Infirath*. (Beirut: al-Maktab al-Islamiy).

Al-Qaradhawi, Yusuf. (1999). *Al-Fiqh al-Islamiy bayn al-Ashalah wa al-Tajdid*. (Cairo: Maktabah Wahbah).

Al-Qaradhawi, Yusuf. (t. t.). *Fatawa Mu'asharah*. (Cairo: Maktabah Wahbah).

Al-Suyuthiy, Jalaluddin Abdurrahman. (1983). *Al-Asybah wa al-Nadzhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'iyyah*. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah).

Auda, Jasser. (2008). *Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. (London: IIIT).

Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021 tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca.

Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se Indonesia V Tahun 2015 tentang Masalah Strategis Kebangsaan (*Masail Asasiyyah Wathaniyyah*).

Mamat, Z. (2021). *Istihalah* in Malaysia Fatwa. *Journal of Fiqhiyyat*, (*1*)1, 30-38.

Mar'iy, Ali Ahmad. (2000). *Al-Muntakhab min Fiqh Al-Ibadat*. (Cairo: Al-Azhar University), 80-86.

Mubarrak A. Latief, Husni. (2019). *Belajar Mudah Fikih Kontemporer Catatan Kritis Dinamika Metode Penalaran Hukum Islam*. (Banda Aceh: LKKI Press).

Mubarrak A. Latief, Husni. (2021). Darurat Vaksin, Fatwa MUI dan Tinjauan Fikih Daruri (Studi Kasus Fatwa Vaksin Covid-19 di Indonesia). *Istinbath*, (*20*)2, 241-261.

Mubarrak, Husni. (2021). Kebolehan Vaksinasi Covid-19 dalam Bingkai Darurat Syar'iyyah: Studi Fatwa MUI, Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Peran Fatwa MUI dalam Perubahan Sosial*, (Jakarta: Komisi Fatwa MUI), 193-208.

Mubarrak, Husni. (2020). Dirasat Fatwa Majelis Ulama Indonesia 'an al-Tahshin wa al-That'im: Tahlil wa Munaqasyah. *Ahkam*. (*20*)1, 137-156.

Mubarrak, Husni. (2017). Penalaran *Istishlahi* dalam Kajian Fikih Kontemporer: Studi Kasus Fatwa Hukum Imunisasi di Aceh. *Ahkam*. (*17*)1, 199-222.

Mubarrak, Husni. (2016). Kontroversi Asuransi di Indonesia: Telaah Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS). *Tsaqafah*. (*12*)1, 105-130.

Mubarrak, Husni. (2012). *Fiqh Islam dan Problematika Kontemporer*. (Banda Aceh: NASA dan Ar-Raniry Press).

Mudzhar, Muhammad Atho. (1993). *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*. (Jakarta: INIS).

Nuryani, A., Mohd Kashim, M. I. A. (2014). *Istihalah* dalam Pandangan Islam. *Fikiran Masyarakat*. (*2*)1, 19-27.

Raisuniy, Quthb. (2014). *Shina'at al-Fatwa fi al-Qadhaya al-Mu'asharah – Ma'alim wa Dhawabith wa Tashihat*. (Beirut: Dar Ibn Hazmin).

Suratmaputra, A. M. (2018). Vaksin Meningitis dalam Kajian Fiqh. *Misykat*, (*03*)01, 1-34.

Zubaidy, Muhammad bin Muhammad Murtadha. (1972). *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. (Kuwait: Wizārah I'lām).

Zuhaily, Wahbah. (1997). *Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*. (Damascus: Dar al-Fikr).

Zuhaily, Wahbah. (1985). *Nazhariyyah Darūrat Syar'iyyah*. (Beirut: Maktabah Risālah).

49

ANALISIS MAQASHID AL-NIKAH TERHADAP FATWA MUI NOMOR 7 TAHUN 2009 TENTANG PERNIKAHAN DINI

Libasul Jannah
Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Situbondo
Email/Hp: libasuljannah@gmail. com/085336034527

Abstrak

Pernikahan dini merupakan salah satu masalah yang harus ditangani secara serius. Pasalnya praktek ini masih banyak dilakukan padahal ia dapat menyebabkan berbagai dampak negatif dari berbagai aspek. Sejatinya, undang-undang pernikahan di Indonesia telah menetapkan batas minimal umur untuk menikah, yaitu pada UU No. 16 Pasal 7 Tahun 2019 tentang perubahan atas Undang-Undang No. 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan bahwa pria dan wanita yang hendak menikah harus mencapai umur 19 tahun. Akan tetapi, ketentuan ini tidak berlaku mutlak karena pernikahan dini masih bisa dilangsungkan dengan meminta dispensasi pada pengadilan. Majelis Ulama Indonesia (MUI), sebagai lembaga keislaman di Indonesia pada tahun 2009 mengeluarkan fatwa mengenai pernikahan dini. "Pernikahan usia dini hukumnya sah sepanjang telah terpenuhinya syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika mengakibatkan mudarat". MUI juga menetapkan "Guna merealisasikan kemaslahatan, ketentuan perkawinan dikembalikan dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 sebagai pedoman." Di sisi lain, Islam sendiri sebenarnya tidak memberi batasan secara definitif terkait usia menikah. Oleh karena itu, peneliti tertarik untuk meninjau kembali fatwa MUI ini. Mulanya, peneliti akan memaparkan fatwa MUI tentang pernikahan dini lalu kemudian mencoba melakukan analisis menggunakan prespektif *maqashid al-nikah* terhadap fatwa tersebut. Penelitian ini dilakukan melalui kajian pustaka (*library research*) yaitu dengan meneliti terhadap bahan-bahan tertulis. Hasil analisis menunjukkan bahwa fatwa MUI tentang pernikahan dini sudah sejalan dengan yang dikehendaki *maqashid al-nikah.* Sebagian besar *maqashid al-nikah* memang tidak dapat diwujudkan melalui pernikahan dini namun ia tidak selalu membawa mudarat. Sehingga hukum pernikahan dini yang berdampak mudarat dan yang tidak harus dibedakan. Pernikahan dini yang berdampak mudarat maka haram, sementara yang tidak berdampak mudarat maka tidak haram.

Kata Kunci: Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Pernikahan Dini; *Maqashid al-Nikah.*

A. Pendahuluan

Pernikahan dini merupakan salah satu masalah yang harus ditangani secara serius. Pasalnya praktek ini masih banyak dilakukan -sebagaimana tercatat oleh data UNICEF per akhir tahun 2022 yang menyebutkan bahwa Indonesia merupakan negara dengan pernikahan dini tertinggi ke delapan di dunia dan ke dua di ASEAN.[1] padahal ia dapat menyebabkan berbagai dampak negatif dari berbagai aspek. Menurut Badan Kesehatan Dunia (WHO), anak perempuan yang menikah di bawah usia 18 tahun lebih mungkin mengalami kekerasan dalam rumah tangga (KDRT)[2]. Kehamilan pada usia remaja juga merupakan kehamilan yang sangat berisiko. Ia dapat menyebabkan keguguran, kanker serviks, cacat pada anak hingga meninggal saat melahirkan.[3] Selain itu, lantaran kondisi psikis yang belum matang, orang yang menikah terlalu muda juga rentan mengalami cemas, stress[4], sulit mencapai rumah tangga yang sejahtera sehingga rawan terjadi perceraian.[5] Ditambah lagi, mereka yang menikah muda biasanya belum bisa mandiri secara ekonomi.

Sejatinya, Undang-undang Pernikahan di Indonesia telah menetapkan batas minimal umur untuk menikah, yaitu pada UU No. 16 Pasal 7 Tahun 2019 tentang perubahana atas UU No. 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan "Perkawinan hanya diizinkan apabila pria dan wanita sudah mencapai umur 19 tahun". Akan tetapi, dengan alasan sangat mendesak disertai bukti-bukti yang mendukung, orang tua pihak pria dan/atau orang tua pihak wanita dapat meminta dispensasi kepada pengadilan untuk melangsungkan perkawinan anaknya yang belum berumur 19 tahun.

Badan Peradilan Agama mencatat, terdapat 50. 673 dispensasi yang diputuskan pada 2022. Jumlah ini memang mengalami penurunan dibandingkan tahun sebelumnya yang terdapat 61. 449 kasus. Namun begitu, jumlah ini masih relatif tinggi dibandingkan dengan tahun 2019

1 Kumparan, *UNICEF: Indonesia Peringkat 8 Dunia Banyaknya Kasus Pernikahan Dini,* https://kumparan. com/beritaanaksurabaya/unicef-indonesia-peringkat-8-dunia-banyaknya-kasus-pernikahan-dini-20eMLxG2FyL, (diakses tanggal 28 juni 2023).

2 Genbest, *Dampak Buruk Pernikahan dini yang Harus Dihindari*, https://genbest. id/articles/dampak-buruk-pernikahan-dini-yang-harus-dihindari, (diakses tanggal 28 juni 2023).

3 Shafa Yuandina Sekarayu dan Nunung Nurwati, "Dampak Pernikahan Usia Dini Terhadap Kess ehatan Reproduksi", Jurnal Pengabdian dan Penelitian Kepada Masyarakat, Vol. 2 No. 1(2021), 42-43.

4 Elprida Riyanny Syalis dan Nunung Nurwati, "Analisis Dampak Pernikahan Dini Terhadap Psikologis Remaja", Jurnal Pekerjaan Sosial, Vol. 3 No. 1(Juli, 2020), 36.

5 Serius, *Dampak Usia Pernikahan Dini*, https://pemberdayaan. kulonprogokab. go. id/detil/362/serius-dampak-pernikahan-usia-dini, (diakses tanggal 28 Juni 2023).

yang berjumlah 23. 145.[6]

Menurut Komnas Perempuan, terdapat sejumlah faktor yang menjadi penyebab pengadilan mudah mengabulkan permohonan dispensasi perkawinan. Pertama, alasan mendesak, seperti anak perempuan telah hamil, anak berisiko atau sudah berhubungan seksual, anak memiliki pasangan, serta menghindari zina. Kedua, ada kemungkinan anak terpapar informasi yang belum dipahami efek samping dari aktivitas seksual yang menyebabkan terjadinya 'kehamilan tidak diinginkan'. Ketiga, program terkait pemahaman hak seksual dan kesehatan reproduksi komprehensif yang seharusnya menjadi acuan bagi remaja Indonesia masih belum merata.[7]

Untuk menekan jumlah pernikahan dini ini tentu dibutuhkan dukungan dari berbagai pihak, termasuk juga institusi agama. Majelis Ulama Indonesia (MUI), sebagai lembaga keislaman di Indonesia pada tahun 2009 mengeluarkan fatwa mengenai pernikahan dini. "Pernikahan usia dini hukumnya sah sepanjang telah terpenuhinya syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika mengakibatkan mudharat". MUI juga menetapkan "Guna merealisasikan kemaslahatan, ketentuan perkawinan dikembalikan dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 sebagai pedoman."[8]

Di sisi lain, Islam sendiri sebenarnya tidak memberi batasan secara definitif terkait usia menikah. Oleh karena itu, peneliti tertarik untuk meninjau lebih lanjut fatwa MUI tentang pernikahan dini menggunakan prespektif *maqashid al-nikah. Maqashid al-nikah* adalah kemaslahatan-kemaslahatan yang dibuat syariat sebagai tujuan yang hendak dicapai melalui pernikahan.[9] Prespektif *maqashid* dipilih karena ia merupakan salah satu instrumen penting dalam mencetuskan hukum.

6 Ridhwan Mustajab, *Dispensasi Pernikahan Anak Mencapai 50. 673 Kasus pada 2022*, https://dataindonesia. id/varia/detail/dispensasi-pernikahan-anak-mencapai-50673-kasus-pada-2022, (diakses tanggal 28 Juni 2023).

7 Issha Harruma, *Kasus pernikahan dini di Indonesia,* https://nasional. kompas. com/read/2022/10/02/00000061/kasus-pernikahan-dini-di-indonesia, (diakses tanggal 27 Juni 2023).

8 Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Ijtima Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* 161-162.

9 Hasan al-Sayyid Hamid Khattab, *Maqashid al-nikah wa Atsaruha*, (t. t: t. p, 2009), 6.

B. Metode Penelitian

Merupakan penelitian pustaka (*library research*), yaitu penelitian terhadap bahan-bahan tertulis seperti kitab, buku, jurnal, artikel ataupun surat kabar yang berhubungan dengan penelitian ini. Data-data dikumpulkan dengan metode dokumentasi. Data primer dalam penelitian ini adalah hasil Ijtima' Majelis Ulama Indonesia No. 7 Tahun 2009 tentang Pernikahan Dini. Sedangkan data sekunder diambil dari kitab-kitab, buku-buku, atau jurnal maupun artikel yang membahas hal-hal yang berhubungan dengan isu ini. Data yang terkumpul kemudian dianalisis dengan metode deskriptif-analitik. Yaitu dengan cara memaparkan fatwa MUI tentang pernikahan dini yang kemudian dianalisis dengan sudut pandang *maqashid al-nikah*.

C. Teori

Maqashid al-Syariah dan Kaitannya dengan *Maqashid al-Nikah*

Menurut Ibn Asyur, *maqasid al-syariah* adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh *syari'* dalam setiap ihwal pensyariatan atau sebagian besarnya, tanpa merujuk pada hal tertentu.[10] Menurut Allal al-Fasiy, *maqasid al-syariah* adalah tujuan akhir dan rahasia-rahasia yang dibuat syariat dibalik setiap hukum.[11] Sedangkan menurut al-Raisuni *maqashid al-syariah* adalah tujuan akhir yang ingin dicapai melalui pensyariatan demi kemaslahtan hamba.[12] Pada intinya, *maqashid as-syariah* merupakan tujuan akhir yang disisipkan syari' pada setiap pensyariatan untuk mewujudkan kemaslahatan para hamba.

Dari sini, dapat dipahami bahwa setiap hukum yang disyariatkan pada hakikatnya memiliki tujuan-tujuan yang hendak dicapai. Termasuk juga setiap hukum yang berhubungan dengan pernikahan. Dengan demikian, *maqashid al-nikah* tak lain adalah *maqashid al-syariah* yang terbingkai dalam hukum-hukum pernikahan. Hasan al-Sayyid Hamid Khattab mendefinisikannya dengan kemaslahatan-kemaslahatan yang dibuat oleh syariat sebagai tujuan pernikahan. Dan karenanya pernika-

10 Nur al-Din bin Mukhtar al-Khadimiy, *Ilmu Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Maktabah al-'Abīkān, 2001), h. 16.

11 Ahmad al-Raisuni, *Nadzariyah al-Maqashid 'inda al-Imam as-Syatibiy*, (t. t: al-Dar al- 'Alamiyyah li al-Kitab al-Islamiy, 1992.), 6

12 Nur al-Din bin Mukhtar al-Khadimiyy, *Ilmu Maqahid al-Syari'ah*, (t. t: Maktabah al-'Abikan, 2001), 16.

han itu sendiri disyariatkan untuk mewujudkan kemaslahatan tersebut.[13]

Imam al-Syatibi membagi *maqashid al-nikah* menjadi dua, yaitu *maqashid al-nikah al-ashliyah* dan *maqashid al-nikah al-tab'iyah.*[14]

1. *Maqashid al-nikah al-ashliyah* adalah tujuan-tujuan utama disyariatkannya pernikahan, dan umumnya seorang *mukallaf* tidak memiliki bagian di dalamnya.[15] Hal ini sebab *maqashid* ini hendak dicapai secara mutlak tanpa terikat oleh situasi dan kondisi apapun.[16] *Maqashid al-nikah al-ashliyah* ada dua. **Pertama,** mendapatkan keturunan, dan memperbanyak umat Islam. Tidak ada perbedaan pendapat dikalangan pakar fikih bahwa yang menjadi tujuan utama pernikahan adalah memperbanyak keturunan.[17] Sebab dengan keturunan berupa anak-anak yang saleh manusia akan terus ada. Mereka inilah yang nantinya akan terus melanjutkan tugas manusia sebagai *khalifah* di bumi dalam menjaga bumi sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah.[18]

   Kedua, menjaga kemaluan dan nasab. Ulama sepakat bahwa pernikahan merupakan satu-satunya jalan untuk menjaga kemaluan dimana hal ini meniscayakan terjaganya nasab. Nabi pernah bersabda,

   يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ

   "Wahai pemuda, barang siapa diantara kalian mampu menikah dan menanggung kewajibannya. Maka menikahlah, karena ia lebih menjaga pandangan dan lebih menjaga kemaluan."[19]

2. *Maqashid tab'iyah* adalah tujuan-tujuan pernikahan yang memerhatikan bagian bagi mukalaf serta apa-apa yang menjadi sifat bawaannya. Dengan artian bahwa tujuan-tujuan tersebut berhubungan dengan kemaslahatan yang kembali kepada mukalaf itu sendiri.[20] Tujuan-tujuan ini diundangkan untuk mendukung dan menguku-

13 Hasan al-Sayyid Hamid Khattab, *Maqashid al-nikah wa Atsaruha*, (t. t: t. p, 2009), 6.
14 Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwaffaqat,* (t. t.: Dar Ibn Affan, 1997), 3/139.
15 Hasan al-Sayyid Hamid Khattab, *Maqashid al-nikah wa Atsaruha*, (t. t: t. p, 2009), 10.
16 Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwaffaqat,* (t. t.: Dar Ibn Affan, 1997), 2/300.
17 Hasan al-Sayyid Hamid Khattab, Maqashid al-nikah wa Atsaruha, (t. t:, 2009), 12
18 Yusuf al-Qardawi, *Al-Usrah ka Ma Yuriduha al-Islam*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004), 7.
19 Muslim al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turast al-Arabi, t. th), 2/1018.
20 Hasan al-Sayyid Hamid Khattab, *Maqashid al-nikah wa Atsaruha*, (t. t: t. p, 2009), 10.

hkan *maqashid ashliyah*. [21] Diantara *maqashid tab'iyah* yang paling penting adalah sebagai berikut:

Pertama, halal bersenang-senang (*hillu al-istimta'*). Yakni menyalurkan hasrat dengan cara bersenggama dan lain-lain dimana hal ini merupakan fitrah dan kebutuhan manusia. Dikatakan *maqashid tab'iyah* sebab kemaslahatan di dalamnya kembali pada mukalaf serta ia merupakan perantara yang dapat mengantarkan terhadap *maqashid ashliyah* berupa memiliki keturunan.[22]

Kedua, menafkahi istri dan anak. Meskipun harta bukanlah tujuan utama dari pernikahan, namun tidak dapat dipungkiri bahwa aspek ekonomi merupakan kebutuhan dalam mewujudkan pernikahan yang langgeng. Karenanya aspek ekonomi juga tidak luput dari perhatian syariat dalam menata hukum-hukum keluarga sehingga ditetapkanlah konsepsi nafkah bagi istri dan anak.[23]

Ketiga, mewujudkan ketentraman, cinta dan kasih sayang. Dalam pandangan Islam, pernikahan bukan hanya masalah hubungan fisik semata. Lebih dari itu yang hendak diwujudkan melalui pernikahan adalah ketentraman, cinta dan kasih sayang diantara sepasang suami istri. Hal ini dapat dilihat dari aturan agar bergaul dengan cara yang baik, etika ketika bersenggama dan lain sebagainya.[24]

Keempat, saling menyambung serta tolong menolong diantara keluarga dan kelompok. Islam memandang pernikahan bukan semata-mata hubungan antara dua insan, laki-laki dan perempuan. Namun hubungan itu juga menjalar pada kedua belah keluarga. [25] Dari sini kedua belah pihak diharapkan dapat saling menyambung serta saling tolong menolong.[26]

D. Pembahasan dan Analisis

Fatwa MUI Tentang Pernikahan Dini

Berikut merupakan hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 7 Tahun 2009 tentang pernikahan dini[27]:

21 Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwaffaqat,* (t. t.: Dar Ibn Affan, 1997), 3/139.
22 Hasan al-Sayyid Hamid Khattab, *Maqashid al-nikah wa Atsaruha*, (t. t: t. p, 2009), 93.
23 Jamaluddin Athiyah, *Nahwa Taf'il al-Maqashid,* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2001), 154.
24 Jamaluddin Athiyah, *Nahwa Taf'il al-Maqashid,* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2001), 150.
25 Yusuf al-Qardawi, *Al-Usrah ka Ma Yuriduha al-Islam*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004), 7.
26 Hasan al-Sayyid Hamid Khattab, *Maqashid al-nikah wa Atsaruha*, (t. t: t. p, 2009),
27 Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Ijtima Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indone-*

1. Pada dasarnya, Islam tidak memberikan batasan usia minimal pernikahan secara definitif. Usia kelayakan pernikahan adalah usia kecakapan berbuat dan menerima hak (*ahliyatul ada' wa al-wujub*), sebagai ketentuan *sinn al-rusyd.*
2. a. Pernikahan usia dini hukumnya sah sepanjang telah terpenuhinya syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika mengakibatkan mudarat.

   b. Kedewasaan usia merupakan salah satu indikator bagi tercapainya tujuan pernikahan, yaitu kemaslahatan hidup berumah tangga dan bermasyarakat serta jaminan keamanan bagi kehamilan.
3. Guna merealisasikan kemaslahatan, ketentuan perkawinan dikembalikan dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 sebagai pedoman.

Analisis Fatwa MUI tentang Pernikahan Dini Prespektif *Maqasid al-Nikah*

Fatwa MUI menyebutkan bahwa "pernikahan usia dini hukumnya sah sepanjang telah terpenuhinya syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika mengakibatkan mudarat". Terkait hukum *wadh'i*, suatu akad dikatakan sah apabila telah memenuhi syarat dan rukun. Namun di dalam akad yang sah tersebut kadangkala dijumpai kemusykilan yang berpengaruh terhadap hukum *taklifi*-nya. Disinilah peran *maqashid* yang akan mengoreksi kemusykilan tersebut lalu menentukan apakah akad tersebut diterima atau ditolak, berkonsekuensi pahala atau dosa, serta telah sempurna atau masih cacat. Dengan kata lain, ketentuan hukum suatu hal sangat erat kaitannya dengan tujuan-tujuan yang hendak dicapai di dalamnya (*maqashid al-syar'iyah*).

Semisal akad jual beli yang syarat dan rukunnya telah terpenuhi maka dihukumi sah. Namun terkadang di dalamnya terdapat unsur paksaan atau mudarat yang menyebabkan akadnya haram.[28] Contoh lain, nikah *mut'ah* yang dilakukan dengan syarat dan rukun yang terpenuhi dihukumi sah. Namun ia sekaligus haram karena menyebabkan mudarat dan meniadakan tujuan pernikahan berupa rumah tangga langgeng yang di dalamnya terdapat cinta dan kasih sayang. Jadi, hukum keharaman di sini diperoleh dan dilandaskan pada *maqashid.*[29]

Oleh karena itu, ketika pelaksanaan pernikahan dini memenuhi syarat dan rukun maka hukumnya sudah pasti sah. Sementara untuk mengetahui apakah pernikahan tersebut statusnya halal atau haram maka diperlukan

sia, 161-162.

28 Hasan al-Sayyid Hamid Khattab, *Maqashid al-nikah wa Atsaruha*, (t. t: t. p, 2009), 135.

29 Hasan al-Sayyid Hamid Khattab, *Maqashid al-nikah wa Atsaruha*, (t. t: t. p, 2009), 136.

kajian *maqashid*, lebih khususnya lagi *maqashid al-nikah. Maqashid al-nikah* adalah kemaslahatan-kemaslahatan yang dibuat syariat sebagai tujuan yang hendak dicapai melalui pernikahan. Berikut merupakan rincian terkait *maqashid al-nikah* ketika diterapkan pada pernikahan dini:

1. *Maqashid ashliyah*

   Pertama, mendapatkan keturunan, dan memperbanyak umat Islam. Kehamilan di usia dini atau remaja merupakan kehamilan yang membahayakan sebab organ reproduksi serta fisik dari perempuan yang belum matang. Perempuan yang hamil di usia dini akan mudah anemia serta rentan mengalami keguguran dan pendarahan, risiko kematian ketika melahirkan juga akan lebih besar. Disamping itu, leher rahim seorang remaja masih sangat sensitif sehingga jika dipaksakan hamil, akan berisiko mengalami kanker leher rahim dikemudian hari. Tidak hanya itu, anak yang dilahirkan juga berkemungkinan tidak sehat, prematur ataupun cacat. [30]

   Kedua, menjaga kemaluan dan nasab. Berkat perkembangan teknologi, informasi menjadi semakin mudah diakses. Akibatnya sering kali anak-anak terpapar konten-konten dewasa yang menyebabkan keingintahuannya terangsang sehingga dikhawatirkan terjadi perilaku menyimpang, seperti onani, mastrubasi hingga perzinahan. Bagi sebagian orang, barangkali pernikahan dapat dianggap sebagai solusi agar terhindar dari perilaku penyimpang tersebut. Namun demikian, hal ini tidak sebanding dengan dampak negatif yang dapat ditimbulkannya. Berhubungan intim di usia dini dapat meningkatkan berbagai risiko gangguan kesehatan seperti penyakit menular seksual, kanker serviks, hingga komplikasi kehamilan yang berbahaya bagi ibu dan bayi.[31]

   M. Quraisy Shihab mengatakan bahwa menikah lantaran takut zina sama halnya dengan mengobati penyakit dengan penyakit. Bahkan penyakit yang ditimbulkan dari pernikahan dini bisa lebih parah dari pada perzinahan itu sendiri. Akan lahir anak-anak yang tidak terdidik, perceraian yang dapat memengaruhi masa depan masing-masing, dan lain-lain. Oleh karena itu, jalan keluar yang lebih tepat untuk masalah ini adalah mendidik anak dengan baik, serta membekalinya dengan

30 Shafa Yuandina Sekarayu dan Nunung Nurwati, "Dampak Pernikahan Usia Dini Terhadap Kesehatan Reproduksi", Jurnal Pengabdian dan Penelitian Kepada Masyarakat, Vol. 2 No. 1(2021), 42-43.

31 Nita Hertiwi Putri, *Hubungan Intim Usia Dini Bisa Berbahaya Untuk Kesehatan,* https://www.sehatq. com/artikel/hubungan-intim-usia-dini-bisa-berbahaya-untuk-kesehatan, (diakses tanggal 6 Juli 2023).

ilmu agama agar ia dapat membentengi diri dari perilaku menyimpang ini. [32]

2. *Maqashid tab'iyah*

Pertama, halal bersenang-senang (*istimta'*). Memperoleh kehalalan bersenang-senang di sini tidak jauh berbeda dengan menjaga kemaluan melalui menikah di usia dini yang telah diterangkan sebelumnya. Artinya ia tidak sebanding dengan mudarat yang dapat ditimbulkan dari 'kesenangan' yang didapat tersebut.

Kedua, menafkahi istri dan anak. Seringkali orang beranggapan bahwa pernikahan dini dapat dijadikan solusi dari permasalahan ekonomi dalam keluarga. Yaitu dengan cara mengalihkan tanggung jawab anak perempuan pada pihak suami. Namun justru pernikahan dini ini berpotensi melahirkan kemiskinan yang baru. Pernikahan dini yang umumnya tidak dibarengi tingkat pendidikan yang tinggi dan kemampuan finansial selain berpengaruh bagi finansial pasangan tersebut juga akan berpengaruh besar terhadap cara didik mereka sebagai orang tua yang belum matang secara usia kepada anak-anaknya. Yang pada akhirnya berbuntut siklus kemiskinan yang berlanjut. [33]

Ketiga, mewujudkan ketentraman, cinta dan kasih sayang. Dalam pernikahan ini, pasangan remaja rentan mengalami perselisihan, karena pada masa itu emosi dan kondisi psikis masih belum stabil sehingga belum bisa menyikapi permasalahan secara bijaksana. Minimnya pengetahuan mengenai kehidupan pernikahan dan kurangnya kesadaran akan hak dan kewajiban yang melekat setelah menjadi suami istri juga menjadi penyebab ketidakharmonisan.

Yang lebih parah di usia tersebut, seseorang masih cenderung memutuskan sesuatu secara gegabah, sampai-sampai mudah memutuskan untuk bercerai. Di beberapa wilayah Indonesia pernikahan dini menjadi salah satu faktor tingginya kasus perceraian. Di Jawa Tengah misalnya, pada tahun 2022 dari 1. 498 kasus perceraian, sebanyak 1. 153 kasus adalah gugat cerai yang mana 50 persen adalah hasil pernikahan dini.[34]

---

32 Wafirotul Fikriyah, *Menikah Muda Karena Takut Zina, Prof Quraisy Shihab sampaikan Nasehat Al-Qauran untuk Para Muda-Mudi, Simak!,* https://portalmajalengka. pikiran-rakyat. com/khazanah/pr-833394607/menikah-muda-karena-takut-zinah-prof-quraish-shihab-sampaikan-nasehat-al-Qur'an-untuk-para-muda-mudi-simak?page=3, (diakses tanggal 5 Juli 2023).

33 KEMONKO PMK, *Perkawinan Anak perbesar peluang Ciptakan Generasi Miskin*, https://www.kemenkopmk. go. id/perkawinan-anak-perbesar-peluang-ciptakan-generasi-miskin, (diakses tanggal 5 Juli 2023).

34 Melani, *Prof Ahmad Rofiq: Pernikahan Dini Menambah Percaian dan Angka Kemiskinan Baru,*

Begitu juga yang tercatat di Peradilan Agama Bondowoso bahwa pada tahun 2021 terdapat 1. 182 gugatan yang latar belakangnya didominasi oleh pernikahan di usia muda.[35] Selain itu, di wilayah Bojonegoro juga terjadi hal yang sama, pada tahun 2020 pengajuan cerai dari perempuan lebih banyak yang 80 persen disebabkan pernikahan dini.[36]

Keempat, saling menyambung serta tolong menolong diantara keluarga dan kelompok. Seperti dijelaskan sebelumnya bahwa pada usia dini atau remaja emosi dan kondisi psikis masih belum stabil sehingga belum bisa menyikapi permasalahan secara bijaksana dan seringkali belum sadar terhadap apa yang menjadi tugasnya, termasuk juga kaitannya dengan cara ia bersikap terhadap keluarga ataupun kelompok.

Sampai di sini, dapat disimpulkan bahwa melalui pernikahan dini sebagian besar tujuan-tujuan pernikahan (*maqashid al-nikah*) baik yang *al-ashliyah* atau *al-tab'iyah* tidak bisa tercapai. Dengan kata lain, pernikahan dini tidak bisa mewujudkan kemaslahatan yang hendak dicapai lewat institusi pernikahan. Namun disisi lain, pernikahan dini tidak mesti juga melahirkan dampak negatif atau mudarat. Semisal, anak perempuan yang dinikahi lantaran alasan merawat, mengurus serta memenuhi kebutuhan finansialnya. Yang mana si suami tidak menghilangkan hak-hak anak tersebut serta ia rela si istri tidak dapat menunaikan kewajiban-kewajibannya lantaran usianya yang masih belia. Pada kasus ini, hampir seluruh tujuan pernikahan tidak dapat terealisir, namun demikian ia tidak membawa dampak yang membahayakan.

Oleh karena itu, berdasarkan *maqashid al-nikah* penting dibedakan antara pernikahan dini yang memiliki dampak mudarat serta yang tidak memiliki dampak mudarat. Pernikahan dini yang membawa mudarat maka hukumnya menjadi haram. Sementara jika tidak membawa mudarat maka tidak haram. Dengan demikian, Fatwa MUI tentang pernikahan dini berupa "pernikahan usia dini hukumnya sah sepanjang telah terpenuhinya syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika mengakibatkan mudarat." sudah sejalan dengan *maqashid al-nikah*.

---

https://kampuspedia. id/prof-ahmad-rofiq-pernikahan-dini-menambah-perceraian-dan-angka-kemiskinan-baru/, (diakses tanggal 5 Juli 2023).

35 Safitri, *Angka Cerai Gugat Meningkat, Pernikahan Dini Jadi Pemicu,* https://radarjember. jawapos. com/bondowoso/791119189/angka-cerai-gugat-meningkat-pernikahan-dini-jadi-pemicu, (diakses tanggal 5 Juli 2023).

36 PA Bojonegoro, *Kasus Perceraian Makin Tinggi 5 Bulan Tercatat 305 Anak Nikah Dini,* https://www. pa-bojonegoro. go. id/Kasus-Perceraian-Makin-Tinggi-5-Bulan-Tercatat-305-Anak-Nikah-Dini, (diakses tanggal 5 Juli 2023).

Selanjutnya, sebagai bentuk preventif MUI menetapkan bahwa "Kedewasaan usia merupakan salah satu indikator bagi tercapainya tujuan pernikahan, yaitu kemaslahatan hidup berumah tangga dan bermasyarakat serta jaminan keamanan bagi kehamilan." Kemudian pada pasal berikutnya, MUI juga menetapkan "Guna merealisasikan kemaslahatan, ketentuan perkawinan dikembalikan dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 sebagai pedoman."

E. Kesimpulan

Fatwa MUI tentang pernikahan dini sudah sejalan dengan yang dikehendaki *maqashid al-nikah.* Fatwa MUI menyebutkan bahwa "pernikahan usia dini hukumnya sah sepanjang telah terpenuhinya syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika mengakibatkan mudarat". Sah tidaknya suatu akad itu tergantung dengan terpenuhinya syarat dan rukun. Jika terpenuhi maka hukumnya sah sementara jika tidak terpenuhi maka hukumnya tidak sah. Kemudian, sebagian besar *maqashid al-nikah* memang tidak dapat diwujudkan melalui pernikahan dini namun ia tidak selalu membawa mudarat. Sehingga hukum pernikahan dini yang berdampak mudarat dan yang tidak harus dibedakan. Pernikahan dini yang berdampak mudarat maka haram, sementara yang tidak berdampak mudarat maka tidak haram.

Selanjutnya, sebagai bentuk preventif MUI menetapkan bahwa kedewasaan usia merupakan salah satu indikator bagi tercapainya kemaslahatan pernikahan, dan karenanya guna merealisasikan kemaslahatan ini ketentuan perkawinan dikembalikan dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 sebagai pedoman.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Khadimiy, Nur al-Din bin Mukhtar. (2001) *Ilmu al-Maqashid al-Syar'iyah*. T. t.: Maktabah al-'Abīkān.

Al-Naisaburi, Muslim. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turast al-Arabi.

Al-Qardawi, Yusuf. (2004). *Al-Usrah ka Ma Yuriduha al-Islam*. Kairo: Maktabah Wahbah.

Al-Raisuni, Ahmad. (1992). *Nadzariyah al-Maqashid 'inda al-Imam as-Syatibiy*. T. t: al-Dar al- 'Alamiyyah li al-Kitab al-Islamiy.

Al-Syathibi, Abu Ishaq. (1997). *al-Muwaffaqat.* T. t.: Dar Ibn Affan.

Athiyah, Jamaluddin. (2001). *Nahwa Taf'il al-Maqashid.* Damaskus: Dar al-Fikr.

Khattab, Hasan al-Sayyid Hamid. (2009). *Maqashid al-nikah wa Atsaruha*. T. t: T. p.

Majelis Ulama Indonesia. (2012). *Himpunan Fatwa Ijtima Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia.*

Sekarayu, Shafa Yuandina, & Nurwati, Nunung. (2021). Dampak Pernikahan Usia Dini Terhadap Kesehatan Reproduksi. *Jurnal Pengabdian dan Penelitian Kepada Masyarakat*, 2(1).

Syalis, Elprida Riyanny & Nurwati, Nunung. (2020). Analisis Dampak Pernikahan Dini Terhadap Psikologis Remaja. *Jurnal Pekerjaan Sosial*, 3(1).

Fikriyah, Wafirotul. *Menikah Muda Karena Takut Zina, Prof Quraisy Shihab sampaikan Nasehat Al-Qauran untuk Para Muda-Mudi, Simak!,* https://portalmajalengka. pikiran-rakyat. com/khazanah/pr-833394607/menikah-muda-karena-takut-zinah-prof-quraish-shihab-sampaikan-nasehat-al-Qur'an-untuk-para-muda-mudi-simak?page=3, (diakses tanggal 5 Juli 2023).

Genbest, *Dampak Buruk Pernikahan dini yang Harus Dihindari,* https://genbest. id/articles/dampak-buruk-pernikahan-dini-yang-harus-dihindari, (diakses tanggal 28 juni 2023).

Harruma, Issha. *Kasus pernikahan dini di Indonesia,* https://nasional. kompas. com/read/2022/10/02/00000061/kasus-pernikahan-dini-di-indonesia, (diakses tanggal 27 Juni 2023).

KEMONKO PMK. Perkawinan Anak perbesar peluang Ciptakan Generasi Miskin, https://www. kemenkopmk. go. id/perkawinan-anak-perbesar-peluang-ciptakan-generasi-miskin. (diakses tanggal 5 Juli 2023).

Kumparan. *UNICEF: Indonesia Peringkat 8 Dunia Banyaknya Kasus Perni-*

kahan Dini, https://kumparan. com/beritaanaksurabaya/unicef-indonesia-peringkat-8-dunia-banyaknya-kasus-pernikahan-dini-20eMLxG2FyL. (diakses tanggal 28 juni 2023).

Melani. *Prof Ahmad Rofiq: Pernikahan Dini Menambah Percaian dan Angka Kemiskinan Baru.* https://kampuspedia. id/prof-ahmad-rofiq-pernikahan-dini-menambah-perceraian-dan-angka-kemiskinan-baru/. (diakses tanggal 5 Juli 2023).

Mustajab, Ridhwan. *Dispensasi Pernikahan Anak Mencapai 50. 673 Kasus pada 2022*, https://dataindonesia. id/varia/detail/dispensasi-pernikahan-anak-mencapai-50673-kasus-pada-2022. (diakses tanggal 28 Juni 2023).

Nita Hertiwi Putri, Hubungan Intim Usia Dini Bisa Berbahaya Untuk Kesehatan, https://www. sehatq. com/artikel/hubungan-intim-usia-dini-bisa-berbahaya-untuk-kesehatan. (diakses tanggal 6 Juli 2023).

PA Bojonegoro. Kasus Perceraian Makin Tinggi 5 Bulan Tercatat 305 Anak Nikah Dini. https://www. pa-bojonegoro. go. id/Kasus-Perceraian-Makin-Tinggi-5-Bulan-Tercatat-305-Anak-Nikah-Dini. (diakses tanggal 5 Juli 2023).

Safitri. Angka Cerai Gugat Meningkat, Pernikahan Dini Jadi Pemicu. https://radarjember. jawapos. com/bondowoso/791119189/angka-cerai-gugat-meningkat-pernikahan-dini-jadi-pemicu. (diakses tanggal 5 Juli 2023).

Serius, Dampak Usia Pernikahan Dini, https://pemberdayaan. kulonprogokab. go. id/detil/362/serius-dampak-pernikahan-usia-dini. (diakses tanggal 28 Juni 2023).

50

SIYASAH 'ALIYAH SAMIYAH MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) DALAM KONSTELASI POLITIK NASIONAL

MoH.R. Asyid
Institut Ilmu Keislaman Annuqayah, Guluk-Guluk, Sumenep, Jawa Timur
Email: rosyidaba@gmail. com

Abstrak

Sejak era Orde Baru hingga era reformasi perjalanan Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam kancah politik nasional mengalami dinamika yang sangat dinamis. "Jatuh bangun" dalam pergumulan politik kekuasaan dan kepentingan kelompok tertentu dialami MUI dari masa ke masa. Bahkan, dalam peristiwa politik tertentu di Indonesia, MUI nyaris kehilangan otoritas keagamaannya karena tidak mampu menghalau eksponen-eksponennya yang turut bermain dalam pusaran politik kekuasaan. Dalam kondisi demikian, MUI yang semula berfungsi mengayomi umat, dianggap turut berkontribusi terhadap meningkatnya polarisasi bahkan polititasi agama. Bagaimana dinamikan MUI dalam pergumulan politik tanah air sejak Orde Baru hingga era reformasi? Sejauh mana MUI-sebagai otoritas keagamaan-mampu menjalankan siyasah 'aliyah samiyah (politik tingkat tinggi)? Serta bagaimana tawaran peta jalan bagi MUI untuk dapat mewujudkan konstelasi politik tanah air yang sehat dan bermartabat? Tiga pertanyaan itulah yang menjadi fokus dari penulisan makalah ini. Dengan menggunakan metode kualitatif-deskriptif-analitik, makalah ini menyimpulkan: *pertama,* pada masa Orde Baru MUI tidak dapat secara merdeka menentukan sikap keagamaannya di bawah pemerintahan Orde Baru yang sentralistik-hegemonik, karena tekanan pemerintah kala itu sangat kuat. Era reformasi adalah momen di mana MUI mulai masuk ke wilayah politik praktis, yang ditandai dengan dukungannya terhadap B. J. Habibie pada Pilpres 1999. Pada masa pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid alias Gus Dur, MUI menjadi oposisi pemerintah karena presiden berinisiatif menjadikan MUI sebagai LSM biasa yang tidak mendapat pendanaan langsung dari pemerintah. Pada masa Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) MUI bersama kelompok-kelompok "konservatif-radikalis" berada di belakang SBY memberi dukungan politik agar ia menjadi presiden. Kondisi tersebut berlanjut hingga periode pertama pemerintahan Jokowi. Namun, kondisi itu berubah pada periode kedua karena MUI nampak semakin moderat

karena terjadi strukturasi di tubuh MUI sejak terpilihnya KH Miftachul Akhyar sebagai ketua umumnya. Kedua, MUI sangat otoritatif dan memiliki Sumber Daya Manusia yang mumpumi untuk menjalankan *Siyasah 'Aliyah Samiyah* yang disarikan dari semangat revolusioner fikih yang sudah mengalami rekontekstualisasi agar relevan dengan tuntutan kemaslahatan umat dalam sektor politik masa kini. *Ketiga,* untuk dapat menjalankan *siyasah 'aliyah samiyah,* MUI dapat menjalankan dua hal: *pertama*, ikut mengontrol kebijakan negara yang tidak pro terhadap kepentingan rakyat, dengan memberikan masukan bahkan kritik konstruktif. MUI juga sebagai mitra yang berfungsi memberikan argumentasi keagamaan atas kebijakan-kebijakan kenegaraan. *Kedua*, melakukan optimalisasi peran kelembagaan. Salah satu bentuk konkret dari optimalisasi peran kelembagaan MUI adalah memperluas spektrum dakwahnya pada wacana politik tingkat tinggi, kemudian mendakwahkan kepada umat bahwa politik tingkat tinggi merupakan bagian integral syariat Islam yang karenanya harus dijalankan demi terwujudnya politik tanah air yang sehat dan bermartabat.

Kata Kunci: *Siyasah 'Aliyah Samiyah*, MUI, Politik

Pendahuluan

Majelis Ulama Indonesia (MUI) senantiasa memainkan peranannya dalam membimbing, membina dan mengayomi urusan sosial-kemasyarakatan-keagamaan umat Islam Indonesia. Bukan hanya dalam bidang akidah serta ibadah ritual (*mahdhah*) keagamaan umat, bidang-bidang muamalat yang berdimensi sosiologis juga menjadi medan perhatian MUI oleh karena bidang-bidang tersebut sangat dekat dengan kehidupan umat Islam. Bukti betapa luasnya cakupan peran MUI dalam realitas kehidupan umat dapat dilihat dari jenis-jenis fatwa yang dikeluarkan sejak awal berdirinya hingga saat ini. Masalah akidah dan ritual keagamaan tergolong dalam fatwa-fatwa MUI tentang akidah dan ibadah,[1] masalah sosial dan kebudayaan tergolong dalam fatwa-fatwa MUI tentang sosial-kebudayaan,[2] transaksi (muamalat) tergolong dalam fatwa-fatwa Dewan Syariah Nasioanal MUI tentang Eko-

1 Merujuk pada *website* resmi MUI, sejak tahun 1978 hingga 2017, terdapat 19 butir fatwa MUI tentang akidah dan aliran keagamaan. 19 fatwa tersebut meliputi fatwa Masalah Jama'ah, Khilafah dan Bai'at, Islam Jamaah, Ahmadiyah Qadian, Pendangkalan Agama dan Penyalahgunaan Dalil, Perkawinan Campuran, Faham Syi'ah, Aliran yang Menolak Sunah/Hadits Rasul, Darul Arqam, Malaikat Jibril Mendampingi Manusia, Terorisme, Perdukunan (Kahanah) dan Peramalan ('Irafah), Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama, Aliran Ahmadiyah, Aliran Al-Qiyadah Al-Islamiyah, Kriteria Pengkafiran (Dhawabit At-Takfir), Radikalisme Agama dan Penanggulangannya, Aliran Gerakan Fajar Nusantara (GAFATAR), Hukum Meragukan Kesempurnaan al-Qur'an, dan Meyakini Adanya Kema'shuman Imam ('Ishmatul Imam).

2 Sejauh yang penulis dapat telaah, terdapat 57 butir fatwa MUI tentang sosial-budaya. Selengkapnya, baca Himpunan Fatwa MUI Bidang Sosial dan Budaya, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2015).

nomi Syariah,[3] dan masalah ideologi atau pemikiran tergolong dalam fatwa-fatwa MUI tentang aliran sesat.[4]

Di antara sekian banyak persoalan keumatan yang disikapi MUI, isu yang cukup ramai muncul ke ruang-ruang publik belakangan ini adalah keterlibatan MUI dalam konstetasi politik tanah air. Tetapi sebenarnya, isu dimaksud bukan hal yang baru di tubuh MUI, melainkan isu lama yang mengalami kebangkitan kembali seiring dinamika sosial-politik tanah air yang cukup dinamis dan turut melibatkan oknum-oknum agamawan atau kelompok-kelompok Islam Indonesia di dalamnya. Fenomena sosial-politik mutakhir yang dapat diketengahkan untuk dijadikan buktinya adalah Pilkada DKI Jakarta 2017 dan berlanjut pada Pilpres 2019. Jamak dipahami, perpolitikan tanah air dibebani sejarah kelam yang memperlihatkan orkestrasi agamawan di atas panggung politik. Sejumlah hasil survei memperlihatkan, populisme agama dan politik identitas tumbuh subur pada Pilkada DKI Jakarta 2017, dan eskalasinya menjadi semakin besar ketika Pilpres 2019.[5] Di balik rentetan peristiwa politik tersebut terdapat kontestasi kelompok Islam-seperti FPI[6]-yang gagal mengaktualisasikan keramahtamahan politik Islam dalam arena politik.

Keterlibatan MUI dalam arena politik yang paling kentara dimulai sejak peristiwa Aksi Bela Islam di Jakarta pada tahun 2016 menjelang Pilkada

3 Fatwa-fatwa MUI tentang Ekonomi Syariah secara khusus dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional (DSN), badan bentukan MUI yang secara khusus mengurusi bidang ekonomi syariah. Setidaknya sejak tahun 2000 hingga tahun 2019, terdapat 130 butir fatwa DSN-MUI tentang ekonomi syariah. Selengkapnya baca Himpunan Intisari Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia, (Jakarta: Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia, 2020).

4 terkait fatwa-fatwa MUI tentang aliran sesat di Indonesia, sudah termasuk dalam 19 butir fatwa MUI tentang akidah dan aliran keagamaan, sebagaimana tertulis dalam *footnote* nomor 1 di atas.

5 Data ini dikutip dari hasil laporan tahunan 2020 Alvara Research Center. Selengkapnya dapat dibaca dalam https://alvara-strategic. com/wp-content/uploads/2020/12/Catatan-Akhir-Tahun-Alvara-2020. pdf, akses pada 20 Juni 2023.

6 Mengutip wekipedia, Front Pembela Islam (FPI) adalah organisasi garis keras Islamisme di Indonesia yang didirikan pada tahun 1998 oleh Muhammad Rizieq Shihab dengan dukungan militer dan tokoh politik. Organisasi ini menyelenggarakan sejumlah protes massa agama dan politik, termasuk Aksi 4 November dan demonstrasi lainnya terhadap gubernur Jakarta Basuki Tjahaja Purnama. FPI juga berunjuk rasa di luar Kedutaan Besar Amerika di Jakarta pada tahun 2003 untuk mengutuk Perang Irak. Protes tersebut dikritik karena melakukan kejahatan kebencian atas nama Islam dan kekerasan terkait agama. Pada 30 Desember 2020, pemerintah Indonesia mengeluarkan keputusan bersama menteri yang melarang FPI. Pemerintah mengatakan FPI telah mengancam ideologi nasional Indonesia, melakukan penggerebekan dan kekek jaman ilegal termasuk terorisme, dan izin organisasinya telah kedaluwarsa. Pemerintah juga memperlihatkan rekaman Rizieq Shihab yang menjanjikan FPI kesetiaan kepada Negara Islam Irak dan Syam (ISIS) dan mendukung kekhalifahan ala ISIS. Pembubaran FP terjadi beberapa minggu setelah 6 laskarnys ditembak mati oleh polisi.

DKI Jakarta satu tahun berikutnya. Diketahui, kala itu MUI mengeluarkan pendapat sekaligus sikap keagamaan tentang status penistaan agama, penghinaan terhadap ulama dan penodaan al-Qur'an yang dilakukan oleh Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) pada 11 Oktober 2016. Pendapat dan sikap keagamaan MUI antara lain menyatakan bahwa "pernyataan Gubernur DKI Jakarta termasuk kategori; 1) Menghina al-Qur'an dan atau; 2) menghina ulama yang memiliki konsekuensi hukum". [7] Setelah keluarnya pendapat dan sikap keagamaan MUI tersebut, dan ini yang sering dipahami sebagai fatwa, ialah munculnya GNPF-MUI (Gerakan Nasional Pengawal Fatwa MUI) yang kemudian menjadi motor Aksi Bela Islam.[8] Ringkasnya, peran MUI begitu besar di balik vonis Ahok-yang tak lain adalah lawan tanding Anies Rasyid Baswedan pada Pilkada DKI Jakarta 2017-sebagai penista al-Qur'an dan ulama.[9]

Sebagai akibat dari rentetan peristiwa politik itu, tidak sedikit pihak yang menuding MUI sudah sangat jauh masuk dan "bermain" dalam konstelasi politik elektoral. Karena dalam konteks Pilkada DKI 2017 dan Pilpres 2019, misalnya, MUI-atau lebih tepatnya beberapa oknum MUI-memanfaatkan otoritas keagamaannya untuk mendukung salah satu pasangan calon. Bahkan, dalam titik yang lebih ekstrim, MUI bersama para peserta Aksi Bela Islam dianggap bertanggungjawab atas terciptanya polarisasi dan politisasi agama.[10] Keterlibatan MUI dalam kancah politik nasional ibarat suatu keniscayaan tak terbantahkan. Namun, agar energi MUI tidak terkuras oleh pragmatisme politik elektoral, perlu adanya transformasi paradigma politik yang lebih berdimenasi kebangsaan di tubuh MUI. Untuk kebutuhan itu, MUI dapat menjalankan-meminjam istilah KH. Sahal Mahfudh-*Siyasah 'Ali-*

7 Menurut mantan Ketua Umum MUI KH Ma'ruf Amin, MUI tidak hanya mengeluarkan fatwa. Fatwa memang merupakan salah satu produk utama MUI yang memiliki elemen hukum di dalamnya. Selain fatwa, MUI juga mengeluarkan rekomendasi atau semacam harapan-harapan dan juga *tausyiyah* atau semacam pendapat dan nasehat yang berkaitan dengan suatu kasus tertentu. Wawancara dengan KH Ma'ruf Amin pada 4 Agustus 2012 di Koja, Jakarta Utara (penjelasan lebih detail mengenai hal ini dapat dibaca dalam tulisan Moh. Nur Ichwan tahun 2005). Jadi, apa yang dikeluarkan MUI dalam konteks kasus ini lebih termasuk kategori pendapat atau *tausyiyah,* bukan fatwa.

8 Ahmad Najib Burhani, "Aksi Bela Islam: Konservatisme dan Fragmentasi Otoritas Keagamaan", *Maarif Institute,* Vol. 11, No. 2, (Desember 2016), hlm. 18.

9 Daniel Peterson, "The Majelis Ulama Indonesia and its Role in the Ahok Conviction", *Australian Journal of Asian Law,* Vol. 21, No. 1, (2020), Article 06: 95-112.

10 Terkait hal ini, baca, misalnya, Riki Ronaldo dan Darmaiza Darmaiza, "Politisasi Agama dan Politik Kebencian pada Pemilu Presiden Indonesia 2019", *Indonesian Journal of Religion and Society*, Vol. 3, No. 1, (2021), bandingkan dengan Abdillah Halim, "Fatwa dan Politisasi Agama (Analisis Wacana Penggunaan Fatwa pada Pilkada DKI Jakarta)", *An-Nuha,* Vol. 5, No. 2, (Desember 2018).

yah Samiyah yang berarti politik tingkat tinggi. Dengan menjalankan politik tingkat tinggi, kemungkinan MUI dapat berkontribusi dalam mewujudkan politik tanah air yang sehat dan bermanfaat akan lebih terbuka lebar.

Setidaknya terdapat dua alasan yang mendasari tesis di atas. *Pertama,* alasan historis. Frasa *Siyasah 'Aliyah Samiyah* pertama kali diperkenalkan oleh KH. Sahal Mahfudh pada tahun 2013 silam. Sebagaimana jamak diketahui, KH. Sahal Mahfudh pernah memimpin MUI selama empat belas tahun, tepatnya sejak tahun 2000 hingga tahun 2014. Dan pada saat yang hampir bersamaan, ia menjabat sebagai Rais Aam Syuriah PBNU selama dua periode (1999-2014). Jelas, status keulamaan serta kealiman KH. Sahal Mahfudh tidak perlu dipertanyakan lagi. Maka, mereaktualisasi *Siyasah 'Aliyah Samiyah* dalam tubuh MUI saat ini merupakan bentuk penghormatan sekaligus dalam rangka menjaga warisan pemikiran ulama moderat terdahulu. *Kedua,* alasan otoritas. Secara epistemologis, konseptualisasi *Siyasah 'Aliyah Samiyah* disarikan dari semangat revolusioner hukum Islam (fikih) yang bersumber dari ajaran al-Qur'an dan Hadits. Fikih, dalam konteks ini, mengalami rekontekstualisasi agar relevan dengan tuntutan zaman untuk kemaslahatan (baca; kesejahteraan) umat dalam berbagai sektor, tak terkecuali sektor politik. MUI sebagai wadah para ulama, zu'ama, dan cendekiawan Muslim Indonesia dipandang sangat otoritatif menerjemahkan pesan-pesan damai Islam (*Siyasah 'Aliyah Samiyah*) itu dalam arena politik.

Sejauh ini, sudah cukup banyak kajian-kajian ilmiah yang menjelaskan sepak terjang MUI dalam kancah sosial-politik keumatan nasional dari masa ke masa. Mohamad Baihaqi mengemukakan bahwa MUI mengakomodasi peran organisasi Islam Indonesia sejak Orde Baru. Menurutnya, peran MUI dalam politik Islam sejak Orde Baru hingga reformasi berlangsung dinamis. Para petinggi MUI memainkan sentimen keagamaan melalui fatwa dan wacana. Dalam Pemilu 2019, MUI terlibat aktif dalam kontestasi politik sehingga berdampak pada polarisasi dan berpotensi memicu konflik di kalangan umat Islam.[11] Jeanne Francoise menilai MUI memiliki modal sangat besar untuk menjadi lebih dari sekedar lembaga fatwa keagamaan, tetapi juga sebagai sebuah organisasi Islam modern di Indonesia untuk menyebarluaskan nilai-nilai Islam khas Nusantara ke dalam setiap agenda peradaban baik nasional maupun internasional, walaupun program-program MUI masih harus lebih dioptimalkan utamanya dalam pergolakan politik NKRI yang bersifat dinamis dan menghadapi tan-

11 Mohamad Baihaqi, "Legitimasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Kontestasi Islam Politik Mutakhir", *POLITEA: Jurnal Kajian Politik Islam,* Vol. 2 No. 2, (Juli-Desember 2019).

tangan global.[12]

Kemudian, penelitian Wildan Insan Fauzi mengemukakan bahwa MUI telah banyak berkontribusi bagi kehidupan umat Islam Indonesia, yang terlihat dalam sejumlah agendanya dalam membangkitkan umat Islam Indonesia dari keterpurukannya, dan MUI menempuh jalan dakwah sosial-kemasyarakatan dalam menghadapi masalah sosial politik Orde Baru (1975-1981).[13] Muhammad Maulana Hamzah juga menjelaskan peran dan pengaruh fatwa MUI terhadap perubahan sosio-kultural di Indonesia yang mengacu pada 47 fatwa MUI di bidang sosio-kultural. Menurutnya, meski posisi fatwa MUI tidak mengikat, beberapa pengaruhnya cukup signifkan seperti keterlibatan masyarakat dalam program KB, pengembangan keuangan syariah, dan koreksi terhadap akidah umat setiap perayaan natal.[14] Selanjutnya, Jamal Ma'mur mengemukakan MUI telah mengeluarkan banyak fatwa dalam bidang akidah, ekonomi, sosial, maupun politik guna membimbing umat ke jalan yang diridlai Allah dan Rasul-Nya. Metode fatwa MUI yaitu menggabungkan beberapa metode penetapan hukum lintas mazhab seperti al-Qur'an, Hadits, *ijma'* dan *qiyas* yang digunakan MUI dalam menjawab persoalan-persoalan umat.[15]

Kajian-kajian mutakhir tentang MUI yang berhasil penulis telaah tidak memiliki fokus riset yang sama dengan makalah ini. Metode yang digunakan dalam penulisan makalah ini adalah kualitatif-deskriptif-analitik dengan sumber data primer dari buku dan artikel dalam jurnal ilmiah yang relevan dengan tema ini. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sosiologi politik yang difokuskan pada dinamika politik serta kemungkinan MUI mengorkestrasikan politik kebangsaan. Sekurang-kurangnya terdapat tiga poin penting yang hendak didiskusikan dalam makalah ini, yaitu dimulai dari fakta dinamika politik di tubuh MUI sejak masa Orde Baru hingga era reformasi, seberapa jauh MUI sebagai otoritas keagamaan di Indonesia berpeluang mewujudkan *Siyasah 'Aliyah*, dan kemudian dipungkasi dengan tawaran konseptual-teoritik tentang peta jalan MUI dalam mengorkestrasi-

12 Jeanne Francoise, "Pemikiran Politik Islam Modern: Peran Majelis Ulama Indonesia" 2017, dalam https://www. academia. edu/34543206/Pemikiran_Politik_Islam_Modern_Peran_Majelis_Ulama_Indonesia, akses pada 20 Juni 2023.

13 Wildan Insan Fauzi, "Hamka sebagai Ketua Umum MUI (Majelis Ulama Indonesia) dalam Menghadapi Masalah Sosial Politik pada Masa Orde Baru 1975-1981", *Factum,* Vol. 6, No. 2, (Oktober 2017).

14 Muhammad Maulana Hamzah, "Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia", *Millah,* Vol. XVII, No. 1, (Agustus 2017).

15 Jamal Ma'mur, "Peran Fatwa MUI dalam Berbangsa dan Bernegara (*Talfiq Manhaji* sebagai Metodologi Penetapan Fatwa MUI)", *Wahana Akademika,* Vol. 5, No. 2, (Oktober 2018).

kan *Siyasah 'Aliyah* dalam konstelasi politik nasional. Semuanya dimaksudkan agar MUI dapat berkontribusi dalam mewujudkan kontestasi politik tanah air yang sehat dan bermartabat.

Dinamika Politik MUI

Sejarah perjalanan MUI mengalami fase yang cukup dinamis. Pada masa awal-awal keberadaannya, MUI berfungsi sebagai penyambung antara kepentingan kelompok Islam (baik dari kalangan NU, Muhammadiyah maupun lainnya) dan pemerintah. Dalam perjalanannya, fungsi tersebut bergeser menjadi tangan panjang kepentingan pemerintahan Orde Baru.[16] Pergeseran tersebut tidak berhenti sampai di situ. Zulkifli, misalnya, mencatat bahwa telah terjadi pergeseran orientasi MUI, sebagai salah satu lembaga yang memproduksi fatwa, yang awalnya *state-oriented* perlahan bergeser menjadi *ummah-oriented.* [17] Ahmad Suaedy[18] mencatat, di masa Orde Baru yang sangat sentralistik-hegemonik, sebagian besar fatwa-fatwa MUI kala itu bersifat ritualistik-normatif belaka, dan sebagian besar sejalan saja-atau setidaknya tidak bertentangan-dengan kebijakan politik pemerintah, terutama dalam hal politik.

Namun, pada masa reformasi, karakter MUI berubah menjadi bagian-atau setidaknya ikut bermain-dalam konstelasi politik elektoral/praktis. Pemberian dukungan terhadap Presiden B. J. Habibie pada Pilpres 1999 sembari memojokkan Megawati karena status ke-perempuan-nya yang dianggap MUI tidak *legitimate* menurut syariat Islam, adalah salah satu contoh yang nyata. Pemandangan tersebut tidak terlihat sama sekali pada era Presiden Abdurrahman Wahid alias Gus Dur. Hal itu dikarenakan keinginan atau inisiatif Presiden Gus Dur untuk menjadikan MUI sebagai ormas atau LSM biasa yang tidak akan mendapat kucuran pendanaan langsung dari pemerintah. Maka, praktis MUI menjadi oposisi secara *vis a vis* dengan pemerintahan Gus Dur, meskipun saat itu masih mendapat dukungan dana dari pemerintah. Perdebatan tentang status halal-haramnya Ajinomoto antara MUI dan pemerintah, menjadi salah satu bukti nyata. Ringkasnya,

16 Ahmad Khotim Muzakka, "Otoritas Keagamaan dan Fatwa Personal di Indonesia", *Episteme*, Vol. 13, No. 1, (Juni 2018), hlm. 68.

17 Zulkifli, "The Ulama in Indonesia: Between Religious Auhtority and Symbolic Power", *Jurnal Miqot*, Vol. XXXVII, No. 1, (Januari-Juni 2013), hlm. 186.

18 Ahmad Suaedy, "Pengarusutamaan Fatwa-Fatwa Moderat dalam Kebijakan Negara: Suatu Tantangan Baru", dalam Abdul MuQ.S.ith Ghazali dkk., ed., *Moderatisme Fatwa: Diskursus, Teori dan Praktik,* cet. ke-I, (Banten: International Center for Islam and Pluralism (ICIP), 2018), hlm. 187.

perdebatan tersebut menjadi bagian dari menguatnya sikap oposisi MUI kepada presiden Gus Dur kala itu.[19]

Karakter MUI berubah lagi ketika masa pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY). MUI-bersama-sama kelompok-kelompok konservatif-radikalis berada di belakang SBY dan getol memberi dukungan politik kepada SBY untuk menjadi presiden. Bahkan, menurut Ahmad Suaedy (2016), di era ini terdapat semacam "komitmen politik" di mana SBY akan mengikuti apa saja yang dinginkan MUI bila benar-benar menjadi presiden. Dengan demikian, berbanding terbalik dengan masa Orde Baru, MUI justru menjadi *underdog* pemerintah, sedangkan pada masa pemerintahan Gus Dur menjadi oposisi. Maka, di era SBY pemerintahlah yang justru berada di bawah tekanan atau *underdog* MUI dalam isu-isu keagamaan. Sejak masa inilah berbagai fatwa yang mengarah pada konservatisme dan anti kebinekaan mulai bermunculan, serta kecenderungan *hate speech* dan kekerasan berbasis agama meningkat karena pemerintahan Presiden SBY *underdog* dari MUI yang notabene diisi oleh kalangan konservatif dan radikal.

Dengan demikian, 10 tahun kepemimpinan Presiden SBY tidak hanya telah melakukan pengarusutamaan pandangan konservatifisme keagamaan ke dalam negara dan pemerintahan, melainkan juga radikalisme dan kekerasan agama yang serius ke dalamnya. Sebagai akibatnya, seluruh komponen penegak hukum; hakim, jaksa, polisi dan juga pemerintah daerah maupun pusat berada di bawah tekanan (*under pressure*) gerakan konservatif dan radikal pendukung SBY kala itu. Pemerintah kala itu-termasuk MUI-cenderung mengabaikan pandangan-pandangan keagamaan yang bersifat lebih moderat yang biasanya disuarakan oleh NU dan Muhammadiyah. Bukti betapa pemerintahan SBY menyumbang kekuatan konservatisme-radikalisme di Indonesia adalah terbitnya Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama, Jaksa Agung dan Menteri Dalam Negeri nomor 3 tahun 2008, nomor Kep 33/A/JA 6/2008, nomor 199 tahun 2008 tentang Peringatan dan perintah kepada Penganut, Anggota dan atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) dan warga masyarakat.

Perubahan konfigurasi politik pasca SBY sebenarnya menyimpan angin segar bagi terwujudnya Islam yang lebih moderat dan toleran serta ter-

19 Gus Dur adalah sosok tokoh yang getol mengkritik keras MUI terutamanya di bawah rezim Orde Baru, karena sarat kepentingan politik. Pasca runtuhnya rezim Orde Baru, menurut Gus Dur, MUI berubah menjadi "polisi keagamaan" yang kerap mengeluarkan fatwa-fatwa kontroversial dan intoleran. MUI pada masa-masa awal berdirinya tak lebih dari sekedar "tukang stempel" keagamaan pemerintah. Selengkapnya baca https://voi. id/memori/105726/gus-dur-kritik-keras-mu, akses pada 25 Juni 2023.

hindar dari gejolak radikalisme dan kekerasan dalam pemerintahan. Dalam hemat penulis, sejak pemilihan kepala daerah DKI Jakarta pada tahun 2012, pasangan Jokowi-Ahok sebenarnya cukup memperlihatkan wajah protagonis terhadap kebijakan-kebijakan SBY sebelumnya. Kemudian, hal senada juga terjadi pada janji-janji dan visi yang ditawarkan oleh pasangan Jokowi-JK pada pemeilihan presiden tahhun 2014. Pada kasus Pilkada DKI Jakarta, penurunan tensi *hate speech* atau ujaran kebencian dan kekerasan memang berkurang, namun sayangnya hanya terjadi di lingkup Jakarta. Di level nasional, Jokowi nampaknya tidak kunjung mengubah kebijakannya atas kecenderungan warisan konservatisme-radikalisme SBY bahkan setelah dua tahun menjabat sebagai presiden.

Beberapa tahun berikutnya, wajah muram *hate speech* dan kekerasan agama kembali mengemuka mengiringi momentum Pilkada DKI Jakarta tahun 2017. Mulanya pemerintahan Jokowi "cuek bebek" terhadap situasi tersebut, namun baru tergerak dan bertindak dengan cukup menjanjikan dalam upaya mengurangi tensi tersebut pasca Pilkada Jakarta 2017. Aksi Bela Islam 411 dan 212 yang memproduksi panji-panji sektarian, muslim vs non-muslim dan pribumi vs non-pribumi, menunjukkan ketidakmampuan pemerintahan Jokowi untuk mengendalikan gerakan tersebut. Seperti jamak diketahui, Aksi Bela Islam dimaksud telah menghantarkan Ahok, mantan Gubernur DKI (kala itu masih Gubernur) ke jeruji besi dengan tuduhan penodaan agama dan ulama, serta menggagalkannya menjadi Gubernur DKI Jakarta untuk periode kedua yang berlawanan kecenderungan visi-misi keagamaan dengan pasangan jadi Anies-Sandi.

Gejala yang sama terjadi pada sikap MUI. Dalam konteks perubahan kebijakan DKI dari sebelumnya memang tidak banyak mendapatkan respon secara serius dari MUI, oleh karena cakupannya masih berisfat lokal (Jakarta). Tetapi ketika cakupannya meluas sampai pada level nasional, respon MUI terlihat sangat kentara. MUI turut serta secara langsung dalam penggiringan opini, dukungan massa dalam gerakan Aksi Bela Islam 411 dan 212 yang membawa panji-panji sektarianisme. Gerakan tersebut telah memperkuat konservatisme dan radikalisme sebagai refleksi antagonis terhadap Ahok dan juga presiden Jokowi. Bahkan, institusi MUI digunakan oleh oknum-oknumnya secara ilegal untuk dijadikan media mobilisasi massa seperti Gerakan Nasional Pendukung fatwa MUI (GNPF-MUI) tanpa MUI sendiri maupun pemerintah mampu mengendalikannya. Lantas muncul pertanyaan, dalam konteks itu apakah MUI sebagai inisiator atau sekedar *follower*? Jika jawabannya hanya sekadar sebagai *follower,* maka sesungguh-

nya MUI sudah kehilangan otoritas atas fatwa keagamaannya karena telah diambil alih oleh gerakan sektarian tersebut.

Belakangan, upaya peredaman gerakan konservatisme-radikalisme tersebut hanya dapat dilakukan oleh pemerintahan Jokowi yang mendapat dukungan dari ormas-ormas Islam terbesar besar seperti NU dan Muhammadiyah yang mencita-citakan moderatisme Islam Indonesia. Dengan dukungan tersebut, setidaknya untuk sementara, Presiden Jokowi mampu meredam kecenderungan isu sektarian yang mengusung wacana muslim vs non-muslim dan pribumi vs non-pribumi. Tindakan-tindakan konkret pemerintah, misalnya, mengeluarkan Perppu yang kemudian menjadi Undang-Undang atas kelompok dan organisasi yang anti Pancasila. Hal inilah yang telah membuat sosok yang paling bertanggungjawab atas gerakan Aksi Bela Islam 411 dan 212 Rizieq Shihab melarikan diri ke Arab Saudi untuk menghindari proses hukum yang menjeratnya.

Saat ini, ada semacam harapan-harapan baru dari MUI minimal sejak satu tahun masa kepemimpinan Jokowi di periode keduanya. Pada tahun 2020 KH. Miftachul Akhyar terpilih sebagai Ketua Umum MUI periode 2020-2025. Diketahui, pada saat yang hampir bersamaan ia terpilih menjadi Rais 'Am PBNU masa khidmat 2021-2026. Oleh karena itu, rasa-rasanya sulit menangkal satu fakta bahwa MUI hari ini telah didominasi oleh para ulama dari kelompok yang selama ini getol menyuarakan sikap moderat, NU. Dengan demikian, sejak terpilihnya KH. Miftachul Akhyar sebagai Ketua Umum MUI, restrukturisasi besar-besaran terjadi. Struktur kepengurusan MUI berubah dari yang bercorak konservatif ke moderat. Perubahan komposisi kepengurusan ini diharapkan mampu mengembalikan MUI menjadi wadah perkumpulan ulama yang mampu mengorkestrasikan Islam moderat dalam berbagai sektor, termasuk dalam sektor politik kebangsaan.

Otoritas Keagamaan dan *Siyasah 'Aliyah Samiyah*

Sulit untuk tidak mengakui keberadaan serta peran otoritas keagamaan di Indonesia. Tetapi karena penduduknya mayoritas beragama Islam, otoritas keagamaan Indonesia didominasi oleh organisasi-organisasi dari sayap Islam. Secara statistik, organisasi Islam di Indonesia diwakili oleh Nahdlatul

Ulama (NU)[20] dan Muhammadiyah[21], di bawahnya lagi ada MUI sebagai lembaga keagamaan yang bersifat semi-formal. Ahmad Najib Burhani, misalnya, mengkategorikan NU, Muhammadiyah dan MUI sebagai otoritas keagamaan secara nasional yang memiliki peran hegemonik yang cukup kentara. Namun demikian, Burhani juga mengemukakan sosok Rizieq Syihab sebagai satu nama baru yang menjadi pusat dari otoritas keagamaan pasca Aksi Bela Islam di Jakarta pada tahun 2016 silam.[22]

Otoritas keagamaan tidak berdiri di ruang hampa. Karena sejarah agama tidak terlepas dari politik, maka otoritas agama seringkali berkelindan dengan otoritas politik. Meski demikian, otoritas agama bukanlah konsep yang statis. Sebaliknya, dalam perjalananya otoritas keagamaan sangat dinamis. Berbagai level otoritas agama dan hubungan antar berbagai level otoritas merupakan bagian dari dinamika tersebut. [23] Untuk memahami lebih jauh mengenai konsep otoritas, konsep Weber tentang tiga tipe kekuasaan: tradisional, rasional-legal, dan kharismatik relevan untuk dikemukakan di sini. Tiga tipe Weber tersebut kemudian dikaitkan dengan bentuk-bentuk aksi sosial dan hubungan-hubungan sosial yang menjadi ciri khas berbagai kelompok masyarakat. Tipologi yang dirumuskan Weber memang pada awalnya diletakkan dalam konteks kepemimpinan politik. Namun, karena kepemimpinan politik tidak dapat dipisahkan begitu saja dari otoritas, maka tipologi ini juga dapat diadaptasi dalam melihat otoritas keagamaan.

Pertama-tama yang harus dijelaskan terkait pengertian terminologi Weber adalah persoalan *"legitime herrschaf"* yang umumnya diterjemahkan sebagai "kekuasaan" atau "dominasi yang absah". *Herrschaf* dalam pandangan Weber mengacu pada kemampuan seseorang untuk menegakkan kesetiaan pada kelompok. Bagi Weber, kriteria setiap hubungan yang melibatkan *herrschaf* adalah suatu bentuk penundukan diri secara sukarela pada kelompok. Adapun faktor penting yang menopang stabilitas *herrschaf*

20 NU adalah organisasi kemasyarakatan-keagamaan yang didirikan oleh para kiai ternama dari Jawa Timur yang digawangi oleh KH Hasyim Asy'ari, KH Wahab Chasbullah, Bisri Syansuri, dan beberapa kiai lainnya pada 31 Januari 1926 di Surabaya, Jawa Timur. NU dapat dikategorikan sebagai organisasi kemasyarakatan-keagamaan terbesar di Indonesia bahkan tingkat dunia dengan jumlah pengikut yang sangat besar. Pada tahun 2013, NU memiliki anggota/jamaah berkisar dari 40 juta, dan pada tahun 2021 mencapai hingga lebih dari 95 juta anggota/jamaah.

21 Muhammadiyah adalah organisasi kemasyarakatan-keagamaan yang didirikan oleh KH Ahmad Dahlan pada 8 Dzulhijjah 1330 H atau 18 November 1912 di Yogyakarta. Dikutip dari *website* resminya, pada tahun 2019, Muhammadiyah dianggap sebagai organisasi Islam terbesar kedua-setelah NU-di Indonesia dengan 60 juta anggota.

22 Ahmad Najib Burhani, "Aksi Bela Islam: Konservatisme dan Fragmentasi Otoritas Keagamaan", hlm. 23.

23 Rumadi, "Islam dan Otoritas Keagamaan", *Walisongo,* Vol. 20, No. 1, (Mei 2012), hlm. 27.

adalah kepercayaan terhadap legitimasi. Tetapi konsep *legitime herrschaf* juga mencakup kemampuan memaksakan disiplin dan penggunaan sanksi-sanksi yang bersifat memaksa.[24] Kategori Weber tersebut merupakan bentuk abstraksi, bukan diskripsi, realitas konkret. Namun, karena kharisma pada dasarnya merupakan fenomena spesifik dan terkadang dapat memengaruhi fenomena sosial yang sudah mapan, maka dua jenis kekuasaan yang absah adalah kekuasaan yang bersifat tradisional dan rasional-legal.

Menurut Weber, kekuasaan tradisional berada dalam tata sosial yang bersandar pada kebiasaan-kebiasaan lama, di mana status dan hak pemimpin ditentukan oleh adat kebiasaan. Kekuasaan tradisional memerlukan adanya unsur-unsur kesetiaan pribadi (*personal attachment*) yang menghubungkan "tuan" dan "hambanya". Aturan-aturan yang menghubungkan mereka pada umumnya tidak tertulis, namun masing-masing saling memahami tentang posisi dan apa yang harus dilakukan. Dalam tipe kekuasaan legal-rasional, semua peraturan ditulis dengan jelas yang disepakati melalui proses tertentu dan diundangkan dengan tegas. Batas-batas kewenangan antar pihak yang terlibat ditentukan oleh aturan main yang disepakati secara kolektif. Kepatuhan tidak ditujukan kepada pribadi para pejabat, melainkan kepada lembaga yang bersifat impersonal. Model tata sosial yang bersifat legal-rasional yang paling murni adalah organisasi birokrasi yang mencerminkan adanya hierarki dan peraturan yang tegas yang mengendalikan pemangku jabatan di semua tingkatan. Orang-orang yang diseleksi untuk menduduki pos tertentu harus memenuhi kriteria kompetensi yang dibutuhkan.[25]

Jika merujuk pada tipologi Weber di atas, maka MUI termasuk dalam tipe kekuasaan legal-rasional yang memegang otoritas keagamaan di Indonesia. Secara kelembagaan, MUI memiliki aturan main tersendiri (SOP/AD/ART) dalam memproduksi fatwa-fatwa serta sikap keagamaannya di tengah problematika keumatan. Hanya saja, produk-produk fatwa MUI tidak berlaku mengikat secara penuh[26] oleh karena keberadaannya dalam struktur tata negara bersifat semi-formal.[27] Berbeda dengan, misalnya, Mesir, sebagai

24 April Carter, *Otoritas dan Demokrasi,* (Jakarta: Rajawali Press, 1979), hlm. 54-56.

25 *Ibid,* hlm. 56.

26 Dalam hal fatwa yang memiliki daya ikat, misalnya, adalah fatwa DSN-MUI yang hanya mengikat dan berlaku bagi Lembaga Keuangan Syariah Indonesia dan menjadi landasan oprasionalnya. Bahkan, dalam konteks ini kedudukan fatwa sebagai hukum positif karena diresepsi oleh Peraturan Perundang-Undangan (Perbankan). Selengkapnya baca Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer* (*Bagian Dua*), (Yogyakarta: UAD Press, 2019), hlm. 41.

27 Semi-formal artinya MUI bukan lembaga negara tetapi sebagian dari produk fatwanya dijadikan pedoman dalam pengambilan kebijakan negara dalam menentukan suatu kasus hukum

negara yang menganut sistem republik di mana otoritas pemerintahannya ada di tangan presiden, namun lembaga fatwa memiliki kemandirian yang sangat tinggi. Sehingga, dalam banyak hal pemerintah Mesir harus mengikuti ketentuan fatwa yang dikeluarkan oleh mufti. Maka, substansi dan konten fatwa tidak semata-mata tergantung kepada pemerintah melainkan justru kepada siapa atau kelompok mana yang menguasai lembaga mufti. Kasus diusirnya Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010) yang dituduh murtad atau kafir oleh mufti Mesir karena pemikirannya yang kontroversial memperlihatkan hal ini.

Kendati tidak sepenuhnya bersifat mengikat sebagaimana hasil putusan hakim di pengadilan, fatwa MUI merupakan produk hukum para fukaha dan menjadi bagian dari ketentuan hukum Islam sebagaimana ketentuan lainnya yang ditempuh melalui proses ijtihad. [28] Otoritasnya dalam bidang ilmu-ilmu keislamannya sudah tidak perlu diperdebatkan lagi. Dalam konteks politik, MUI sebagai wadah para ulama, zu'ama, dan cendekiawan Muslim Indonesia dipandang sangat otoritatif menjalankan *Siyasah 'Aliyah Samiyah* (politik tingkat tinggi). Frasa *Siyasah 'Aliyah Samiyah* pertama kali dikemukakan KH Sahal Mahfudh dalam Rapat Pleno PBNU tahun 2013 di Wonosobo, Jawa Tengah. Dalam pandangan mantan ketua umum MUI itu, politik tingkat tinggi dapat dipahami dalam tiga varian; politik kebangsaan, politik kerakyatan, dan etika berpolitik. Dalam hemat penulis, tiga varian tersebut relevan dijadikan titik pijak dalam merumuskan karakter politik MUI dalam mengayomi kehidupan umat di masa kini hingga masa-masa yang akan datang, terutama dalam sektor politik. Dalam kaitan ini, politik dijadikan medan jihad. Jihad dapat diwujudkan dalam satu peran politik tingkat tinggi seperti, seperti aktif dalam membenahi karut-marut sistem ketatanegaraan, memberikan penyadaran tentang hak-hak dan kewajiban rakyat, melindungi dan membela warga negara dari perlakuan sewenang-

atau problem sosial-keagamaan lainnya. Misalnya, fatwa MUI tentang Ahmadiyah dirujuk oleh pemerintah dalam mengeluarkan SKB 3 Menteri yang berisi larangan menghentikan aktivitas ibadah bagi jamaah Ahmadiyah. Hal serupa terjadi dalam konteks ekonomi syariah, beberapa fatwa DSN-MUI sudah terserap (positivisasi) ke dalam Undang-Undang No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah di mana, dalam Pasal 26 disebutkan bahwa: 1) Kegiatan usaha sebagaimana dimaksud dalam Pasal 19, Pasal 20, dan Pasal 21 dan/atau produk dan jasa syariah, wajib tunduk kepada Prinsip Syariah; 2) Prinsip syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) difatwakan oleh Majelis Ulama Indonesia; 3) Fatwa sebagaimana dimaksud pada ayat (3) dituangkan dalam Peraturan Bank Indonesia (PBI). Misalnya, PBI No. 11/24/PBI/2009 tentang Fasilitas Pendanaan Jangka Pendek Syariah Bagi Bank Umum Syariah, pasal 3 yang berbunyi: FPJPS yang diterima oleh Bank sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) berdasarkan akad *muḍharabah*. Artinya, fatwa yang terserap ke dalam Undang-undang adalah fatwa DSN-MUI tentang pembiayaan *mudharabah*.

28 Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer* (*Bagian Dua*), hlm. 41.

wenang dari pihak mana pun.[29]

Perjalanan panjang KH Sahal Mahfudh dalam merumuskan pemikiran dan tindakannya untuk pemberdayaan masyarakat, dimulai dengan meletakkan fikih sosial sebagai konsepsi kontekstualisasi hukum Islam. Menurutnya, fikih sosial mempunyai lima ciri utama yang diaksentuasikan: 1) tafsir teks-teks fikih secara fleksibel dengan memperhatikan konteks zaman dan tempat; 2) pergeseran langgam bermazhab dari bermazhab secara literal (*mazhab qauli*) ke bermazhab secara cara kerja (*mazhab manhaji*); 3) pengesahan mendasar terkait ajaran yang pokok (*usuli*) dan yang cabang (*furu'*); 4) fikih ditampilkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara; dan 5) pemahaman cara kerja pemikiran filosofis, apalagi dalam problem budaya, sosial dan politik. Kaitannya dengan ini, etika politik yang menjadi prinsip KH Sahal Mahfudh berada dalam lanskap fikih sosial dengan meletakkan sumber-sumber hukum Islam sebagai etika sosial. Etika politik dalam kerangka pemikiran maupun tindakan KH Sahal menjadi landasan pacu untuk merealisasikan kesejahteraan rakyat dan membela kepentingan bangsa. Politik kebangsaan dan politik kerakyatan menjadi tujuan utama dari politik tingkat tinggi yang mencita-citakan kemaslahatan bersama.

Secara umum, pemikiran politik dalam Islam menjadi bagian dari fikih *siyasaH.R*. umusan fikih *siyasah* dijelaskan secara mendalam oleh Imam al-Mawardi dalam karyanya *Ahkam al-Sultaniyah.* [30] Sekedar informasi, Imam al-Mawardi hidup pada masa Dinasti Abbasiyah yakni pada masa generasi ketiga dari dinasti ini. Pada era ini, politik mengalami kemunduran. Hal inilah yang menjadi konteks pemikiran politik al-Mawardi. Di Baghdad, kota ini pernah menjadi pusat peradaban politik dan pengetahuan umat Islam. Khalifah Baghdad menjadi rujukan politik negarawan yang memiliki wibawa politik hingga penjuru dunia muslim. Al-Mawardi hidup pada masa kontestasi politik Dinasti Abbasiyah mencapai puncaknya, yakni dengan kompetisi antara pemimpin politik dan bangsa Arab, Turki dan Persia.

Fikih *siyasah* yang dirumuskan oleh KH Sahal Mahfudh memiliki distingsi dengan pandangan al-Mawardi. Hanya saja, KH Sahal Mahfudh lebih condong pada negara bangsa yang bertujuan memperoleh kesejahteraan di dunia dan kegembiraan atau kebahagiaan di akhirat. Sedangkan al-Mawardi lebih condong pada sistem khilafah, karena ia hidup pada masa Dinasti

29 A. Khairul Anam, 2010, hlm. 2.

30 Imam al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyah*, (Kairo: Dar al-Hadits, 2006), hlm. 13. Lihat juga Imam Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyah: the Laws of Islamic Governance*, penj., Asadullah Yate, (London: Ta-Ha Publisher Ltd, tt), hlm. 7.

Abbasiyah. Bahkan, karyanya yang berjudul *Ahkam al-Sultaniyah* tersebut diklaim sebagian akademisi sebagai kitab untuk menguatkan pemerintahan yang sah pada zamannya. Adapun langgam fikih *siyasah* KH Sahal Mahfudh berkelindan dengan ilmu politik yang sudah mengakar kuat di Indonesia yang diselaraskan dengan ajaran Islam yang digali dari sumber primer hukum Islam dan sumber-sumber pendukung melalui proses ijtihad. Fikih seperti inilah yang senantiasa berhubungan dengan aspek negara bangsa karena memuat prinsip-prinsip keadilan, keragaman, persamaan dan kebebasan dalam koridor tanggungjawab nilai-nilai keadaban.

Fikih *siyasah* menampilkan diri dalam konteks dan ruang zaman yang berdialektika dengan kondisi di mana manusia berpijak. Dengan nalar ini fikih tidak pernah kehilangan signifikansinya. Keberadaan fikih sebagai produk *ijtihadi* dalam tradisi Islam mempunyai pijakan yang kuat dan otoritatif. Untuk menguatkan argumentasi, dapat ditegaskan bahwa fikih *siyasah* bukan berdasarkan pada nalar semu yang absurd. Ia justru lahir dari sumber ajaran Islam, peradaban Islam yang dalam diskursus usul fikih dikenal dengan *Maqhasid Syari'ah. Maqhasid Syari'ah* adalah tujuan-tujuan inti syariat Islam yang terkandung dalam kitab suci al-Qur'an dan misi kenabian yang termaktub dalam Hadits. Dengan demikiran, fikih *siyasah* dapat dipertanggungjawabkan secara teologis, epistemologis dan humanistik.

Islam merupakan sumber inspirasi bagi politik, bukan sebaliknya yaitu sebagai aspirasi untuk pemenuhan dan kepentingan politik praktis. Teladan yang diberikan Rasulullah Muhammad SAW menjadi gambaran jelas betapa politik bukan untuk memenuhi hasrat kekuasaan, melainkan sepenuhnya untuk kesejahteraan rakyat. Dalam konteks politik tingkat tinggi, KH Sahal Mahfudh menekankan pentingnya mengikis ambisi kekuasaan semata sebagai tujuan politik. Untuk itu, strategi eksplorasi massa dengan menggunakan simbol-simbol Islam menurut bukan merupakan hal yang bijaksana dan tidak sesuai dengan etika politik tingkat tinggi. Oleh karena itu, yang paling penting adalah mengelola kader politik muslim yang lebih elastis dan mempunyai horizon luas serta kecermatan memecahkan problem sosial dan politik agar para politisi muslim tidak menjadi oposisi yang tidak bermutu.[31]

Politik tingkat tinggi dikembangkan dalam koridor kesejahteraan bangsa, dengan menghasilkan rumusan-rumusan kontekstual atas hubungan muslim sebagai warga negara dengan negara sebagai institusi politik dan pemerintahan. Ajaran Islam mengenal istilah *siyasah as-syar'iyyah*

31 MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), hlm. 220.

dan kepemimpinan formal disebut khilafah, *imarah al-mu'minin* dan *imamah al-kubrah.* Kalangan ulama *Shafi'iyyah* menyatakan, politik harus sesuai dengan tujuan umum syariat Islam atau *maqhasid syari'ah*. Sedangkan ulama dari kalangan *Hanafiyyah* menyatakan, *siyasah* adalah usaha menyejahterakan manusia dengan memberi arahan ke jalan keselamatan, baik di dunia maupun di akhirat.

Pembicaraan tentang politik tingkat tinggi akhirnya merujuk pada sudut pandang yang muatan utamanya bertujuan mewujudkan kemaslahatan di dunia dan akhirat sekaligus. Politik tingkat tinggi tidak hanya fokus pada politik yang bersifat struktural-formal. Lebih jauh dari itu, ia memiliki kemampuan dan kekuatan untuk menggerakkan warga masyarakat untuk bersikap dan berperilaku politis-etis dengan rekonsiderasi kemaslahatan yang luas. Fikih tidak hanya dipandang sebagai instrumen untuk mengukur kebenaran ortodoksi, namun juga harus dimaknai sebagai instrumen untuk mencermati kenyataan sosial untuk kemudian mengambil sikap dan tindakan tertentu atas realitas sosial tersebut.

Dengan demikian, fikih memiliki dua fungsi, yaitu sebagai instrumen untuk mengukur kenyataan sosial dengan ideal-ideal syariat Islam yang berpangkal pada hukum halal dan haram, boleh dan tidak boleh, dan pada saat yang sama juga menjadi instrumen rekayasa sosial. Fikih *siyasah* memiliki peran untuk menjawab perkembangan sosial yang terkait dengan hak-kewajiban umat Islam sebagai warga negara. Fikih *siyasah* menuntun konsepsi kepemimpinan dalam struktur negara, tidak lepas dari tujuan hukum agama Islam dalam kerangka *maqhasid syari'ah*. Dalam kriteria politik tingkat tinggi, keadilan menjadi syarat maha penting bagi seorang pemimpin. Keadilan perlu dijadikan sebagai sikap dengan kesadaran dan kemampuan menajemen untuk menerapkan hak dan kewajiban yang proporsional atas dasar kejujuran, keamanahan dan solidaritas yang erat menjadi dorongan kuat untuk memunculkan sikap, perilaku dan kebijakan yang berkeadilan bagi pemimpin.

Siyasah 'Aliyah MUI: Sebuah Tawaran Peta Jalan

Arus politik kekuasaan menyebar dan potensial merusak kepentingan-kepentingan organisasi sosial, nilai keagamaan dan kebangsaan. Oleh karena itu, menjelang tahun politik 2024 mendatang, sudah saatnya mencermati kembali gagasan politik tingkat tinggi sebagai gagasan dasarnya. Politik kekuasaan/praktis yang lazimnya disebut politik tingkat rendah (*siyasah*

safilah) merupakan porsi partai politik dan masyarakat, termasuk pengurus MUI secara individu. Adapun secara kelembagaan, MUI harus terhindar dari politik tingkat rendah tersebut. Dengan demikian, MUI, sebagaimana NU, Muhammadiyah dan Ormas-Ormas Islam lainnya, sudah saatnya berkomitmen terhadap aktivitas politik yang direalisasikan dalam bentuk politik tingkat tinggi, yakni politik kebangsaan, kerakyatan dan etika politik.

Dengan menjalankan politik tingkat tinggi, bermakna MUI harus konsisten dan selalu aktif merawat keutuhan NKRI sebagai bentuk final negara bangsa Indonesia. MUI harus senantiasa berkontribusi dengan memberikan penyadaran tentang hak-hak dan kewajiban rakyat, melindungi dan membela mereka dari perlakuan otoriter dari pihak mana pun, termasuk negara. Etika berpolitik harus terus dikampanyekan oleh MUI kepada seluruh elemen bangsa Indonesia agar tercipta realitas politik yang santun dan berkeadaban serta tidak menghalalkan segala cara demi kepentingan pragmatis. Hal ini sejalan dengan argumentasi Aristoteles dalam *magnum opus* etikanya, *nicomachean ethics*, bahwa kebaikan bersama adalah sumber dari etika politik sebuah negara dan etika yang baik hanya mungkin terwujud dalam negara yang merealisasikan tata aturan yang mengorientasikan setiap warganya demi kebaikan bersama.[32]

Impian dan harapan akan terciptanya paradigma politik kebangsaan di tubuh MUI kian semakin mengemuka ke tengah publik, terutama setelah masuknya KH Miftachul Akhyar sebagai Ketua Umum MUI. Internal MUI pun diisi oleh para ulama moderat yang itu juga akan berpengaruh pada pengendalian MUI ke depan. Dalam konteks politik, angin segar persatuan dan kesatuan bangsa kini mulai didengungkan oleh MUI menjelang tahun politik. Fakta tersebut dapat dilihat ketika MUI menyelenggarakan Halal bi Halal Kebangsaan pada tanggal 18 Mei 2023 di hotel Bidakara Jakarta. Agenda halal bi halal tersebut dihadiri oleh komponen bangsa, mulai dari dewan pimpinan MUI, lembaga negara, ormas umat beragama, pemimpin partai, tokoh agama, jajaran menteri Kabinet Indonesia Maju antara lain Menkopolhukam Mahfud MD, Menko Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan Muhadjir Effendy, dan Menteri Pariwisata dan Ekonomi Kreatif Sandiaga Uno, Dubes Mesir, Malaysia, Palestina, dan tamu undangan lainnya. Dalam momen tersebut, Ketua Panitia Pelaksana, KH M. Cholil Nafis menyampaikan kepada seluruh undangan yang hadir, bahwa dalam halal bi halal tersebut diharapkan mampu memperkokoh solidaritas per-

32 A. Bakir Ihsan, *Etika dan Logika Berpolitik: Wacana Krtis atas Etika Politik, Kekuasaan dan Demokrasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009), hlm. 21.

satuan bangsa menjelang tahun politik pada 2024 mendatang. Pada akhir sambutannya, KH Cholil Nafis berharap halal bi halal yang diselenggarakan tersebut dapat menyatukan visi kesatuan bangsa. Jadi, visi-misi utama halal bi halal tersebut adalah untuk mempererat persatuan dan kesatuan umat di tengah panasnya konstelasi dan dinamika politik yang selama ini kerap membelah persatuan umat.[33]

Komitemen MUI saat ini untuk mewujudkan persatuan dan kesatuan bangsa menjelang tahun politik diperkuat oleh pernyataan Ketua MUI Bidang Informasi dan Komunikasi, KH Masduki Baidlowi. Menurutnya, MUI harus berbicara mengenai politik kebangsaan. Sebagai bagian dari demokrasi substansial yang harus dilakukan MUI seperti menjadi bagian dari perjuangan keadilan di negeri ini. Selain itu, MUI juga harus menjadi bagian integral dalam upaya-upaya pemerataan ekonomi agar tidak terjadi ketimpangan sosial-ekonomi di tengah masyarakat.[34] Terdapat dua poin penting yang dapat digarisbawahi dari pernyataan KH Masduki Baidlowi, yaitu keadilan dan pemerataan ekonomi. Dua hal tersebut merupakan kebutuhan dasar rakyat yang harus dipenuhi secara merata. Islam pun memandang keadilan sebagai komponen penting yang tidak dapat dilepaskan dari jantung kehidupan rakyat. Demikian juga pemerataan ekonomi, dalam pandangan Islam, harus dipenuhi agar kehidupan rakyat dapat berlangsung dengan sejahtera. Semua upaya itu merupakan perwujudan dari politik tingkat tinggi.

Karenanya, untuk dapat menjalankan misi politik tingkat tinggi, MUI perlu melakukan beberapa hal, *pertama*, ikut mengontrol kebijakan negara yang tidak pro rakyat secara keseluruhan. Indonesia bukan negara Islam, tetapi juga bukan negara sekuler, karena masyarakatnya yang mayoritas beragama Islam mendasarkan perbuatannya pada etika moralitas Islam. Oleh karena itu, MUI yang merupakan bagian dari NKRI seyogianya terpanggil untuk ikut berkontribusi pada pembangunan nasional. Kontribusi dimaksud tidak berarti "pembenar" atas kebijakan pemerintah, melainkan juga dalam bentuk masukan, bahkan kritik konstruktif yang dapat mengarah pada upaya kemajuan bangsa. Mengambil jarak dari kekuasaan adalah lebih baik daripada dekat kekuasaan yang berpotensi menghilangkan marwah MUI. Sebab, seperti diketahui, MUI dibebani sejarah kelam "jatuh bangun" dalam pusaran kepentingan kelompok tertentu dan politik kekuasaan.

33 https://mui. or. id/berita/53171/gelar-halal-bi-halal-kebangsaan-mui-tekankan-persatuan-bangsa-jelang-pemilu/, akses pada 25 Juni 2023.

34 https://mui. or. id/berita/37401/kh-masduki-baidlowi-mui-harus-bicara-politik-kebangsaan/, akses pada 25 Juni 2023.

Maka, peta jalan pertama ini penting diperhatikan bersama bila tidak ingin mengulang-ulang sejarah kelam yang sama.

Hal serupa yang dapat dilakukan MUI dalam kaitannya dengan kebijakan struktural negara adalah ikut mengawal negara dalam merancang peraturan perundang-undangan supaya produk hukum yang dihasilkan negara sesuai dengan nilai-nilai luhur agama Islam. Bahkan bila diperlukan, MUI juga dapat berupaya memasukkan nilai-nilai moralitas Islam dalam rumusan hukum negara agar tidak bertentangan dengan syariat Islam. Dan dalam sejarahnya, upaya positivisasi hukum Islam semacam sudah berhasil dilakukan MUI, seperti turut andil merancang dan mengawal fatwa fornografi, ekonomi syariah, dan lain sebagainya.[35] Jadi, selain sebagai media kontrol atas kebijakan pemerintah, dalam konteks ini MUI lebih sebagai mitra pemerintah yang berfungsi memberikan argumentasi-untuk tidak menyebut legitimasi-keagamaan atas kebijakan-kebijakan kenegaraan. Menjadi mitra pemerintah senafas dengan prinsip-prinsip fikih *siyasah* dan politik tingkat tinggi karena tujuannya semata-mata untuk kesejahteraan rakyat.

Kedua, melakukan optimalisasi peran kelembagaan. Secara kelembagaan, MUI berperan membimbing dan mendidik kehidupan umat Islam Indonesia agar selaras dengan ketentuan-ketentuan syariat Islam. Peran demikian memang sudah dilakukan MUI, tetapi perlu dioptimalkan lagi karena tantangan dan problematika kehidupan semakin ke sini semakin kompleks. Salah satu bentuk konkret dari optimalisasi peran kelembagaan MUI adalah memperluas spektrum dakwahnya. Jika dari sebelumnya MUI sangat "bersemangat" menyikapi persoalan ritualitas ibadah, akidah, sampai pada aliran-aliran sesat dalam Islam, maka hari ini juga perlu memberikan edukasi politik kepada umat Islam Indonesia yang sebagian besar menaruh "kepercayaan" terhadap otoritas MUI. Edukasi dimaksud utamanya dapat diberikan kepada para ulama, kiai, maupun ustadz baik yang berafiliasi langsung maupun tidak berafiliasi dengan MUI. Sehingga, mereka dapat menyalurkan aspirasi politik tadi melalui mimbar-mimbar agama kepada umat, bahwa politik tingkat tinggi merupakan bagian integral syariat Islam yang karenanya harus dijalankan demi terwujudnya politik tanah air yang sehat dan bermartabat. Bahkan bila diperlukan, MUI dapat mengeluarkan fatwa "haram" atas aktivitas politik yang tidak berorientasi pada kemaslahatan bersama.

35 Bahrul Ulum, *Ulama dan Politik: Nalar Politik Kebangsaan Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*), Cet. Ke-I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015).

Penutup

MUI nyaris tidak dapat secara merdeka menentukan sikap keagamaannya di bawah pemerintahan Orde Baru yang sentralistik-hegemonik, karena tekanan pemerintah kala itu sangat kuat. Fatwa-fatwa MUI pun kala itu cenderung ritualistik-normatif, dan tidak ada satu pun fatwa yang bertentangan-atau setidaknya sejalan belaka-dengan kebijakan politik Orde Baru. Era reformasi adalah momen di mana MUI mulai masuk ke wilayah politik praktis, yang ditandai dengan dukungannya terhadap B. J. Habibie pada Pilpres 1999, sembari memojokkan Megawati karena status gender (perempuan)-nya yang dianggapnya tidak *legitimate* menurut ajaran Islam. Berbeda dengan pada masa pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid alias Gus Dur. Ketika Gus Dur berinisiatif menjadikan MUI sebagai LSM biasa yang tidak mendapat pendanaan langsung dari pemerintah, praktis MUI menjadi kelompok oposisi pemerintah. Pada masa Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) MUI kembali merapat ke dalam kekuasaan. Di era ini, MUI bersama kelompok-kelompok "konservatif-radikalis" berada di belakang SBY memberi dukungan politik agar ia menjadi presiden. Kebersamaan MUI bersama kelompok konservatif-radikalis berlanjut hingga periode pertama pemerintahan Jokowi. Pada era ini MUI nampak semakin leluasa mengkritik kebijakan-kebijakan pemerintah yang dianggap tidak sejalan dengan syariat Islam. Aksi Bela Islam 212 yang melibatkan eksponen MUI dengan sentimen sektarian antara muslim vs non-muslim dan pribumi vs non-pribumi adalah bukti ketidakberdayaan pemerintah mengendalikan gerakan tersebut. Di balik Aksi Bela Islam yang menjebloskan Ahok ke penjara terdapat peran penting MUI. Pada periode kedua pemerintahan Presiden Jokowi, MUI nampak semakin moderat karena terjadi strukturasi di tubuh MUI sejak terpilihnya KH Miftachul Akhyar sebagai ketua umumnya.

MUI merupakan salah satu pemegang otoritas keagamaan di Indonesia. Sebagai wadah perkumpulan para ulama, zu'ama, dan cendekiawan Muslim Indonesia, MUI berperan aktif dalam membimbing urusan akidah, ibadah serta sosial-keagamaan umat Islam Indonesia. Status semi-formal MUI dalam struktur tata negara Indonesia menguatkan otoritas MUI dalam bidang keagamaan. Dengan demikian, MUI sangat otoritatif dan memiliki Sumber Daya Manusia yang mumpumi untuk menerjemahkan pesan-pesan damai Islam berupa *Siyasah 'Aliyah Samiyah* dalam arena politik. Sebab, secara epistemologis, konseptualisasi *Siyasah 'Aliyah Samiyah* disarikan dari semangat revolusioner hukum Islam (fikih) yang bersumber dari ajaran al-Qur'an dan Hadits. Fikih, dalam konteks ini, mengalami rekontekstual-

isasi agar relevan dengan tuntutan zaman untuk kemaslahatan (baca; kesejahteraan) umat khususnya dalam sektor politik.

Terdapat dua peta jalan yang dapat ditempuh MUI dalam menjalankan *siyasah 'aliyah samiyah*. *Pertama*, ikut mengontrol kebijakan negara yang tidak pro rakyat secara keseluruhan. MUI sebagai bagian dari NKRI seyogianya terpanggil untuk ikut berkontribusi pada pembangunan nasional. Kontribusi dimaksud dapat diwujudkan dalam bentuk masukan, bahkan kritik konstruktif yang dapat mengarah pada upaya kemajuan bangsa. Mengambil jarak dari kekuasaan adalah lebih baik daripada dekat kekuasaan yang berpotensi menghilangkan marwah MUI, seperti yang sudah berlalu. Hal serupa yang dapat dilakukan MUI dalam kaitannya dengan kebijakan struktural negara adalah ikut mengawal negara dalam merancang peraturan perundang-undangan supaya produk hukum yang dihasilkan negara sesuai dengan nilai-nilai luhur agama Islam. Bahkan bila diperlukan, MUI juga dapat berupaya memasukkan nilai-nilai moralitas Islam dalam rumusan hukum negara agar tidak bertentangan dengan syariat Islam. Selain sebagai media kontrol atas kebijakan pemerintah, MUI juga sebagai mitra pemerintah yang berfungsi memberikan argumentasi keagamaan atas kebijakan-kebijakan kenegaraan. *Kedua*, melakukan optimalisasi peran kelembagaan. Salah satu bentuk konkret dari optimalisasi peran kelembagaan MUI adalah memperluas spektrum dakwahnya. Sehingga perhatian MUI tidak hanya pada persoalan ritualitas ibadah, akidah, dan aliran-aliran sesat dalam Islam, tetapi juga pada pemberian edukasi politik kepada umat Islam. Edukasi dimaksud utamanya dapat diberikan kepada para ulama, kiai, maupun ustadz baik yang berafiliasi langsung maupun tidak berafiliasi dengan MUI. Sehingga, mereka dapat mendakwahkan kepada umat bahwa politik tingkat tinggi merupakan bagian integral syariat Islam yang karenanya harus dijalankan demi terwujudnya politik tanah air yang sehat dan bermartabat. Bahkan bila diperlukan, MUI dapat mengeluarkan fatwa haram atas aktivitas politik yang tidak berorientasi pada kemaslahatan bersama.

Daftar Pustaka

Anwar, Syamsul. Studi Hukum Islam Kontemporer (Bagian Dua), Yogyakarta: UAD Press, 2019.

al-Mawardi, Imam. al-Ahkam al-Sultaniyah, (Kairo: Dar al-Hadits, 2006), hlm. 13. Lihat juga Imam Mawardi, al-Ahkam al-Sultaniyah: the Laws of Islamic Governance, penj., Asadullah Yate, London: Ta-Ha Publisher Ltd, tt.

Burhani, Ahmad Najib. "Aksi Bela Islam: Konservatisme dan Fragmentasi Otoritas Keagamaan", Maarif Institute, Vol. 11, No. 2, Desember 2016.

Baihaqi, Mohamad. "Legitimasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Kontestasi Islam Politik Mutakhir", POLITEA: Jurnal Kajian Politik Islam, Vol. 2 No. 2, Juli-Desember 2019.

Carter, April. Otoritas dan Demokrasi, Jakarta: Rajawali Press, 1979.

Francoise, Jeanne. "Pemikiran Politik Islam Modern: Peran Majelis Ulama Indonesia" 2017, dalam https://www. academia. edu/34543206/Pemikiran_Politik_Islam_Modern_Peran_Majelis_Ulama_Indonesia, akses pada 20 Juni 2023.

Fauzi, Wildan Insan. "Hamka sebagai Ketua Umum MUI (Majelis Ulama Indonesia) dalam Menghadapi Masalah Sosial Politik pada Masa Orde Baru 1975-1981", Factum, Vol. 6, No. 2, Oktober 2017.

Halim, Abdillah. "Fatwa dan Politisasi Agama (Analisis Wacana Penggunaan Fatwa pada Pilkada DKI Jakarta)", An-Nuha, Vol. 5, No. 2, Desember 2018.

Himpunan Intisari Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia, Jakarta: Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia, 2020.

Himpunan Fatwa MUI Bidang Sosial dan Budaya, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2015.

Hamzah, Muhammad Maulana. "Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia", Millah, Vol. XVII, No. 1, Agustus 2017.

https://voi. id/memori/105726/gus-dur-kritik-keras-mu, akses pada 25 Juni 2023.

https://alvara-strategic. com/wp-content/uploads/2020/12/Catatan-Akhir-Tahun-Alvara-2020. pdf, akses pada 20 Juni 2023.

https://mui. or. id/berita/53171/gelar-halal-bi-halal-kebangsaan-mui-tekankan-persatuan-bangsa-jelang-pemilu/, akses pada 25 Juni 2023.

https://mui. or. id/berita/37401/kh-masduki-baidlowi-mui-harus-bicara-

politik-kebangsaan/, akses pada 25 Juni 2023.

Ihsan, A. Bakir. Etika dan Logika Berpolitik: Wacana Krtis atas Etika Politik, Kekuasaan dan Demokrasi, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009.

Ma'mur, Jamal. "Peran Fatwa MUI dalam Berbangsa dan Bernegara (Talfiq Manhaji sebagai Metodologi Penetapan Fatwa MUI)", Wahana Akademika, Vol. 5, No. 2, Oktober 2018.

Muzakka, Ahmad Khotim. "Otoritas Keagamaan dan Fatwa Personal di Indonesia", Episteme, Vol. 13, No. 1, Juni 2018.

Mahfudh, MA. Sahal. Nuansa Fiqh Sosial, Yogyakarta: LKiS, 2011.

Peterson, Daniel. "The Majelis Ulama Indonesia and its Role in the Ahok Conviction", Australian Journal of Asian Law, Vol. 21, No. 1, 2020.

Ronaldo, Riki dan Darmaiza Darmaiza. "Politisasi Agama dan Politik Kebencian pada Pemilu Presiden Indonesia 2019", Indonesian Journal of Religion and Society, Vol. 3, No. 1, 2021.

Rumadi. "Islam dan Otoritas Keagamaan", Walisongo, Vol. 20, No. 1, Mei 2012.

Suaedy, Ahmad. "Pengarusutamaan Fatwa-Fatwa Moderat dalam Kebijakan Negara: Suatu Tantangan Baru", dalam Abdul MuQ.S.ith Ghazali dkk., ed., Moderatisme Fatwa: Diskursus, Teori dan Praktik, cet. ke-I, (Banten: International Center for Islam and Pluralism (ICIP), 2018.

Ulum, Bahrul. Ulama dan Politik: Nalar Politik Kebangsaan Majelis Ulama Indonesia (MUI), Cet. Ke-I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Zulkifli. "The Ulama in Indonesia: Between Religious Auhtority and Symbolic Power", Jurnal Miqot, Vol. XXXVII, No. 1, Januari-Juni 2013.

51

INTERPRETASI KEABSAHAN FATWA MUI NO. 5 TAHUN 2010 PADA KIBLAT MASJID-MASJID KUNO DI LOMBOK

Muhammad Awaludin
Dosen Prodi Ilmu Falak – Fakultas Syariah
Universtas Islam Negeri Mataram
muhammad. awaludin@uinmataram. ac. id

Latar Belakang

Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah sebuah wadah musyawarah dan pemikiran para Ulama, Zu'ama, dan Cendekiawan Muslim dari seluruh Indonesia. MUI hadir untuk membimbing, membina dan mengayomi umat muslimin di seluruh Indonesia. Sebagai corong utama berbagai hasil pemikiran ulama di Indonesia, maka salah satu tugas dan fungsi MUI adalah membuat Fatwa untuk umat muslim di Indonesia. Fatwa-fatwa ini merupakan hasil diskusi dan musyawarah berbagai perwakilan Ulama, Zu'ama, dan Cendekiawan Muslim dari seluruh Indonesia untu satu bahasan masalah baru yang muncul di tengah-tengah masyarakat musil Indonesia. Salah satu fatwa yang menarik perhatian penulis yaitu fatwa mengenai arah kiblat masjid/mushola di Indonesia.

Fatwa MUI mengenai arah kiblat dikeluarkan dengan alasan bahwa adanya informasi di tengah masyarakat tentang ketidakakuratan arah kiblat sebagian masjid/musholla di Indonesia, berdasarkan temuan hasil penelitian dan pengukuran dengan menggunakan methode ukur satelit. Selain itu, pada awal tahun 2010 muncul wacana pergeseran arah kiblat akibat gempa bumi serta banyak ditemukan masjid dan mushala yang arah kiblatnya berbeda-beda. Tentu hal ini menimbulkan keresahan di tengah masyarakat, sehingga Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang arah kiblat untuk dijadikan pedoman bagi masyarakat. Sehingga pada tahun 2010 MUI mengeluarkan fatwa terkait

dengan arah kiblat yaitu Fatwa MUI No. 03 Tahun 2010 tentang kiblat.

Fatwa MUI No. 03 Tahun 2010 tentang kiblat menetapkan beberapa hal; pertama, Kiblat bagi orang yang shalat dan dapat melihat Ka'bah adalah menghadap ke bangunan Ka'bah ('ainul Ka'bah). Kedua, Kiblat bagi orang yang shalat dan tidak dapat melihat Ka'bah adalah arah Ka'bah (jihat al-Ka'bah). Dan ketiga, Letak geografis Indonesia yang berada di bagian timur Ka'bah/ Mekkah maka kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke arah barat.

Namun tak berapa lama fatwa ini mengalami perubahan yaitu menjadi Fatwa MUI No. 05 Tahun 2010 tentang kiblat. Perubahan ini disebabkan oleh adanya perdebatan panjang untuk mengakomodir Madzhab Syafii yang notabene Madzhab mayoritas Muslim Indonesia. Madzhab Syafii memberlakukan syarat ketepatan dan kehati-hatian dalam upaya penentuan arah kiblat. Meskipun tidak secara tepat, setidaknya ada usaha agar sebisa mungkin arah kiblat Indonesia sesuai.

Sehingga point ketiga dalam penetapan fatwa tentang arah kiblat sedikit mengalami perubahan yang semula menghadap ke barat kemudian berubah menjadi ke barat laut. Kehadiran fatwa MUI terkait arah kiblat ini sangatlah penting, sebab arah kiblat merupakan syarat sah shalat bagi umat muslim tanpa ada pertentangan atau ikhtilaf mengenai hal tersebut. Namun bagaimana dengan arah kiblat masjid-masjid kuno bersejarah yang arah kiblatnya hanya berdasarkan petunjuk/ilham para wali/alim ulama yang berdakwah saat itu. Sehingga sangat dimungkinkan kemelencengan itu pasti ada dan merupakan sebuah realitas yang tidak bisa dipungkiri.

Salah satu contoh masjid kuno atau peninggalan sejarah yang berhasil dideteksi kemelencengan arah kiblatnya di Indonesia adalah masjid Agung Demak. Bahkan di dalam hasil penelitian Munif menghasilkan data bahwa kiblat Masjid Agung Demak kurang 12° 1' ke arah Utara. Namun arah kiblat Masjid Agung yang dianggap melenceng tersebut sampai saat ini masih dipertahankan seperti semula. Hal ini dimungkinkan demi menjaga keluhuran dan peninggalan budaya. Begitupun dengan pulau Lombok yang dikenal dengan julukan pulau seribu masjid , tentu memiliki sejarah yang cukup panjang akan masuknya Islam dan berdirinya masjid-masjid pada awal penyebaran Islam di Lombok. Tentu masjid-msjid kuno ini memiliki beragam bentuk arah kiblatnya yang jika di teliti menggunakan keilmuan arah kiblat (falak) terkini maka arah kiblatnya dimungkinkan melenceng beberapa derajat. Maka foku tulisan ini adalah mencoba menginterpretasi Fatwa MUI no. 5 tahun 2010 tentang arah kiblat terhadap keabsahan arah kiblat masjid-masjid kuno khususnya

di Pulau Lombok.

Metode

Penelitian ini merupakan penelitian dengan Jenis kepustakaan (*Library Research*), yaitu penelitian yang bertujuan untuk mengumpulkan serta menganalisis dokumen resmi, dokumen yang dijamin sah dan keabsahannya, dokumen hukum dan politik atau laporan penelitian . Adapun metode dalam penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif yaitu penelitian yang menghasilkan data berupa paparan peristiwa secara deskriptif pada satu masalah penelitian tertentu seperti Fatwa MUI no. 5 tahun 2010 tentang arah kiblat. Sehingga sumber data primer pada penelitian ini adalah Fatwa MUI No. 5 tahun 2010 tentang arah kiblat Selain itu diperkuat dengan data sekunder berupa catatan dan dokumentasi terkait fatwa MUI dan arah kiblat masjid-masjid kuno.

Pembahasan

Arah Kiblat dan Landasan Hukumnya

Kiblat yang berasal dari bahasa Arab *al-qiblah* secara harfiah berarti arah (*al-jihah*) dan merupakan bentuk *fi'lah* dari kata *al-muqâbalah* (المقابلة) yang berarti "keadaan menghadap". Dalam kamus al-Bisri, kata kiblat (*qiblah*) berasal dari kata *istaqbala* yang semakna dengan *wajaha,* yang berarti menghadap. Kata *qiblah* juga dapat diartikan hadapan, yaitu suatu keadaan (tempat) di mana orang-orang menghadap kepadanya. Sementara pada kajian hukum Islam, istilah *qiblah* ini digunakan secara khusus untuk arah menghadap yang digunakan umat Islam ketika menjalankan ibadah salat. Adapun definisi kiblat secara terminologi Departemen Agama Republik Indonesia mendefinisikan kiblat sebagai suatu arah tertentu bagi kaum muslimin untuk mengarahkan wajahnya dalam melakukan salat. Sehingga arah kiblat dapat diartikan sebagai arah terdekat menuju ka'bah dari posisi kita berada.

Arah kiblat merupakan hal penting bagi umat Islam, karena hal ini berhubungan dengan ibadah utama kaum muslimin yaitu shalat. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam Surat Al-Baqarah: 144,

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَه

"*Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram. dan dimana saja kamu berada, Palingkanlah mukamu ke arahnya....*" (Q. S. al-Baqarah[2]: 144).

Hal ini diperkuat dengan ayat berikutnya dalam Surat Al-Baqarah: 149

وَاِذَا لَقُوا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوا قَالُوۡۤا اٰمَنَّا ۚ وَاِذَا خَلَوۡا اِلٰى شَيٰطِيۡنِهِمۡ قَالُوۡۤا اِنَّا مَعَكُمۡ اِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُوۡنَ

"*dan dari mana saja kamu keluar* (*datang*)*, Maka Palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil haram, Sesungguhnya ketentuan itu benar-benar sesuatu yang hak dari Tuhanmu. dan Allah sekali-kali tidak lengah dari apa yang kamu kerjakan.*"

Di dalam Hadits nabi juga telah dijelaskan

(رواه الترمذي). قبلة والمغرب المشرق بين ما

"*Arah antara Timur dan Barat adalah Kiblat*". (H.R. Imam al-Turmudzi)

Hadits kedua yang menekankan bahwa adanya kewajiban menghadap kiblat adalah hadits riwayat Abu Hurairah:

إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم استغبل القبلة وكبر (رواه البخاري)

Apabila kamu hendak mengerjakan shalat, hendaklah menyempurnakan wudhu kemudian menghadap kiblat lalu takbir (H.R. Bukhari).

Selain itu bagi pemahaman tradisi Ka'bah dianggap sebagai simbol persatuan umat Islam di dunia. Maka kemelencengan arah kiblat tentu akan berpengaruh pada keyakinan mereka dalam melaksanakan ibadah, terutama keraguan sah atau tidaknya salat. Selain itu, ulama juga telah sepakat bahwa meghadap kiblat merupakan salah satu syarat sahnya shalat, seperti dalam dalil-dail syara' kesalahan dalam menghadap kiblat tentu saja akan berimbas pada sah atau tidaknya shalat. Hal tersebut mengindikasikan bahwa jika seseorang salah menghadap arah kiblat akan mengakibatkan tidak sahnya shalat.

Fatwa MUI tentang Arah Kiblat

MUI sebagai lembaga non Pemerintah yang bertugas memberikan fatwa atas suatu peristiwa keagamaan khususnya agama Islam, menjadi satu – satunya lembaga yang kompeten dalam kajian fatwa. Fatwa MUI secara umum muncul sebagai respon terhadap pertanyaan yang berasal dari masyarakat maupun kebijakan pemerintah. Fatwa MUI dianggap mewakili pandangan Umat Islam Indonesia karena di dalam MUI terdapat banyak perwakilan dari berbagai ormas Islam di Indonesia. Namun sayangnya, fatwa MUI sampai saat ini hanya bersifat mengikat dan ditaati oleh umat Islam yang merasa mempunyai ikatan terhadap MUI itu sendiri. Fatwa MUI belum memiliki legalitas kekuasaan untuk memaksa agar ditaati oleh seluruh umat Islam Indonesia. Sehingga fatwa-fatwa MUI kebanyakan hanya menjadi bahan acuan, perbandingan dan pedoman. Salah satunya yaitu fatwa MUI tentang arah kiblat yang tercantum dalam Fatwa No. 5 Tahun 2010. Fatwa MUI No. 5 tahun 2010 tentang arah kiblat ini menjadi pedoman umum bagi seluruh masyarakat Indonesia dalam menentukan arah kiblat bagi masjid/mushola disekitar lingkungan hidupnya.

Lahirnya fatwa MUI No. 5 tahun 2010 tentang arah kiblat benar-benar diperuntukkan menjadi pedoman bagi masyarakat yang ragu akan arah kiblatnya selama ini. Hal ini bermula pada awal tahun 2010 muncul wacana pergeseran arah kiblat akibat gempa bumi serta banyak ditemukan masjid dan mushala yang arah kiblatnya berbeda-beda. Ditambah adanya hasil penelitian dan pengukuran ketidakakuratan arah kiblat sebagian masjid/musholla di Indonesia dengan menggunakan methode ukur satelit. Tentu ini akan menjadi polemic ditengah masyarakat, sehingga fatwa MUI perlu dikeluarkan terkait dengn arah kiblat.

Fatwa MUI mengenai arah kiblat di awal kemunculannya sempat mengalami polemik dikalangan para ahli falak dan cendikiawan muslim. Fatwa pertama MUI tentang arah kiblat yang pertama di keluarkan dalam Diktum Fatwa MUI No. 03 Tahun 2010 tentang kiblat dan disahkan pada tanggal 1 Februari 2010/16 Safar 1431 H. Di dalam fatwa ini MUI menetapkan beberapa hal;

1. Kiblat bagi orang yang shalat dan dapat melihat Ka'bah adalah menghadap ke bangunan Ka'bah (*'ainul Ka'bah*).
2. Kiblat bagi orang yang shalat dan tidak dapat melihat Ka'bah adalah arah Ka'bah (*jihat al-Ka'bah*).
3. Letak geografis Indonesia yang berada di bagian timur Ka'bah/Mekkah maka kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke arah barat.

Namun tak berapa lama fatwa ini mengalami perubahan menjadi Fatwa MUI No. 05 Tahun 2010 tentang kiblat. Perubahan ini disebabkan oleh adanya masukan dari para ahli falak dan beberapa cendikiawan muslim terkait isi ketetapan point ke tiga pada Fatwa MUI No. 3 tahun 2010 tentang arah kiblat yaitu kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke arah barat. Jika mengacu pada hisab arah kiblat (ilmu falak) saat ini, maka kisaran arah kiblat wilayah Indonesia ada pada angka Azimut 290° – 295° UTSB. Sehingga rasanya kurang tepat jika menggunakan kalimat "kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke arah barat", sebab barat dalam ukuran arah (azimuth kompas) akan menunjuk angka 270°. Sehingga akan menimbulkan gap/jarak 20° – 25° dari arah kiblat sesungguhnya. disisi lain hasil kajian Ilmu Falak membuktikan bahwa kemelencengan 1° Azimut Kompas berdampak pada kemelencengan arah hingga 111, 111 Km dari posisi bangunan Ka'bah.

Argumentasi tidak hanya datang dari kalangan ahli falak yang mencoba menghitung secara sains arah kiblatnya, namun perdebatan juga muncul dari kalangan ahli fiqh. Perdebatan panjang ini demi mengakomodir Madzhab Syafii yang notabene Madzhab mayoritas Muslim Indonesia. Madzhab Syafii memberlakukan syarat ketepatan dan kehatihatian dalam upaya penentuan arah kiblat. Meskipun tidak secara tepat, setidaknya ada usaha agar sebisa mungkin arah kiblat Indonesia sesuai. Sehingga MUI dengan cepat merubah point ketiga dalam penetapan fatwa tentang arah kiblat dan menetapkannya dalam fatwa baru yaitu Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang Arah Kiblat.

Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang arah kiblat disahkan pada tanggal 1 Juli 2010/18 Rajab 1431 H. pada fatwa terbarunya ini MUI telah menerima semua masukan dari berbagai kalangan, sehingga sedikit merubah isi ketetapan point ke tiga yang semula kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke arah barat berubah menjadi ke arah barat laut.

> "*kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke barat laut dengan posisi bervariasi sesuai dengan letak kawasan masing-masing*."

Hadirnya fatwa MUI tentang arah kiblat ini seakan memberikan penjelasan sederhana bahwa arah kiblat seseorang ketika melaksanakan shalat tergantung posisinya di muka bumi ini. Sehingga tidak aneh jika arah kiblat orang yang berada di Amerika akan berbeda arah kiblatnya dengan orang yang ada di Indonesia. Bahkan, seseorang yang berada di pulau Lombok akan berbeda arahnya beberapa derajat dengan orang yang berada di

Jawa atau Sumatera. Hal tersebut dikarenakan oleh koordinat antara suatu daerah dengan daerah lainnya berbeda-beda.

Arah Kiblat Masjid Kuno di Pulau Lombok

Masjid Kuno Gunung Pujut

Masjid Kuno Gunung Pujut merupakan salah satu masjid bersejarah yang ada di pulau serib masjid (Lombok). Masjid ini terletak di desa Sengkol, Kecamatan Pujut, Kab. Lombok Tengah.

Gunung Pujut sendiri merupakan sebuah wilayah pemukiman padat penduduk selayaknya desa-desa pada umumnya. Di salah satu titik wilayah ini, terdapatlah peninggalan sejarah berupa situs kerajaan lama bernama kerjaan/kedatuan Pujut yang keberadaannya memiliki

ketinggian 500 metar di atas permukaan laut. Salah satu bangunan yang masih kokoh berdiri peninggalan dr situs kerajaan ini adalah masjid. Kemudian di kenal luas oleh masyarakat sebagai situs bersejarah Masjid Kuno Gunung Pujut. Bahkan pemerintah NTB telah secara resmi menetapkan situs Masjid Kuno Gunung Pujut sebagai salah satu destinasi wisata religi di Pulau Seribu Masjid (Lombok).

Arsitektur bangunan Masjid Kuno Gunung Pujut syarat akan makna disetiap bagiannya. Atap, ukuran bangunan, pondasi, tiang agung, pintu kecil, kubah masjid, bedug, tuang penyangga bilik, mimbar, tiang rangka atap atas dan tiang rangka atap bawah. Kesemua bagian itu selalu berkaitan dengan ajaran agama Islam, mulai dari Rukun Islam dan Rukun Iman serta ajaran-ajaran ibadah dalam agama Islam.

Atap masjid yang terdiri dari 2 susun memiliki arti hubungan vertical dan hubungan horizontal. Bagian atas adalah hubungan vertical (hubungan langsung dengan Tuhan/*hablumminallah*) sedangkan bagian bawah adalah hubungan horizontal (hubungan dengan sesame manusia/*habblumninannas*).

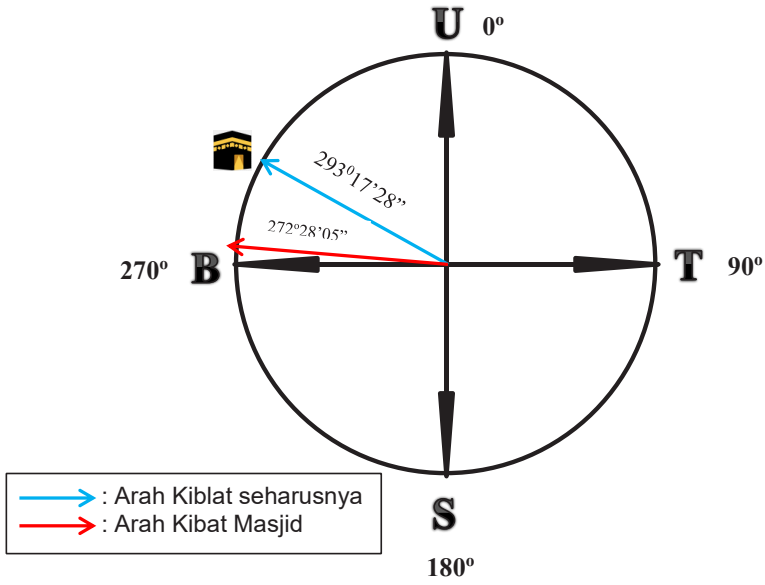
Ukuran bangunan masjid sebesar 9m x 9m memiliki makna: *pertama,* pendiri masjidnya yang berasal dari sala satu wali songo (*wali Sembilan*), dan *kedua,* sebagai pengingat bahwa kita memiliki sembilan lubang pada tubuh yang wajib dikendalikan dari hawa nafsu yaitu dua mata, dua telinga, dua lubang hidung, mulut, ubur, dan dubur. Bagian pondasi yang bersudut empat mempunyai makna; mengingatkan pada empat anasir yaitu api, air, angin, dan tanah. Dan tiang agung yang berada di tengah-tengah mas-

jid hanya terbuat dari galih sanggar guri dan galih putik. Tiang agung ini sebagai ilustrasi hubungan vertical manusia dengan sang pencipta (Allah SWT).

Penentuan arah kiblat Masjid Kuno Gunung Pujut ini tidak ada catatan yang pasti, artinya penentuan arah kiblat masjid ini terjadi begitu saja sesuai arahan para wali saat itu dan tidak pernah dirubah hingga saat ini. sehingga dpat disimpulkan bahwa arah kiblat yang ada saat ini merupakan arah kiblat yang masih sama dengan arah kiblat ketika awal masjid ini dibangun. Dan kemungkinan besar, arah kiblatnya berdasarkan ilham dan ijtihad para wali saat itu.

Arah kiblat Masjid Kuno Gunung Pujut Lombok Tengah berada pada angka 272°28'05". Sementara arah kiblat lokasi tersebut adalah 293·17'28", dimana hasil ini di dapat melalui pengukuran yang dilakukan dengan menggunakan salah satu intstrument falak yaitu Istiwa'aini dan hisab kontemporer arah kiblat menggunakan rumus persamaan segitiga bola. Selain itu, pengukuran juga dilakukan menggunakan program android bernama Mizwandroid yang menghasilkan angka derajat arah kiblat dengan kisaran 270, 8° s/d 271, 7°.

Data Arah kiblat diatas menunjukkan bahwa adanya kemelencengan arah kiblat yang cukup signifikan pada Masjid Kuno Gunung Pujut, Lombok Tengah. Jika menggunakan ukuran Azimut UTSB (Utara, Timur, Selatan dan Barat), maka kemelencengan arah kiblat pada Masjid Kuno Songak, Lombok Timur cukup tinggi yaitu diantara 20° – 23° ke arah selatan dari Arah Kiblat seharusnya. Atau dengan kata lain arah kiblatnya hamper persis menghadap ke arah Barat yaitu 270° UTSB.



Masjid Kuno Songak

Masjid kuno songak adalah salah satu masjid kuno yang memiliki sejarah kuat tentang penyebaran Islam di pulau lombok. Masjid ini berada di daerah kabupaten Lombok Timur, tepatnya di desa Songak, Kecamatan Sakra, Kabupaten Lombok Timur. Secara geografis masjid kuno Songak berada di titik koordinat -8°39' 42" Lintang Selatan dan 116° 30' 7" Bujur Timur. Masjid kuno songak secara administratif tercatat bernama masjid Al-Falah, namun masyarakat lebih mengenalnya sebagai masjid kuno songak.

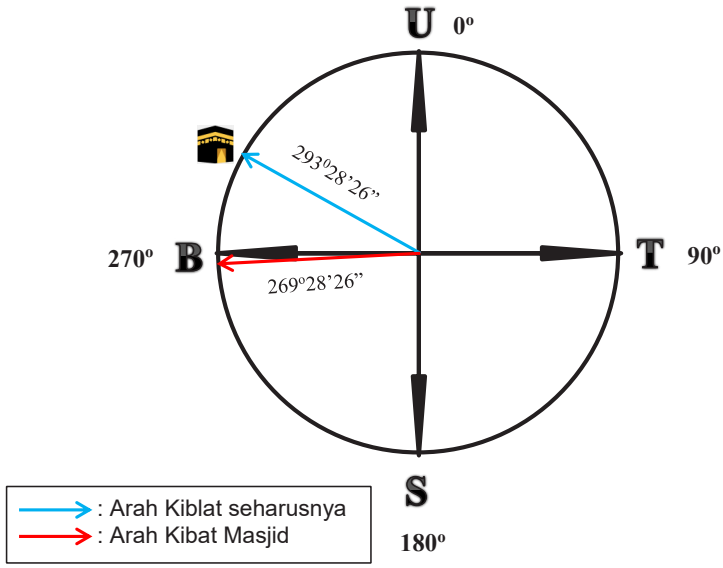
Sampai saat ini belum ada catatan yang jelas mengenai tepatnya tahun beada masjid ini dibangun. Namun beberapa catatan para peneliti sebelumnya rata-rata menyebutkan bahwa masjid ini dibangun di abad ke-13 M, yaitu kisaran tahun 1226 – 1250 M. Nama songak sendiri diambil dengan alasan sejarah, sebab masjid ini dibangun oleh Sembilan wali (songo/songak). kedatangan Sembilan Wali ke Desa Leak (songak) berasal dari rasa prihatin karena desa tersebut ditinggalkan oleh penduduknya. Oleh sebab itu, Sembilan Wali menetap dan membangun masjid di sana. Penduduk sekitar memberi sebutan para wali dengan sebutan Sangopati. Pada 1920-an, desa tersebut berganti nama menjadi Desa Songak.

Secara arsitektur, masjid kuno songak sama seperti masjid kuno gunung pujut yaitu berukuran 9 x 9 meter persegi dan masih berdiri kokoh hingga saat

ini. Meski sudah beberapa kali direnovasi, namun unsur-unsur bangunan yang sudah ada sejak pertama kali dibangun tetap dijaga. Nampak jelas atap yang masih menggunakan ilalang, usuk yang terbuat dari bambu. Ukiran-ukiran abad ke-13 juga masih melekat pada empat pilar yang jadi tiang masjid tersebut. Empat pilar diartikan sebagai perwujudan empat khulafa'urrasyidin atau empat sahabat Nabi, yakni Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali. Sementara di atas kubah, terdapat empat simpat berbentuk tanda plus lengkap dengan ukiran khasnya, dengan satu penunggak ke atas atap--yang berarti meskipun memiliki empat mazhab, namun satu tujuan. Bagian mimbar masjid terbagi menjadi dua bagian yaitu tempat untuk salat dan ceramah. Selain digunakan untuk salat, beberapa hari besar keagamaan secara ritual juga dilaksanakan di masjid ini, seperti ritual adat bubur putiq (bubur putih) di tahun baru Hijriah, Maulid Nabi, hingga perayaan bulan Shafar.

Arah kiblat Masjid Kuno Songak Lombok Timur berada pada angka 269°28'26". Sementara arah kiblat lokasi tersebut adalah 293°28'26", dimana hasil ini di dapat melalui pengukuran yang dilakukan dengan menggunakan salah satu intstrument falak yaitu Istiwa'aini dan hisab kontemporer arah kiblat menggunakan rumus persamaan segitiga bola. Secara angka, maka kita dapat melihat bahwa arah kiblat masjid Kuno Songak ini adalah menghadap ke Barat. Hal ini diperkuat oleh keterangan ta'mir dan penjaga masjid bahwa masyarakat desa Songak secara umum mengetahui bahwa arah kiblat itu Barat. Masyarakat sering menyebutnya dengan istilah "*andang bat*" yang berarti menghadap Barat.

Data Arah kiblat diatas menunjukkan bahwa adanya kemelencengan arah kiblat yang cukup signifikan pada Masjid Kuno Songak, Lombok Timur. Jika menggunakan ukuran Azimut UTSB (Utara, Timur, Selatan dan Barat), maka kemelencengan arah kiblat pada Masjid Kuno Songak, Lombok Timur cukup tinggi yaitu 24°ke arah selatan dari Arah Kiblat seharusnya. Atau dengan kata lain arah kiblatnya lebih mendekat ke arah Barat yaitu 270° UTSB.



Kebasahan Arah Kiblat Masjid Kuno dalam Fatwa MUI No. 5 tahun 2010 tentang arah kiblat

Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang Arah Kiblat tentunya hadir sebagai jawaban atas kegelisahan masyarakat akan arah kiblat masjid/mushola yang ada di Indonesia. Selain sebagai jawaban fatwa ini juga sebagai pedoman arah untuk masjid/mushola di Indonesia. Sehingga fatwa ini memiliki kedudukan yang sangat urgen dalam menyelesaikan masalah arah kiblat di Indonesia.

Secara rinci isi Fatwa MUI No. 5 Thaun 2010 tentang arah kiblat adalah sebagai berikut:

Pertama: **Ketentuan Hukum**

1. Kiblat bagi orang yang shalat dan dapat melihat Ka'bah adalah menghadap ke bangunan Ka'bah (*'ainul Ka'bah*).
2. Kiblat bagi orang yang shalat dan tidak dapat melihat Ka'bah adalah arah Ka'bah (*jihat al-Ka'bah*.
3. Kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke barat laut dengan posisi bervariasi sesuai dengan letak kawasan masing-masing.

Kedua: **Rekomendasi**

> Bangunan masjid/mushola yang tidak tepat arah kiblatnya, perlu ditata ulang shafnya tanpa membongkar bangunannya.[1]

Melihat ketentuan hukum arah kiblat yang ditetapkan dalam Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 ini, maka penulis melihat bahwa arah kiblat dapat dilihat dalam dua kacamata berbeda yaitu kacamata Sains dan kacamata Fiqh. Kedua kacamata atau pandangan ini berimplikasi pada penetapan hukum yang bebeda seperti yang tercatat dalam ketentuan hukum pada poin1 dan 2 Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang arah kiblat.

Secara fiqh hampir semua ulama sepakat untuk memahami bahwa menghadap kiblat bagi orang yang bisa melihat Ka'bah adalah wajib seluruh tubuh. Hal ini senada dengan ketentuan hukum poin 1 Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang arah kiblat. Sebab tak adanya halangan pandangan secara dazhir bagi orang yang dapat melihat Ka'bah secara lansung. Sehingga shalat orang yang masuk dalam kategori ini yaitu wajib menghadap ke kiblat (Ka'bah), yang artinya tidak diperlukan lagi arah UTSB (Utara, Timur, Selatan dan Barat) dalam sholatnya. Singkatnya, arah kiblat bagi orang yang berada di depan Kakbah dan mampu melihat Kakbah secara langsung, para ulama telah bersepakat bahwa bagi mereka wajib menghadap ke bangunan Kakbah ('ain al-Ka'bah) dan mereka tidak boleh berijtihad untuk menghadap ke arah yang lain.[2] Bila mereka tidak menghadap ke bangunan Kakbah dan melenceng dari arah bangunan Kakbah walaupun sedikit, maka salatnya tidak sah. Adapun terhadap arah kiblat bagi orang yang tidak melihat Ka'bah secara langsung maka disiniliah para ulama berbeda pendapat. Imam Syafi'I[3] menyatakan bagi mereka wajib berijtihad untuk dapat menghadap ke bangunan Ka'bah ('*ain al-Ka'bah*). Sementara mayoritas ulama dari kalangan Hanafiyah[4], Malikiyah[5] dan Hanabilah[6] tentang kiblat bagi bagi orang yang tidak bisa melihat Ka'bah secara lansung maka kiblatnya cukup dengan menghadap ke arah Ka'bah (*jihat al-Ka'bah*) dan yang demikian itu cukup baginya.

---

1 PDF MUI jawa Tengah, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 05 tahun 2010 ...*
2 Ahmad Izzuddin, *Kajian Terhadap Metode-metode Penentuan Arah Kiblat dan Akurasinya,* Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012, hlm. 38.
3 Imam Syafi'I, *al-Umm,* Juz 2, terjemah: Amiruddin. (Jakarta: Pustaka Azzam, 2005), hlm. 211.
4 Abdurrahman Al-Jaziri, *Al-Fiqh Ala Al-Madzahib Al-Arba'ah* Juz 1, Beirut: Darul Kutub Al-Ilmiyah, 2003, hlm. 177-186.
5 *Ibid*
6 *Ibid*

Sementara apabila kita membicarakan arah kiblat pada kacamata sains, maka kita akan menemukan acuan acuan tertentu seperti titik koordinat, data data geografis, dan sekumpulan data astronomis. Hal ini berkaitan dengan perkembangan arah kiblat dari masa ke masa yang kemudian menciptakan singgungan ilmu pengetahuan seperti fiqh, geografi dan astronomi. Ketiga ilmu itu seiklas terlihat memilki ruang lingkup kajian masing-masing. Namun ketika sains digunakan sebagai acuan pengukuran kiblat, maka ak terlihat irisan yang cukup erat antar ketiga keilmuan ini. sehingga saat ini penentuan arah kiblat secara sains akan maka dibutuhkan data-data dari ketiga ilmu pengetahuan tersebut. Salah satu bentuk nyata dari perkembangan sains dalam penngukuran arah kiblat yaitu ditemukan rumus arah kiblat yang menggunakan rumus segitiga bola dengan memanfaatkan data titik koordinat sebagai data utama pengukuran arah kiblat. Hal ini menunjukkan bahwa ketika membicarakan arah kiblat dalam ranah sains, maka kita bicara integrasi ilmu terkait akurasi arah kiblat dari satu titik koordinat dimuka bumi ini dengan titik koordinat Ka'bah. Pandangan arah kiblat versi sains ini terakomodir dalam Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang arah kiblat, tepatnya pada poin ke-1 dan ke-3 ketentuan hukum arah kiblat.

Arah kiblat dalam dua kacamata/pandangan diatas nampaknya dapat diterapkan secara baik pada masjid/mushola yang ada di Indonesia secara umum. Namun bagaimana dengan masjid-masjid kuno yang memiliki akar sejarah dan adanya nama tokoh besar (ulama/waliyullah) dibalik pembangunan masjid/mushola tersebut. Sebab, kebanyakan masjid-masjid kuno yang ada masih mempertahankan arah kiblat semula, walaupun jika dilakukan pengukuran arah kiblat menggnakan instrument sains dan ilm falak nyatanya arah kiblat masjid-masjid kuno ini melenceng. Salah satu contoh masjid kuno atau peninggalan sejarah yang berhasil dideteksi kemelencengan arah kiblatnya di Indonesia adalah masjid Agung Demak. Bahkan di dalam hasil penelitian Munif menghasilkan data bahwa kiblat Masjid Agung Demak kurang 12° 1' ke arah Utara. [7] Namun arah kiblat Masjid Agung yang dianggap melenceng tersebut sampai saat ini masih dipertahankan seperti semula. Hal ini dimungkinkan demi menjaga keluhuran dan peninggalan budaya.

Lombok sebagai salah satu pulau dengan penduduk muslim besar juga memiliki beberapa masjid kuno bersejarah yang masih kokoh bediri hingga saat ini. Bahkan ada beberapa masjid kuno yang sampai saat ini

7 Ahmad Munif, "Kontroversi Fiqh Kiblat; Studi Komparatif.). 42.

masih digunakan sebagai masjid utama pelaksanaan kegiatan ibadah termasuk shalat lima waktu. Seperti masjid kuno diatas, Masjid kuno Songak Lombok Timur hingga saat ini asih aktif digunakan sebagai masjid utama masyarakat. Namun berbeda dengan masjid Kuno Gunung Pujut yang saat ini hanya menjadi situs resmi kebudayaan Pemerintah NTB dan menjadi salah satu titik lokasi wisata religi di Pulau Lombok. Arah kiblat kedua masjid kuno ini setelah dilakukan pengukuran ternyata berada di kisaran angka 269° – 272°. Sehingga memiliki kemelencengan arah kiblat yang cukup signifikan secara sains yaitu 20°-23° dari arah kiblat yang seharusnya yaitu 293°. Jika arah kiblat diartikan sebagai arah terdekat menghadap ke Ka'bah dan menghadap kiblat merupakan syarat sah shalat, maka kedua masjid kuno di atas tidak dapat di jadikan masjid utama. Sebab secara sains kedua masjid kuno itu memiliki arah kiblat yang melenceng dari yang seharusnya secara sains. Bahkan bisa menyebabkan ketidak sah-an shalat para jemaahnya jika menggunakan konsep menghadap kiblat merupakan syarat sah tidaknya shalat.

Arah kiblat tradisi merupakan arah kiblat warisan yang sangat rumit untuk disandingkan dengan kajian arah kiblat secara sains. Sebab arah kiblat masjid-masjid kuno ini berkaitan erat dengan warisan, kebudayaan dan keyakinan. Keyakinan masyarakat akan keluruhan sebuah peninggalan (masjid) merupakan pondasi dasar yang sulit untuk dikompromikan. Masyarakat sangat memegh teguh prinsip bahwa apa yang sudah diberikan tidak boleh dirubah sesuka hati, dimana keberadaannya untuk dijaga dan dirawat semata. Sehingga kemajuan dan perkembangan sains serta ilmu pengetahuan dianggap sebagai hal yang akan mengusik keluhuran dari peniggalan yang mereka jaga seperti masjid-masjid kuno diatas dengan segala arah kiblatnya. Arah kiblat masjid-masjid kuno secara tradisi hanya berfokus pada arahnya saja, tanpa perlu menghitung dan mengukur secara pasti posisi arah kiblat (bangunan Ka'bah/'ainul Ka'bah). Arah kiblat masjid-masjid kuno ini ditentukan dengan metode keyakinan/ijtihad para ulama/waliyullah dengan keilmuan yang mereka miliki masing-masing. Bahkan kecurigaan penulis atas keterbatasannya alat dan tekknologi juga merupakan pemicu adanya kemelncengan arah kiblat pada masjid-masjid kuno tersebut.

Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang arah kiblat secara tekstual terkesan hanya belaku bagi masjid/mushola yang ada saat ini. Bahkan digunakan untuk menguji masjid atau mushola yang sudah ada atau pedoman bagi masjid/mushola yang akan dibangun. Artinya masjid/mushola ini masih

memungkinkan untuk di rubah baik secara arah maupun arsitek bangunan. Namun bagaimana dengan masjid-masjid kuno disekitar kita yang memiliki akar kesejarahan yang panjang dan merupakan warisan peninggalan budaya serta agama selama berabad-abad yang lalu. Disinilah penulis melihat bahwa Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang arah kiblat secara tersirat telah melingkupi masjid-masjid kuno bersejarah ini. Fatwa ini bukan terbatas berbicara mengenai pedoman dan aturan penentuan kiblat bagi masjid/mushola yang baru dibangun, namun seluruhnya termasuk masjid-masjid kuno di seluruh Indonesia termasuk di pulau Lombok.

Masjid-masjid kuno di Lombok masuk dalam kategori masjid yang didalamnya orang yang shalat dan tidak dapat melihat Ka'bah. Sehingga jika dikaitkan dengan Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang arah kiblat maka ia masuk dalam pembahansan point ke 2 yaitu *Kiblat bagi orang yang shalat dan tidak dapat melihat Ka'bah adalah arah Ka'bah* (*jihat al-Ka'bah*). [8] Sebagaimana para ulama/waliyullah menentukan arah kiblat berdasarkan arah bukan perhitungan sains seperti saat ini. ketentuan hukum point ke-2 ini tentunya tidak bertentangan dengan syariat Islam atau pendapat madzhab manapun termasuk Syafi'i. Imam Syafi'I hanya mensyaratkan agar urusan kiblat tidak dibuat remeh temeh sehingga harus melakukan upaya berijtihad untuk dapat menghadap ke bangunan Ka'bah (*'ain al-Ka'bah*). [9] Ketika ijtihad sudah dilakukan dengan segala keilmuan yang dimilki ditambah dengan keterbatasan instrument-instrumen canggih seperti saat ini, maka ijtihad arah kiblat para ulama/waliyullah pendiri masjid - masjid kuno ini keabsahannya dapat diterima secara hukum syariat. Sebagaimana di sebutkan dalam point ke-2 ketentuan hukum kiblat dalam Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang arah kiblat. Begitupun dengan poin ke-3 dalam fatwa ini, arah kiblat Indonesia yang seharusnya menghadap kea ah barat laut[10], rasanya tidak bertentangan dengan arah kiblat masjid-masjid kuno ini. sebab arah yang ditunjukkan masih kearah yang sama yaitu arah barat sebagai hasil ijtihad pada masa itu. Lebih jauh lagi kearifan dan kebijaksanaan kita dalam menjaga warisan keilmuan para ulama terdahulu merupakan sebuah penghormatan kepada mereka. Sehingga sebagaimana rekomendasi dalam Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang arah kiblat yang berbunyi: "*Bangunan masjid/mushola yang tidak tepat arah kiblatnya, perlu ditata ulang shafnya tanpa membongkar bangunannya.* [11] Hal ini juga berlaku dan dapat diter-

8 PDF MUI jawa Tengah, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 05 tahun 2010 ...*
9 Imam Syafi'I, *al-Umm,* Juz 2, ... 211.
10 PDF MUI jawa Tengah, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 05 tahun 2010 ...*
11 PDF MUI jawa Tengah, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 05 tahun 2010 ...*

apkan pada masjid-masjid kuno yang masih aktif menjadi masjid utama masyarakat seperti Masjid Agunng Demak Jawa Tengah dan Masjid Kuno Songak Lombok Timur.

Kesimpulan

Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang arah kiblat merupakan jawaban bagi keresahan sebagian besar masyarakat muslim Indonesia terhadap keabsahan arah kiblat masjid/mushola mereka. Selain sebagai jawaban Fatwa ini juga berfungsi sebagai pedoman dalam penetapan arah kiblat masjid/mushola di Indonesia. Termasuk melingkupi jawaban atas adanya perbedaan hasil antara kajian sains dan tradisi dalam arah kiblat masjid-masjid kuno di Indonesia khususnya di Pulau Seribua Masjid atau Pulau Lombok. Dengan itu, arah kiblat masjid-masjid kuno yang ada di Indonesia khususnya di Lombok tetap dianggap sah melalui point ke-2 dan ke-3 penetapan hukum Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang arah kiblat. Maka hasil interpretasi keabsahan arah kiblat masjid Kuno di Lombok dengan Fatwa MUI No. 5 Tahun 2010 tentang arah kiblat ini menghasilakn rekomendasi yang sama dengan rekomendasi didalam fatwa tersebut yaitu hanya perlu menata ulang shafnya tanpa membongkar bangunannya.

REFERENSI

Buku

Departemen Agama RI. *Al-Qur'an Terjemahan*. Bandung: CV Darus Sunnah, 2015.

Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, cet. ke-1, Jakarta: Erlangga, 2011.

Izzuddin, Ahmad. *ilmu falak praktis,* (semarang, PT. Pustaka Rizki Putra, 2012.

Hardani, *Buku Metode Penelitian Kualitatif & Kuantitatif,* Yogyakarta: CV Pustaka Ilmu, 2020.

Sujdarwo, *Metodologi Penelitian Sosial*, Bandung: Mandar Maju, 2011.

Majlis Tarjih dan Tajdid, *Pedoman Hisab Muhammadiyah,* Yogyakarta: Majlis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2009.

Izzuddin, Ahmad. *Kajian Terhadap Metode-Metode Penentuan Arah Kiblat Dan Akurasinya,* Jakarta: Kementerian Agama RI, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2012.

Departemen Agama RI, Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Proyek Peningkatan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN, *Ensiklopedi Islam,* Jakarta: CV. Anda Utama, 1993.

ash-San'ani, Muhammad bin Ismail. *Subulus Salam j. 1*. Bandung: Dahlan, 2015.

Butar-Butar, Arwin Juli Rakhmadi. *Kakbah dan Problematika Arah Kiblat.* Yogyakarta: Museum Astronomi Indonesia. 2013.

asy-Syaukani, Muhammad bin Ali. *Nail al-Authar Syarh Muntaqa al-Akbar*, j. 2 Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Baby al-Halby wa Auladuhu, t. t.

Awaludin, Muhammad. *Arah Kiblat* (*Dialektika Fiqh, Sains dan Tradisi*), Mataram: Sanabil, 2020.

Isman Pratama Nasution, Pratono. *SULUH DALAM AKULTURASI MASJID TUA INDONESIA TIMUR; Masjid Warisan Budaya Di Indonesia Timur*. Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, 2021.

Izzuddin, Ahmad. *Kajian Terhadap Metode-metode Penentuan Arah Kiblat dan Akurasinya,* Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012

Imam Syafi'I, *al-Umm,* Juz 2, terjemah: Amiruddin. (Jakarta: Pustaka Azzam, 2005.

Al-Jaziri, Abdurrahman. *Al-Fiqh Ala Al-Madzahib Al-Arba'ah* Juz 1, Beirut: Darul Kutub Al-Ilmiyah, 2003.

Jurnal

Amaq Sili, *Sejarah Singkat Masjid Gunung Pujut*, Makalah yang dibuat oleh pemangku atau penjaga masjid kuno Gunung Pujut. 2017.

Fahrurrozi, Fahrurrozi. "*BUDAYA PESANTREN DI PULAU SERIBU MASJID, LOMBOK." KARSA:* Jurnal Sosial Dan Budaya Keislaman 23, no. 2 (2016). https://doi. org/10. 19105/karsa. v23i2. 730.

M. Ma'muri AS. "*PENGARUH PERGESERAN LEMPENG BUMI TERHADAP PENENTUAN ARAH KIBLAT MASJID AGUNG BAIT AL-MU'MININ KABUPATEN JOMBANG*." Menara Tebuireng 11, no. 2 (2016).

Mahmud, Hamdan. "P*ENENTUAN ARAH KIBLAT DENGAN METODE KOMPAS 'MEKKAH.* '" Journal Of Islamic And Law Studies 6, no. 2 (2022).

Munif, Ahmad. "*Kontroversi Fiqh Kiblat; Studi Komparatif Atas Fiqh-Mitologis Dan Fiqh-Falak Di Masjid Agung Demak."* Jurnal Studi Hukum Islam 1, no. 1 (2014).

Susanti, Diah. *Peran MUI Lampung Tengah Dalam Masyarakat*. (Jurnal MUI Lampung 2014).

Tamam, Ahmad Badrut. "*Kedudukan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*) *Dan Fatwa Dewan Syariah Nasional* (*DSN*) *Dalam Sistem Hukum Indonesia*." Al-Musthofa: Journal Of Sharia Economics 4, no. 2 (2021).

Utami, Tri Pangestu. "*Akurasi Arah Kiblat Masjid Kuno Di Kabupaten Lombok Timur Menggunakan Istiwa'aini*." UIN Mataram Mataram, 2020.

Utami, Tri Pangestu, and Muhammad Awaludin. "*Komparasi Arah Kiblat*." AL - AFAQ : Jurnal Ilmu Falak Dan Astronomi, 2021. https://doi. org/10. 20414/afaq. v3i1. 3571.

Wafiroh, Ani. "*Akurasi Arah Kiblat Masjid Kuno Bayan Beleq Dan Masjid Kuno Gunung Pujut Di Pulau Seribu Masjid*." Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah Dan Masyarakat, 2018.

Website

MUI, *Sejarah MUI: Sekilas MUI,* di laman https://mui. or. id/sejarah-mui/.

PDF MUI, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 03 tahun 2010 tetang Arah Kiblat*. Di laman https://mui. or. id/wp-content/uploads/files/fatwa/Fatwa-Kiblat_PDF. pdf.

Nashih Nashrullah, *Jangan Berpolemik Sikapi Fatwa MUI Tentang Arah Kiblat*, di laman https://khazanaH.R. epublika. co. id/berita/124750/jangan-berpolemik-sikapi-fatwa-mui-tentang-arah-kiblat.

PDF MUI jawa Tengah, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 05 tahun 2010 tetang Arah Kiblat.* Dilaman https://mui-jateng. or. id/wp-content/uploads/2018/03/5. -Arah-Kiblat. pdf.

Tempo, *Arah Kiblat Indonesia Berkisar 290-295 Derajat*, di laman https://tekno. tempo. co/read/265228/arah-kiblat-indonesia-berkisar-290-295-derajat.

Ni Luh Made Yari Purwani Sasih, "*Mengenal Masjid Kuno Gunung Pujut: Lokasi, Sejarah, hingga Keunikannya*" di laman https://www. detik. com/bali/bali-bungah/d-6655266/mengenal-masjid-kuno-gunung-pujut-lokasi-sejarah-hingga-keunikannya.

Nurjati Arif Fahrozi, *Masjid Kuno Gunung Pujut Jadi Rekomendasi Wisata Religi dan Sejarah di Pulau Lombok*, di laman https://mandalika. pikiran-rakyat. com/travel/pr-2775977143/masjid-kuno-gunung-pujut-jadi-rekomendasi-wisata-religi-dan-sejarah-di-pulau-lombok.

https://corongrakyat. co. id/masjid-kuno-songak-masjid-tua-yang-masih-terawat-hingga-kini/

52

AKTUALISASI MAQASHID SYARIAH DALAM KONSTRUKSI FATWA ZAKAT MUI

Refki Saputra

Sekolah Tinggi Ilmu Syariah (STIS) AL WAFA, Bogor
refki. saputra@stisalwafa. ac. id

Abstrak

Aktualisasi maqashid syariah dalam konstruksi fatwa kontemporer telah melahirkan fatwa-fatwa progresif serta solutif menjawab berbagai persoalan modern. Konstruksi fatwa zakat MUI berbasis maqashid approach telah melahirkan fatwa-fatwa zakat yang memiliki progresivitas dan realisasi kemaslahatan bagi pengelolaan zakat pada khususnya, dan bagi masyarakat Indonesia pada umumnya. Penelitian ini bertujuan menganalisis sejauh mana optimalisasi konsep maqashid syariah dalam konstruksi fatwa zakat MUI. Penulis memfokuskan kajian pada fatwa zakat MUI tentang; investasi dana zakat, distribusi zakat dalam bentuk aset kelolaan, serta zakat fitrah. Penulis menggunakan metode kualitatif, dengan merujuk pada Himpunan Fatwa Zakat MUI, hasil penelitian serta karya-karya ilmiah lainnya yang relevan. Penelitian ini mengungkapkan bahwa aktualisasi maqashid approach sangat signifikan dan optimal dalam fatwa investasi dana zakat. Namun dalam fatwa distribusi dana zakat dalam bentuk aset kelolaan, aktualisasi maqashid approach terlalu berlebihan (excessive application). Sedangkan dalam fatwa zakat fitrah maqashid approach tidak optimal diaktualisasikan pada penentuan jenis barang/ harta yang dizakatkan.

Kata kunci: *Aktualisasi, Maqashid Syariah, Fatwa Zakat, MUI.*

A. PENDAHULUAN

Salah satu bentuk pembaharuan hukum Islam dan *islamic thought* pada umumnya di zaman kontemporer adalah menguatnya konsep maqashid syariah, baik pada tataran teoritis dan konseptual, maupun pada tataran aplikatif dan implementatif. Pemikiran Islam kontemporer telah mela-

hirkan konsep maqashid syariah sebagai satu disiplin ilmu yang independen dan menjadi *partner* ushul fikih sebagai metodologi konstruksi hukum. [1] Para pakar syariah kontemporer juga menyuarakan dengan lantang urgensi aktualisasi konsep maqashid syariah secara optimal dalam perumusan dan penetapan hukum. Di antaranya; Muhammad Musthafa Syalabi, Fathi Ad-Duraini, Yusuf Al-Qaradhawi, Abdullah bin Bayyah, Abdul Majid An-Najjar, Ahmad Ar-Raisuni, Qutb Musthafa Sanu dan Jaseer Audah. Untuk melahirkan hukum-hukum dan fatwa-fatwa kontemporer yang progresif, kontekstual dan merealisasikan kemaslahatan. Dalam konteks ini Abdul Majid An-Najjar menyatakan:

> إن تحري مقاصد الأحكام في نصوص الوحي قدر الطاقة أساس أصلي في تنزيل الأحكام على الأحداث، لأن ذلك التنزيل في إنجازه رهين للعلم بالمقصد من الحكم المنزل، إذ يخضع ذلك الإنجاز لتحقق المقصد أو عدم تحقه. .
>
> *Melacak maqashid/tujuan hukum syariat* (*kemaslahatan*) *secara maksimal merupakan salah satu prinsip dasar ijtihad penetapan hukum. Karena ketepatan dan keberhasilan ijtihad sangat bergantung pada maqashid, apakah terealisasi atau tidak.*[2]

Sedangkan Fathi Ad-Duraini menyatakan bahwa:

> قيمة الاجتهاد عمليا إنما تنحصر فيما يؤتي من ثمرات في تطبيقه وتحقق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة.
>
> *Esensi ijtihad sejatinya sejauhmana mampu mewujudkan maqashid syariah* (*kemaslahatan*) *dalam penetapan hukum.*[3]

MUI yang menjadi rujukan fatwa bagi umat muslim Indonesia telah mengeluarkan berbagai fatwa tentang zakat. Fatwa-fatwa tersebut dominanya berkaitan dengan zakat harta, walaupun ada fatwa terkait zakat fitrah. Fatwa-fatwa yang ditetapkan MUI meliputi; jenis-jenis harta zakat, amil zakat, pengelolaan dana zakat dan distribusinya.[4] Fatwa-

1 Lihat Ahmad Ar-Raisuni, *Al-Qawa'id Al-Asas Li Ilmi Maqashid As-Syariah*, (London: *Muassasah Al-Furqon Li At-Turas Al-Islami,* 2014), hlm. 9-1, dan Muhammad Buluz, *Maqashid As-Syariah Baina Al-Basth Wa Al-Qabdh*, (Kuwait: *Rawafid*, 2015), hlm 11-12.

2 Abdul Majid An-Najjar, *Khilafatu Al-Insan Baina Al-Wahy Wa Al-'Aql,* (Virjinia: *The International Institute Of Islamic Thought*, 1993), hlm. 119-120.

3 Fathi Ad-Duraini, *Al-Manahij Al-Ushuliyyah Fi Al-Ijtihad Bi Ar-Ra'yi,* (Damaskus: *Muassasah Ar-Risalah*, 2013), hlm. 12.

4 Lihat Komisi Fatwa MUI, *Himpunan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat

fatwa zakat ditetapkan dengan berbasis pada *maqashid approach*, baik pada tahapan analisis dan pengkajian dalil-dalil hukum (الاجتهاد الاستنباطي), maupun pada tahapan penetapan hukum pada objek hukum (الاجتهاد التنزيلي). Sehingga fatwa-fatwa tersebut memberikan kemaslahatan, baik dalam pengelolaan dana zakat maupun pendistribusiannya kepada para mustahiq. Sehingga kita menyaksikan pada dekade ini dunia zakat Indonesia semakin menggeliat, inovatif, maju, terorganisir serta memiliki regulasi dalam perundang-undangan Indonesia.

Namun hal yang menarik dan perlu untuk dianalisis adalah sejauh mana optimalisasi penerapan konsep maqashid syariah dalam fatwa-fatwa zakat MUI. Apakah fatwa-fatwa zakat tersebut memiliki kadar aktualisasi maqashid syariah secara signifikan dan optimal? Apakah ada fatwa yang belum optimal penerapan *maqashid approach* dalam perumusannya? Apakah ada fatwa yang implementasi maqashid syariah mengalami *excessive application?*

Penelitian ini memfokuskan kajian pada sejauhmana optimalisasi penerapan maqashid syariah dalam fatwa-fatwa zakat MUI. Fatwa yang menjadi objek penelitian adalah fatwa zakat tentang; investasi zakat, distribusi zakat dalam bentuk aset kelolaan, dan zakat fitrah.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian yang disajikan dan diuraikan dalam artikel ini berbasis pendekatan kualitatif. Data-data penelitian dikumpulkan dengan teknik studi kepustakaan (*library research*). Dengan merujuk pada fatwa-fatwa zakat MUI dan berbagai sumber ilmiah yang relevan dengan objek penelitian. Kemudian dilakukan pengkajian dan analisis terhadap data-data yang dikumpulkan, dan disajikan serta dipaparkan secara deskriptif dan sistematis.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Terminologi Maqashid Syariah Dan Fatwa

Kata "*maqashid*" (مقاصد) bentuk plural dari "*maqshid*" yang bermakna arah tujuan.[5] Maqashid syariah (مقاصد الشريعة) secara harfiyah ber-

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2022).

5 Lihat Kementrian Agama Kuwait, *Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah*, (Kuwait: *Dar As-Syofwah*, 1995), jilid 38, hlm. 329.

makna tujuan-tujuan syariah, atau tujuan-tujuan hukum dan ketentuan yang Allah tetapkan bagi manusia. [6] Adapun secara terminologi maqashid syariah adalah kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum-hukum syariah. Sebagaimana definisi yang dikemukakan oleh para pakar:

المصالح التي قصدها الشرع بتشريع الأحكام.

Kemaslahatan yang menjadi tujuan syariah dalam menetapkan berbagai hukum. [7]

Dari definisi di atas dan dengan merujuk definisi lainnya, kita dapat pahami bahwa maqashid syariah adalah kemaslahatan yang menjadi tujuan syariah, yang hendak diwujudkan oleh syariah melalui hukum-hukum yang ditetapkan bagi umat manusia.[8] Abdullah Bin Bayyah pakar ushul fikih dan maqashid syariah kontemporer mengatakan:

فإذا كانت أحكام الشريعة لا تخلو من مصلحة، فإن المقاصد هي هذه المصالح.

Maka jika semua hukum syariat mengandung kemaslahatan, maka maqashid syariah sejatinya adalah kemaslahatan tersebut. [9]

Hukum syariah semuanya bermuara pada kemaslahatan manusia, dalam seluruh aspek kehidupan mereka. Semua hukum yang Allah syariatkan dan tetapkan; hukum ibadah, hukum mualamat; terkait ekonomi, sosial dan budaya, bertujuan menghadirkan dan mewujudakan kemaslahatan dan kebaikan. Para ulama dengan tegas menyatakan bahwa hukum Islam memiliki tujuan kemaslahatan, hukum Islam hadir untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia. Izzudddin bin Abdissalam menyampaikan:

الشريعة كلها مصالح، إما بدرء المفاسد أو بجلب المصالح.

Syariah seutuhnya adalah kemaslahatan; dengan menghindarkan kemudharatan dan mewujudkan kemaslahatan. [10]

---

6 Lihat Muhammad Buluz, *Maqashid As-Syariah Baina Al-Basth Wa Al-Qabdh*, hlm 22.

7 Musthafa Karamatullah Makhdum, *Qawaid Al-Wasa'il fi As-Syariah Al-Islamiyah*, (Riyadh: *Dar Isybiliya*, 1999) hlm. 34, dan Nu'man Jughaim, *Al-Muharrar fi Maqashid As-Syariah*, (Yordania: *Dar An-Nafa'is*, 2019), hlm. 21.

8 Lihat Nuruddin Al-Khadimi, *Ilmu Al-Maqashid As-Syar'iyyah*, (Riyadh: *Maktabah 'Ubaikan*, 2001), jilid 1 hlm. 17.

9 Abdullah Bin Bayyah, *Masyahid Min Al-Maqashid,* (Dubai: *Markaz A-Muwatta'*, 2018), hlm. 42.

10 Izzuddin bin Abdissalam, *Qawa'id Al-Ahkam fi Maqholih Al-Anam*, (Beirut: dar Ak-Kutub Al-

Perlu kita simak dan pahami dengan baik pernyataan As-Syatibi sebagai pelopor konsep maqashid syariah tentang eksistensi kemaslahatan sebagai maqashid syariah:

أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا.

Sesunggungnya penetapan hukum-hukum syariat bertujuan untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. [11]

Yusuf Al-Qaradhawi salah satu tokoh sentral ulama kontemporer mengatakan bahwa:

. . أن الشريعة الإسلامية أقامت أحكامها على رعاية مصالح المكلفين ودرء المفاسد عنهم وتحقيق أقصى الخير لهم.

...bahwa hukum-hukum syariah dikonstruksikan untuk kemaslahatan, menghindarkan kemudaratan dan merealisasikan semaksimal mungkin kabaikan bagi manusia.[12]

Adapun kata "fatwa" (فتوى) secara linguistik berarti penjelasan suatu persoalan rumit yang ditanyakan. Makna linguistik ini bersifat umum, tidak hanya terbatas pada penjelasan hukum syariat saja. Substansinya adalah menjelaskan suatu hal yang ditanyakan dan diminta penjelasannya.[13]

Secara terminogi makna kata "fatwa" menjadi lebih sempit, karena hanya menyangkut penjelasan hukum syariat saja. Ensiklopedi Fikih yang diterbitkan oleh kementrian agama Kuwait (الموسوعة الفقهية الكويتية) mendefinisiskan fatwa sebagai berikut:

تبيين الحكم الشرعي عن دليله لمن سأل عنه.

Penjelasan hukum syariat (*fikih*) *berdasarkan dalil kepada orang yag menanyakannya.*[14]

Ilmiyah, 2022), juz 1, hlm. 11.

11 Abu Ishaq As-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul As-Syariah*, (Kairo: *Dar Al-Hadits*, 2006), jilid 2, hlm. 262.

12 Yusuf Al-Qaradhawi, *Madkhal Li Dirasah As-Syariah Al-Islamiyyah*, (Kairo: *Dar As-Syuruq*, 2008), hlm. 53.

13 Lihat Qutb Ar-Raisuni, *Shina'atu Al-Fatwa Fi Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah,* (Beirut: *Dar Ibnu Hazm*, 2014), hlm. 21-22.

14 Kementrian Agama Kuwait, *Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah*, jilid 32, hlm. 20.

Qutb Ar-Raisuni dalam bukunya *shinatu al-fatwa fi qadhaya al-mu'ashirah* mengemukakan bahwa fatwa adalah:

إخبار المستفتي بالحكم الشرعي في خصوص مسألته عن نقل أو احتهاد بلا إلزام.

Penjelasan hukum syariat (*fikih*) *kepada orang yang bertanya tentang persoalan yang dihadapinya yang tidak bersifat mengikat.* [15]

Dapat kita pahami dari definsi-definisi fatwa bahwa fatwa merupakan perspektif syariat tentang suatu permasalahan yang diberikan oleh seorang ulama yang pakar dalam hukum syariat. [16] Banyak persoalan kontemporer yang muncul yang menuntut sudut pandang syariat terkait keabsahan dan legalitasnya. Sehingga masyarakat; individu, kelompok maupun lembaga, menanyakan dan meminta penjelasan hukum (fatwa) terkait persoalan-persoalan tersebut. Maka para ulama dan pakar hukum syariat menganalisis dan mengkaji persolan tersebut, kemudian menjelaskan perspektif syariah dengan menetapkan fatwa. Maka fatwa terdiri dari beberapa unsur: Pihak yang menanyakan hukum (المستفتي), ulama yang memberikan jawaban hukum (المفتي), persolaan yang ditanyakan/objek fatwa (المستفتى فيه), hukum yang disampaikan sebagai jawaban (الحكم أو المفتى به). [17]

Fatwa pada umumnya adalah jawaban hukum terhadap persoalan yang ditanyakan oleh masyarakat, namun bisa saja fatwa diberikan atas inisiatif *mufti* ketika melihat adanya persoalan mendesak yang terjadi ditengah-tengah masyarakat yang mesti dijelaskan status dan hukumnya menurut syariat.[18]

Maqasid Syariah Dasar Penetapan Fatwa

Para ulama menegaskan bahwa maqashid syariah merupakan ruh, esensi dan prinsip dasar syariah itu sendiri. Maka sangat penting bagi kita untuk memahami dengan baik pernyataan Ibnul Qayyim Al-Jauziyyah:

فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد،

15 Qutb Ar-Raisuni, *Shina'atu Al-Fatwa Fi Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah,* hlm. 6.

16 Lihat Refki Saputra, *Aktualisasi Maqashid As-Syariah Dalam Konstruksi Fatwa Ekonomi Syariah DSN-MUI, 6th Annual Conference on fatwa Studies*. Peran Fatwa MUI Dalam Perubahan Sosial. (Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa MUI, 2022) hlm. 4.

17 Qutb Musthafa Sanu, *Shina'atu Al-Fatwa Al-Mu'ashirah*, hlm 32

18 Lihat Ahmad Ar-Raisuni dkk, *At-Tajdid Al-Ushuli Nahw Shiyaghah Tajdidiyah Li Ilmi Ushul Al-Fiqh*, (Kairo: *Dar Al-Kalimah*, 2015), hlm 761.

وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها.

Sesungguhnya syariah dibangun berlandaskan pada hikmah, tujuan, serta kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Syariah seutuhnya adalah keadilan, rahmat, kemaslahatan dan kebijaksanaan.[19]

Maqashid syariah merupakan pijakan dasar penetapan fatwa, karena teks syariah yang menjadi sumber hukum harus dikaji dan diteliti dalam kerangka *maqashid approach*. Penetapan hukum pada suatu objek hukum juga harus dilakukan dalam kerangka maqashid syariah, agar hukum relevan dan melahirkan kemaslahatan. Wahbah Az-Zuhailiy ketika menjelaskan kualifikasi mujtahid salah satunya adalah penguasaan maqashid Syariah, beliau menyampaikan:

لأن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع متوقف على معرفة هذه المقاصد.

Karena memahami teks-teks syariah dan mengimplementasikannya pada permasalahan (*objek hukum*) *sangat tergantung pada pemahaman terhadap maqashid syariah.* [20]

Tidak hadirnya maqashid syariah dalam kerangka pemikiran seorang *faqih* dan *mufti* ketika melakukan proses ijtihad, atau mengabaikannya dan mengenyampingkannya, maka akan muncul kekeliruan ijtihad dan kesalahan hukum.[21] Bahkan menurut Abdul Majid An-Najjar dapat menimbulkan kemudaratan:

الجهل بالمقاصد وكذلك الخطأ في تقديرها يؤديان إلى حصول المفاسد وأضرار واسعة بالناس في تنزيل الأحكام على وقائع حياتهم.

Ketidak pahaman terhadap maqashid syariah atau keliru dalam mempertimbangkannya akan menyebabkan implikasi negatif karena hukum yang ditetapkan akan menyebabakan munculnya kemudaratan bagi manusia.[22]

Ijtihad memahami teks Al-Qur'an dan Sunnah {اجتهاد استنباطي}, jika

19 Dinukil dari Yusuf Al-Qaradhawi, *DirasahFi Fiqh Maqashid As-Syariah*, (Kairo: *Dar As-Syuruq*, 2008), hlm 12.

20 Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, (Damaskus: *Dar Al-Fikr*, 2009), jilid 2, hlm 337.

21 Qutb Musthafa Sanu, *Shina'atu Al-Fatwa Al-Mu'ashirah*, hlm 118, Qutb Ar-Raisuni, *Shina'atu Al-Fatwa Fi Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah,* hlm 319.

22 Abdul Majid An-Najjar, *Khilafatu Al-Insan Baina Al-Wahy Wa Al-'Aql,* hlm. 120.

tidak memperhatikan kemaslahatan dan menjadikannya landasan penafsiran teks tersebut, maka akan menimbulkan pemahaman yang keliru, tidak sejalan dengan prinsip dasar syariah, bahkan bertentangan dengan syariah itu sendiri. Begitu juga ijtihad dalam menetapkan hukum {اجتهاد تنزيلي} pada suatu permasahan, jika tidak memperhatikan maqashid syariah, maka hukum yang ditetapkan tidak akan merealisasikan kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum dan tujuan syariah. [23]

Bahkan dalam mengkaji berbagai persolan baru, yang tidak ada teks parsialnya secara langsung, maqashid syariah menjadi landasan dalam mengidentifikasi dan merumuskan hukum persolan tersebut. Karena implementasi metodologi ijtihad untuk merumuskan hukum persoalan yang tidak ada teksnya, dibutuhkan maqashid syariah sebagai panduan dan *guidance*. Metodologi ijtihad seperti: *qiyas, istislah, istihsan, 'urf*, dan *sad az-zara'i* dalam penerapannya tidak bisa terlepas dari maqashid syariah. Wahbah Az-Zuhaili mengatakan bahwasanya ketika *faqih* dituntut untuk berijtihad mengkaji berbagai persolan baru dengan metodologi *qiyas, istislah, istihsan, sad az-zara'i* dan lainnya, dia harus secara teliti menggali dan mengimplementasikan maqashid syariah. [24]

Aktualisasi *Maqashid Approach* dalam Konstruksi Fatwa

Maqashid syariah merupakan landasan dan pijakan setiap *faqih, mufti dan mujtahid* dalam menganalisis dan mengkaji teks-teks syariah, begitu juga dalam merumuskan dan mengkonstruksi suatu hukum. Berbagai kajian maqashid syariah kontemporer menekankan urgensi aktualisasi dan implementasi maqashid syariah dalam proses ijtihad hukum fikih. [25] Konsep maqashid syariah yang berkembang pesat sekarang ini, harus ditransformasikan dari tataran teoritis ilmiah menuju tataran aplikasi dan implementasi. Sehinga maqashid syariah tidak hanya sekedar konsep teoritis dalam konfigurasi hukum Islam, namun teraktualisasi secara maksimal dalam ijtihad dan penetapan hukum berbagai persoalan kontemporer. Pemahaman terhadap maqashid syariah adalah puncak dan induk pemahaman fikih, sehingga Al-Qaradhawi salah satu tokoh sentral ulama kontemporer, menyebutnya dengan *abul fiqh* (أبو الفقه). [26]

23 Lihat Ahmad Ar-Raisuni, *Nazoriyyah Al-Maqashid 'Inda As-Syatibi*, (Virginia: *The International Institute Of Islamic Thought*, 1995), hlm 363.

24 Lihat Az-Zuhalili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, jilid 2, hlm 1072.

25 Qutb Musthafa Sanu, *Shina'atu Al-Fatwa Al-Mu'ashirah*, hlm 118.

26 Karena fikih maqashid syariah (فقه مقاصد الشريعة) sejatinya adalah menyelami dan mengkaji substansi syariah, tujuan dan hikmah dibalik hukum-hukum syariah. Lihat Al-Qaradhawi, *Dirasah*

Maka perlu dipahami bahwa ketika seorang *faqih* melakukan ijtihad, berfatwa dan menetapkan suatu hukum, tidak cukup hanya mengandalkan teks syariah semata. Karena teks sejatinya bagaikan bahan mentah yang harus diolah untuk menjadi suatu produk hukum atau fatwa. Perumusan dan penetapan fatwa adalah sebuah proses mensinkronisasikan dan mensinergikan antara tiga unsur utama konstruksi fatwa, yaitu:

1) Teks syariah; ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits-Hadits Nabi Saw, yang merupakan dasar dan pijakan perumusan fatwa (الأدلة الأصلية).
2) Maqashid syariah, yang menjadi landasan dan prinsip dasar penetapan fatwa. Karena hukum harus mewujudkan dan merealisasikan maqashid hukum yaitu kemaslahatan.
3) Substansi persolan yang diteliti, latar belakanganya serta situasi dan kondisi yang mengitarinya, Ini merupakan objek fatwa yang akan ditetapkan status hukumnya. [27]

Sehingga fatwa yang ditetapkan berdasarkan pada teks/dalil syariah, tepat dan cocok dengan objek hukum, serta merealisasikan maqashid dan kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum syariah. Maka metodologi fatwa dimulai dari identifikasi persoalan, kemudian merumuskan perspektif fikih persoalan tersebut berdasarkan dalil-dalil syariah, dan kemudian ditetapkan hukumnya dengan landasan dan pertimbangan terwujudnya kemasalahatan yang merupakan maqashid syariah. [28] Jika penetapan fatwa mengabaikan maqashid syariah, atau tidak mempertimbangkannya sebagiamana mestinya, maka fatwa yang ditetapkan tidak akan mewujudkan kemaslahatan, bahkan keliru dan salah.[29]

Aktualisasi maqashid syariah dalam perumusan fatwa tidak boleh serampangan. *Maqashid approach* harus diaplikasikan dengan metodologi yang *legitimate* dan memiliki basis teoritis yang kuat. Tidak bisa suatu hukum ditetapkan dengan asumsi argumentasi maqashid semata, tanpa adanya basis metodologi yang jelas. Karena hukum dirumuskan dengan berdasarkan kepada teks-teks syariah dan maqashid

Fi Fiqh Maqashid As-Syariah, hal 15.

27 Lihat Abdurrahman As-Sanusi, *I'tibar Al-Ma'alat Wa Mura'at Nataij At-Tashorrupat*, (Damma: *Dar Ibnu Al-Jauzi*, 1442 H), hlm 402, Qutb Ar-Raisuni, *Shina'at Al-Fatwa Al-Mu'ashirah*, hlm. 30.

28 Lihat Refki Saputra, *Manhajiyyah Tanzil Al-Ahkam 'Ala An-Nawazil Al-Mu'ashirah Nahwa Tathbiq Rasyid Li Al-Ahkam As-Syar'iyyah*, (Jurnal WARAQAT, Volume 7, nomor 1, 2022), hlm. 5-7.

29 Lihat Abdul Majid An-Najjar, *Khilafatu Al-Insan Baina Al-Wahy Wa Al-'Aql,* hlm. 120, Al-Qaradhawi, *Dirasah Fi Fiqh Maqashid As-Syariah*, hal 68.

syariah. Maka aktualisasi maqashid syariah harus dilakukan secara harmonis dalam integrasi teks dan maqashid.

Oleh demikian, perlu kita uraikan metodologi aktualisasi maqashid syariah dalam perumusan dan penetapan hukum. Pengoperasian *maslahah* dalam penetapan hukum dan perumusan fatwa harus melalui metodologi yang benar dan *legitimate*. Di antara metodologi aktualisasi maqashid syariah adalah sebagai berikut:

1) Analisis teks berbasis kemaslahatan (التفسير المصلحي)
2) Analisis *ilat* hukum berbasis kemaslahatan (التعليل المصلحي)
3) Pentarjihan pendapat fikih berbasis kemaslahatan (الترجيح المصلحي)
4) Penetapan hukum pada objek hukum berbasis kemaslahatan (التنزيل المصلحي). Pada tahap ini dapat diaplikasikan:
   a) *Ri'ayah Al-Maslahah* (رعاية المصلحة)
   b) *Istihsan Maslahi* (الاستحسان المصلحي)
   c) *Sad Az-Zarai'* (سد الذرائع)
   d) *I'tibar Al-Ma'alat* (اعتبار المآلات)

Dalam konteks aktualisasi maqashid syariah dalam perumusan fatwa Qutb Musthafa Sanu ketua lembaga المجمع الفقهي الإسلامي الدولي menyatakan:

> إن استحضار المتصدي لصناعة الفتوى مقاصد الشرع عند الإفتاء كفيل بحمايتة فتواه من الغلو والتشدد والتنطع والتساهل وكفيل بأن يعصم فتواه من التعصب والتقوقع فتغدو فتوى بناء وإعمار وإصلاح وتقويم
>
> *Sesungguhnya hadirnya maqashid syariah dalam kerangka berfikir mufti ketika merumuskan fatwa akan menghadirkan fatwa moderat dan tidak fanatik, sehingga fatwa tersebut konstruktif dan memberikan perbaikan.* [30]

Namun aktualisasi maqashid syariah dalam fatwa dan penetapan hukum, harus dioperasikan secara tepat dan benar, menggunakan metodologi ilmiah yang *legatimate*. Karena hukum yang dilahirkan melalui ijtihad yang tidak *qualified* adalah cacat dan tidak dapat diterima, walaupun diasumsikan berpijak pada basis argumentasi tujuan-tujuan

30 Qutb Musthafa Sanu, *Shina'atu Al-Fatwa Al-Mu'ashirah,* hlm 118.

syariah berupa kemaslahatan dan kebaikan.[31]

Fatwa MUI Tentang Investasi Dana Zakat

MUI dalam fatwa nomor 4 tahun 2003 tentang penggunaan dana zakat untuk *istitsmar* (investasi) menetapkan bolehnya investasi dana zakat yang dikelola oleh LAZ demi kemaslahatan yang lebih besar. Dengan memberikan ketentuan dan syarat untuk menjamin proses investasi yang berkemaslahatan dan tidak berimplikasi negatif pada distribusi zakat. Pada putusan fatwa nomor 2 dan 4 dinyatakan sebagai berikut:

- Penyaluran (*tauzi'*/distribusi) zakat mal dari amil kepada mustahiq, walaupun pada dasarnya harus fauriyah, dapat di-*ta'khir*-kan apabila mustahiq-nya belum ada atau ada kemaslahatan yang lebih besar.
- Zakat yang di-*ta'khir*-kan boleh diinvestasikan (*istitsmar*).... [32]

Dengan menganalisis konstruksi fatwa kita dapati bahwa, tidak ada *dalil juz'iy* yang secara spesifik menjelaskan hukum investasi dana zakat. Dasar yang menjadi pijakan fatwa adalah *dalil kulliy* yang mewajibkan untuk mempertimbangan maslahah (رعاية المصلحة).[33] Maksudnya MUI membolehkan invetasi zakat karena adanya kemaslahatan dalam konteks pengelolaan dana zakat, sehingga dapat memberikan manfaat yang lebih besar untuk para mustahik. Metodologi *maqashid approach* yang diimplementasikan adalah sebagai berikut:

Pertama: Metodologi pertimbangan kemaslahatan (رعاية المصلحة**)**

MUI menetapkan hukum dengan berpijak pada pertimbangan kemaslahatan. Mempertimbangkan kemaslahatan merupakan prinsip dasar dalam fatwa dan peentapan hukum.[34] Dengan membangun argumentasi berbasis kaidah kaidah fikih:

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

Kebijakan imam (*pemerintah*) *terhadap rakyat digantungkan pada kemaslahatan.*

31 Lihat Refki Saputra, *Aktualisasi Maqashid As-Syariah Dalam Konstruksi Fatwa Ekonomi Syariah DSN-MUI*, hlm. 4.

32 Lihat *Himpunan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia,* hlm. 22.

33 Lihat Ahmad Ar-Raisuni dkk, *At-Tajdid Al-Ushuli Nahw Shiyaghah Tajdidiyah Li Ilmi Ushul Al-Fiqh*, hlm 447.

34 Lihat Nu'man Jughaim, *Al-Muharrar fi Maqashid As-Syariah*, hlm. 34, Ahmad Ar-Raisuni, *Al-Qawa'id Al-Asas Li Ilmi Maqashid As-Syariah*, hlm. 62-63.

Maka negara diperkenankan mengelola dana zakat untuk hal yang secara *real* mewujudkan kemaslahatan. Sehingga pemerintah dan LAZ sebagai lembaga pengelola zakat dapat melakukan investasi dana zakat demi merealisasikan kemaslahatan, dengan tumbuh dan berkembangnya dana zakat, sehingga memberi manfaat yang lebih besar kepada mustahik. Redaksi fatwa secara jelas menyatakan pertimbangan kemaslahatan, sebagaimana pada putusan nomor 2 yang berbunyi: "Penyaluran (*tauzi'*/distribusi) zakat mal dari amil kepada mustahiq, walaupun pada dasarnya harus fauriyah, dapat di-ta'khir-kan apabila mustahiq-nya belum ada atau ada kemaslahatan yang lebih besar". [35]

Kedua: Metodologi *istihsan maslahi* (الاستحسان المصلحي)

MUI mengaplikasikan metodologi *istihsan maslahi*, hal ini tampak jelas pada redaksi fatwa yang berbunyi: "Penyaluran (*tauzi'*/distribusi) zakat mal dari amil kepada mustahiq, walaupun pada dasarnya harus fauriyah, dapat di-ta'khir-kan apabila mustahiq-nya belum ada atau ada kemaslahatan yang lebih besar". [36]

Distribusi dana zakat hukum dasarnya harus *faur* (segera), namun demi kemaslahatan dapat di*ta'khir*kan dan diinvestasikan. [37] Dan untuk menjamin kemaslahatan tersebut MUI memberikan katentuan dan syarat pada putusan fatwa nomor 3 dan 4 sebagai berikut:

- Maslahat ditentukan oleh Pemerintah dengan berpegang pada aturan-aturan kemaslahatan (ضوابط المصلحة) sehingga maslahat tersebut merupakan *maslahat syar'iyah*.
- Zakat yang di-*ta'khir*-kan boleh diinvestasikan (*istitsmar*) dengan syarat-syarat sebagai berikut:
    1. Harus disalurkan pada usaha yang dibenarkan oleh syariah dan peraturan yang berlaku (*al-thuruq al-masyru'ah*).
    2. Diinvestasikan pada bidang-bidang usaha yang diyakini akan memberikan keuntungan atas dasar studi kelayakan.
    3. Dibina dan diawasi oleh pihak-pihak yang memiliki kompetensi.
    4. Dilakukan oleh institusi/lembaga yang profesional dan dapat

35 Lihat *Himpunan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia,* hlm. 22.
36 Lihat *Himpunan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia,* hlm. 22.
37 Lihat Muhammad Sulaiman Al-Asyqar dkk, *Abhas Fiqhiyyah Fi Az-Zakah Al-Mu'ashiroh.* (Yordania: *Dar An-Nafa'is*, 2009), Jilid 2, hlm. 530.

dipercaya (amanah).

5. Izin investasi (*istitsmar*) harus diperoleh dari Pemerintah dan Pemerintah harus menggantinya apabila terjadi kerugian ataupailit.
6. Tidak ada fakir miskin yang kelaparan atau memerlukan biaya yang tidak bisa ditunda pada saat harta zakat itu diinvestasikan.
7. Pembagian zakat yang di-*ta'khir*-kan karena diinvestasikan harus dibatasi waktunya.[38]

Ketiga: Metodologi *tarjih maslahi* (الترجيح المصلحي).

MUI memaparkan perbedaan pendapat para ulama tentang hukum investasi dana zakat. [39] Kamudian MUI memilih dan mentarjih pendapat yang memperkenankan investasi zakat, karena lebih bermaslahah bagi pengembangan harta zakat untuk meningkatkan manfaatnya bagi para mustahiq.

Fatwa ini mengaplikasikan *maqashid approad* secara optimal. Walaupun MUI menegaskan pentingnya distribusi dana zakat secepat mungkin, namun tidak menutup ruang investasi demi kemaslahatan. Karena dana zakat dapat tumbuh dan berkembang sehingga nilai manfaatnya menjadi lebih besar. Tapi implementasi fatwa ini memerlukan kehati-hatian, jangan sampai LAZ membuka ruang investasi dana zakat namun berdampak negatif pada distribusi zakat. Ketentuan dan syarat yang dikemukakan MUI harus terpenuhi secara utuh, agar investasi dana zakat dapat dipertanggung jawabkan dan berkemaslahatan. Seperti yang kita ketahui, menginvestasikan dana zakat bisa menyebabkan penundaan distribusi dana zakat kepada para mustahiknya atau bahkan bisa menghalanginya sama sekali bilamana investasi itu mengalami kerugian dan modalnya habis. [40] Kegiatan investasi tidak terlepas dari berbagai risiko seperti risiko imbal hasil dan risiko fraud. [41] Oleh karena

38 Lihat *Himpunan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia,* hlm. 22.

39 Lihat penjelasan lebih lanjut pada Muhammad Sulaiman Al-Asyqar dkk, *Abhas Fiqhiyyah Fi Az-Zakah Al-Mu'ashiroh*, Jilid 2, hlm. 516-533, dan Abdullah Al-Ghufailiy, *Nawazil Az-Zakah*, (Doha: *Dar Al-Maiman*, 2009), hlm, 481-483.

40 Lihat Anisa Marseli dan Zainuddin, *Investasi Dana Zakat Sebelum Didistribusikan Kepada Mustahiq Dalam Perspektif Hukum Ekonomi Syariah*, Jurnal Syarikah Volume 6 Nomor 2, Desember 2020, hlm. 184.

41 ()Risiko imbal hasil adalah risiko atas terjadinya pengembalian modal dan hasil yang tidak sesuai dengan ekspektasi. Risiko fraud adalah tindakan illegal atau melakukan kegiatan tidak

itu investasi dalam pengelolaan zakat haruslah bisa menjadi manfaat bagi umat dan dapat mewujudkkan kemashlahatan bagi orang-orang yang berhak menerimanya.[42] Jadi adanya fatwa ini bukan berarti lembaga LAZ mesti memiliki program investasi dana zakat. Walaupun semua ketentuan dan syarat terpenuhi, Jika tidak ada tuntutan kemasalahatan yang *real* dan mendesak, atau dikawatirkan munculnya kendala pendistribusian dana zakat, maka LAZ tidak diperkenankan menginvestasikan dana zakat.

Fatwa MUI Tentang Distribusi Zakat Dalam Bentuk Aset Kelolaan

MUI dalam fatwa nomor 14 tahun 2011 tentang penyaluran harta zakat dalam bentuk aset kelolaan menetapkan: "Hukum penyaluran harta zakat dalam bentuk aset kelolaan adalah boleh dengan ketentuan sebagai berikut:

1. Tidak ada kebutuhan mendesak bagi para mustahiq untuk menerima harta zakat.
2. Manfaat dari aset kelolaan hanya diperuntukkan bagi para mustahiq zakat.
3. Bagi selain mustahiq zakat dibolehkan memanfaatkan aset kelolaan yang diperuntukkan bagi para mustahiq zakat dengan melakukan pembayaran secara wajar untuk dijadikan sebagai dana kebajikan". [43]

Dengan menganalisis dan mengidentifikasi argumetasi (الاستدلال) fatwa, kita dapatkan aktualisasi maqashid syariah. fatwa ini sangat kental dengan nuansa pertimbangan kemaslahatan (رعاية المصلحة). Pertimbangan kemaslahatan ini dikonstruksikan dengan dua argumetasi berikut:

Pertama: argumetasi yang dibangun berdasarkan kaidah fikih:

للوسائل حكم المقاصد

Hukum sarana adalah mengikuti hukum capaian yang akan dituju.

semestinya. Lihat Anisa Marseli dan Zainuddin, *Investasi Dana Zakat Sebelum Didistribusikan Kepada Mustahiq Dalam Perspektif Hukum Ekonomi Syariah*, Jurnal Syarikah Volume 6 Nomor 2, Desember 2020, hlm. 184.

42 Lihat Amru, *Investasi Dalam Pengelolaan Harta Zakat Dalam Islam*, Jurnal Wahana Inovasi Volume 9 No. 2 Juli-Des 2020, hlm 127.

43 Lihat *Himpunan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia,* hlm. 49.

Maqashid dan tujuan zakat adalah membantu kebutuhan fakir miskin, sehingga sarana yang merealisasikan tujuan ini dapat dibenarkan. Distribusi zakat melalui aset kelolaan merupakan salah satu sarana dalam mendistribusikan harta zakat untuk membantu para mustahiq.

Kedua: argumetasi yang dibangun berdasarkan kaidah fikih:

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

Tindakan pemimpin [*pemegang otoritas*] *terhadap rakyat harus mengikuti kemaslahatan.*

Pemerintah dan LAZ sebagai lembaga pengelola zakat dapat melakukan distribusi dana zakat melalui aset kelolaan demi merealisasikan kemaslahatan, Aset kelolaan akan menfaat bagi para mustahiq. Sebagaimana diuraikan MUI dalam redaksi fatwa ketika menjelaskan pengertian aset kelolaan: "Aset kelolaan adalah sarana dan/atau prasarana yang diadakan dari harta zakat dan secara fisik berada di dalam pengelolaan pengelola sebagai wakil mustahiq zakat, sementara manfaatnya diperuntukkan bagi mustahiq zakat". [44] bahkan fatwa ini membolehkan selain mustahiq untuk memanfaatkan aset kelolaan dengan melakukan pembayaran, sebagaimana pada poin 3 yang telah disebutkan di atas.

Namun dalam pandangan penulis fatwa ini terlalu berlebihan dalam mengaplikasikan maqashid syariah (*excessive application*). Argumentasi kemaslahatan dalam fatwa ini tidak cukup kuat, apalagi berkontradiksi dengan dalil dan ketentuan zakat lainnya. Sehingga argumetasi kemaslahatan terlalu dipaksakan untuk dikonsrtuksikan sebagai pijakan fatwa. Karena pertimbangan kemaslahatan (رعاية المصلحة) harus kompatibel dan sinkron dengan ketentuan-ketentuan hukum, serta harus relevan dan sesuai dengan konfigurasi hukum Islam. Oleh demikian, fatwa ini menyebabkan adanya kontradiksi dengan berbagai ketentuan dan prinsip dasar zakat.

Pertama: salah satu prinsip dasar zakat adalah kepemilikan mustahiq terhadap harta zakat (التمليك), [45] baik kepemilikan personal (التمليك الفردي) maupun komunal (التمليك الجماعي). Distribusi zakat dalam bentuk aset kelolaan bertentangan dengan prinsip ini, karena mustahiq

44 Lihat *Himpunan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia,* hlm. 49.
45 Lihat Abdullah Al-Ghufailiy, *Nawazil Az-Zakah*, hlm, 363.

terhalang dari kepemilikan utuh harta zakat.

Kedua: mustahik zakat telah dijelaskan dalam Al-Qur'an, surat At-Taubah: 60. Harta zakat tidak boleh diberikan kepada selain mustahik. [46] Tidak boleh ada pihak lain selain mustahik mendapatkan manfaat dari harta zakat secara personal. Maka fatwa ini jelas problematik karena membuka ruang selain mustahik menerima manfaat harta zakat. Dan ini jelas bertentangan dengan dalil-dalil terkait distribusi harta zakat.

Ketiga: pemerintah atau LAZ sebagai amil zakat adalah wakil muzakki, yang diberi amanah untuk mendistribusikan zakat kepada para mustahiq. Maka tidak dapat dibenarkan dengan pertimbangan kemaslahatan LAZ mengelola harta zakat dengan bentuk aset kelolaan. Bahkan andai kata metodologi *istihsan maslahi* (الاستحسان المصلحي) digunakan dalam hal ini, tidak akan memberikan basis *istidlal* yang kuat. Karena kemaslahatan pendistribusian zakat adalah dengan menyerahkannya kepada mustahiq secara utuh. Argumentasi kemaslahatan untuk pemberdayaan mustahiq tidak cukup kuat, apalagi ada instrument lain yang dapat digunakan. Misalnya zakat produktif dengan cara mustahiq diberi harta zakat dalam bentuk aset produktif untuk usaha.

Fatwa MUI Tentang Zakat Fitrah

Fokus analisis fatwa nomor 65 tahun tahun 2022 adalah pada jenis harta/benda yang dizakatkan. [47] MUI menetapkan tentang harta yang dapat dikeluarkan sebagai zakat fitrah sebagai berikut:

- Zakat fitrah dibayarkan dalam bentuk makanan pokok
- Kadar zakat fitrah adalah 1 sha' yang jika dikonversi ke beras menjadi 2, 7 kg atau 3, 5 liter.
- Zakat fitrah dapat dibayarkan dengan uang yang diamanahkan kepada panitia untuk dibelikan makanan pokok. [48]

Fatwa ini tentunya memiliki sentuhan maqashid syariah dan pertimbangan maslahah. Karena fatwa ini didasarkan pada teori *ta'lil ah-*

46 Lihat Nu'aim Yasin, *Qadhaya Zakawiyyah Mu'ashiroh*, (Yordania: Dar An-Nafa'is, 2016), hlm. 236.

47 Lihat redaksi fatwa secara lengkap di *Himpunan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia,* hlm. 151-159.

48 Lihat *Himpunan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia,* hlm. 157.

kam (تعليل الأحكام), teori ini menuntut dilakukannya analisis sebab atau *ilat* hukum. Penetapan suatu *ilat* hukum harus didasari pada pertimbangan maqashid syariah, karena salah satu syarat *ilat* hukum adalah menjadi representasi terealisasinya hikmah dan tujuan hukum (مظنة الحكمة). [49]

Namun aktualisasi maqashid syariah dalam penetuan jenis barang/harta yang dizakatkan kurang optimal. Karena hanya membatasi zakat fitrah pada makanan pokok, dan tidak mengakomodir zakat fitrah dengan uang tunai (nilai makanan pokok) yang secara langsung diserahkan kepada mustahik. Dalam konteks ini kita tidak melihat adanya pertimbangan kemaslahatan yang signifikan, tidak juga ada pentarjihan pendapat yang lebih bermaslahat (الترجيح المصلحي).

Zakat fitrah dengan nilai barang atau uang memiliki basis *maqashid approach* yang cukup kuat. Di antaranya:

Pertama: *Dalil kulliy* tentang kewajiban mempertimbangkan maqashid dan kemaslahatan (رعاية المصالح). Zakat fitrah dengan uang merealisasikan kemaslahatan dan maqashid zakat. Ini merupakan hal yang empirik dan *real*, bukan hanya asumsi dan perkiraan. Sehingga atas dasar ini banyak lembaga fatwa yang mengakomodir zakat fitrah dengan nilai atau uang, seperti *dar ifta'* Mesir, [50] Yordania, [51] Maroko, [52] Sudan, [53] dan Eropa. [54] Bahkan ulama mazhab syafi'i kontemporer juga dengan tegas mengadopsinya, seperti Musthafa Al-Bugha, Musthafa Al-Khin, Ali Al-Syarbaji. [55] Dalam kitab *al-fiqh al-manhaji 'ala mazhab al-imamas-syafi'i* dinyatakan:

> ومذهب الإمام الشافعي أنه لا تجزئ القيمة، بل لا بدّ من إخراجها قوتاً من غالب أقوات ذلك البلد. إلا أنه لا بأس باتباع مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى في هذه المسألة في هذا العصر، وهو جواز دفع القيمة، ذلك لأن القيمة أنفع

49 Lihat Az-Zuhalili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, jilid 1, hlm 620-621.

50 Lihat https://www. dar-alifta. org/ar/fatawa/11464/اخراج-زكاة-الفطر-مالا-نقديا , serta lihat juga https://www. dar-alifta. org/ar/ViewResearchFatwa/11/هل-يجوز-إخراج-زكاة-الفطر-نقودًا؟.

51 Lihat https://www. aliftaa. jo/Decision. aspx?DecisionId=1702

52 Lihat https://www. habous. gov. ma/المجلس-العلمي-الاعلى/15071-عشرون-02-درهما-مقدار-زكاة-الفطر-بالنقود-كحد-أدنى-للعام-2202-3441. html

53 Lihat https://www. alrakoba. net/31821524/بشكل-رسمي-تحديد-قيمة-زكاة-الفطر-في-السو/.

54 Lihat https://www. e-cfr. org/blog/2018/11/06/إخراج-زكاة-الفطر-قيمة/.

55 Lihat Musthafa Al-Bugha, Musthafa Al-Khin Ali Al-Syarbaji, *Al-Fiqh Al-Manhaji 'Ala Mazhab Al-Imam As-Syafi'i*, (Damaskus: *Dar Al-Qalam*, 2013), jilid 1, hlm. 231. Musthafa Al-Bugha, *Ifadah Ar-Raghibin bi Syarh wa Adillah Minhaj At-Tholibin*, (Damaskus: *Dar Al-Musthafa*, 2013), jilid 1, hlm. 628.

للفقير اليوم من القوت نفسه، وأقرب إلى تحقيق الغاية المرجوة.

Dalam mazhab Imam Syafi'i tidak sah zakat fitrah dengan nilai barang (uang), namun harus dengan makanan pokok yang berkembang di masyarakat. Akan tetapi di zaman modern ini diperkenankan mengadopsi pendapat mazhab hanafi tentang bolehnya zakat fitrah dengan nilai (uang). Karena nilai (uang) lebih bermanfaat bagi faqir miskin dari pada makanan pokok dan lebih merealisasikan kemaslahatan. [56]

Dalam kitab *ifadah ar-raghibin bi syarh wa adillah minhaj at-tholibin* Musthafa Al-Bugha menyatakan:

والذي أراه أن ينظر في هذه الأيام لمصلحة المستحقين، فالذي هو أنفع لهم يخرج، وإن كانت الأعيان لا تنفعهم فالأولى الأخذ برأي من يقول بجواز إخراج القيمة وإعطاؤهم قيمة الطعام المذكور حسب حال المخرج والبلد التي هو فيها. .

Saya berpendapat bahwa pemberian zakat fitran harus memperhatikan kemaslahatan mustahik di zaman ini. apa yang bermanfaat bagi mereka itulah yang dikeluarkan. Jika jenis barang yang disebelumnya kurang bermanfaat maka lebih baik mengadopsi pendapat yang meembolehkan pembayaran zakat fitrah dengan nilai (uang).... [57]

Kedua: Dalil *juz'iy* yang mengindikasikan legalitas zakat fitrah dengan nilai bukan dengan barang. Hadits Rasulullah Saw:

{فَرَضَ رسولُ اللهِ صدقةَ الفطرِ طُهْرَةً لِلصَّائِمِ مِنَ اللَّغْوِ والرَّفثِ ، طُعْمَةً لِلْمَساكِينِ. . }

"Rasulullah Saw mewajibkan zakat fithri untuk mensucikan orang yang berpuasa dari bersenda gurau dan kata-kata keji, dan juga untuk memberi makan miskin.... (H.R. Abu Daud dan Ibnu Majah).

{أغنوهم عَن طوافِ هذا اليومِ وفي رواية أغنوهم في هذا اليوم}

Cukupilah mereka di hari ini. Di dalam redaksi riwayat, 'Cukupilah mereka sehingga mereka tidak perlu berkeliling (meminta-minta) pada hari ini. (H.R. Ad-Daruquthni dan Al-Baihaqi).

56 ()Musthafa Al-Bugha, Musthafa Al-Khin Ali Al-Syarbaji, *Al-Fiqh Al-Manhaji 'Ala Mazhab Al-Imam As-Syafi'i*, jilid 1, hlm. 231.

57 ()Musthafa Al-Bugha, *Ifadah Ar-Raghibin bi Syarh wa Adillah Minhaj At-Tholibin*, jilid 1, hlm. 628.

Membedah Hadits-Hadits di atas dengan teori *ta'lil maslahi* (التعليل المصلحي), akan memberikan ruang *istidlal* sahnya zakat fitrah dengan uang.

Ketiga: Zakat fitrah dengan nilai tidak dengan barang secara langsung telah dipraktekkan sahabat, sebagai dalam hadi Muaz bin Jabal ketika ditugaskan mengumpulkan zakat di Yaman.

Keempat: Menggunakan metodolog *tarhih maslahi* (الترجيح المصلحي) juga akan memberikan ruang untuk mengakomodir zakat fitrah dengan nilai atau uang.

MUI dalam pandangan penulis juga terlihat tidak konsisten dalam mempertimbangkan kemasalahatan (رعاية المصلحة), ketika menetapkan zakat fitrah hanya dapat ditunaikan dengan makan pokok, dan tidak bisa dengan nilai makanan pokok atau uang. Hal ini dapat kita uraikan dalam tiga hal berikut:

1) Dalam banyak fatwa tentang zakat, MUI berpijak hanya dengan *dalil kulliy* tentang kewajiban mempertimbangkan maqashid dan kemaslahatan (رعاية المصالح). Seperti fatwa tentang investasi dana zakat, [58] zakat produktif. [59] Tidak ada *dalil juz'iy* yang secara khusus menjadi pijakan fatwa, namun hanya merujuk pada kemaslahatan pengelolaan dan pendistribusian dana zakat. Namun dalam konteks zakat fitrah MUI tidak menggunakan *ri'yah maslahah* tersebut untuk mengakomodir zakat fitrah dengan uang.
2) Jika kita mengamati dengan cermat berbagai fatwa zakat MUI, kita dapati MUI mengadopsi bolehnya zakat dengan nilai (القيمة). MUI menfatwakan bolehnya distribusi zakat dalam bentuk produktif dan kemaslahatan umum,[60] aset kelolaan,[61] dalam bentuk uang tunai, makanan pokok, keperluan pengobatan, modal kerja dalam penanggulangan bencana dan dampaknya pada masa pemulihan. [62] Maka sejatinya MUI mengadopsi bolehnya menunaikan zakat dengan nilai (القيمة). Namun dalam fatwa zakat fitrah MUI tidak mengadopsi bolehnya menunaikan zakat dengan nilai makanan

58 Lihat fatwa MUI nomor 4 tahun 2003 tentang penggunaan dana zakat untuk istitsmar (invess tasi)

59 Lihat fatwa MUI tahun 1986 tentang mentasharufkan dana zakat untuk kegiatan produktif dan kemaslahatan umum.

60 Lihat fatwa MUI tahun 1986 tentang mentasharufkan dana zakat untuk kegiatan produktif dan kemaslahatan umum.

61 Lihat fatwa MUI nomor 14 tahun 2011 tentang penyaluran harta zakat dalam bentuk aset keloo laan

62 Lihat fatwa MUI nomor 4 tahun 2003 tentang pemanfaatan harta zakat untuk penanggulangan bencana dan dampaknya.

pokok. Padahal dalam literatur fikih ulama tidak membedakan antara zakat harta dan zakat fitrah ketika menguraikan legalitas mengeluarkan zakat dengan nilai (القيمة).

3) Dalam banyak fatwa MUI mengaplikasikan metodologi *tarjih maslahi* (الترجيح المصلحي), seperti dalam distribusi zakat untuk kemaslahatan umum. Namun dalam konteks zakat fitrah dengan uang MUI tidak mengaplikasikan metodologi ini. Padahal banyak lembaga fatwa dan ulama yang menggunakannya, karena memang zakat fitrah dengan uang sangat bermaslahat. Argumentasi *maslahah* yang mereka dengungkan adalah bahwa zakat fitrah dengan uang lebih mewujudkan maqashid syariah dan kemaslahatan serta lebih bermanfaat bagi mustahiq.

D. KESIMPULAN

Fatwa-fatwa zakat yang ditetapkan MUI mengimplementasikan maqashid syariah dalam konstruksi argumentasinya (الاستدلال). Sehingga fatwa yang lahir *progresif, solutif* dan berkemaslahatan serta mampu menjawab kebutuhan umat. Tentunya maqashid syariah sebagai basis penetapan hukum dioperasikan melalui metodologi ilmiah (المنهجية العلمية), maka aktualisasi maqashid syariah tersebut *qualified* dan *legatimate*. Namun optimalisasi penerapan maqashid syariah dalam penetapan berbagai fatwa zakat tidaklah sama kadar dan volumenya. Penulis mendapatkan fatwa yang implementasi *maqashid approach* dalam *istidlal*nya optimal, seperti fatwa tentang investasi dana zakat. Namun ada juga fatwa yang kurang optimal dalam mengaplikasikan *maqashid approach*, seperti fatwa tentang zakat fitrah. Sedangkan fawa tentang distribusi zakat dalam bentuk aset kelolaan, penulis melihat adanya pengoperasian *maqashid approach* secara berlebihan, sehingga menimbulkan kontradiksi dengan berbagai ketentuan zakat.

DAFTAR PUSTAKA:

Abdissalam, Izzuddin bin. (2022). *Qawa'id Al-Ahkam fi Masholih Al-Anam*. Beirut: *Dar Ak-Kutub Al-Ilmiyah*.

Al-Asyqar, Muhammad Sulaiman. dkk. (2009). *Abhas Fiqhiyyah Fi Az-Zakah Al-Mu'ashiroh*. Yordania: *Dar An-Nafa'is*.

Al-Bugha, Musthafa. Musthafa Al-Khin. Ali Al-Syarbaji. (2013). *Al-Fiqh Al-Manhaji 'Ala Mazhab Al-Imam As-Syafi'i*. Damaskus: *Dar Al-Qalam*.

Al-Bugha, Musthafa. (2013). *Ifadah Ar-Raghibin bi Syarh wa Adillah Minhaj At-Tholibin*. Damaskus: *Dar Al-Musthafa*.

Ad-Duraini, Fathi. (2013). *Al-Manahij Al-Ushuliyyah Fi Al-Ijtihad Bi Ar-Ra'yi.* Damaskus: *Muassasah Ar-Risalah*.

Al-Khadimi, Nuruddin. (2001). *Ilmu Al-Maqashid As-Syar'iyyaH*.R. iyadh: *Maktabah 'Ubaikan*.

Al-Qaradhawi, Yusuf. *Dirasah Fi Fiqh Maqashid As-Syariah*, Kairo: *Dar Asy-Syuruq.*

--------. (2008). *Madkhal Li Dirasah As-Syariah Al-Islamiyyah*, Kairo: *Dar As-Syuruq*

Amru. (2020). *Investasi Dalam Pengelolaan Harta Zakat Dalam Islam*. Jurnal Wahana Inovasi Volume 9 No. 2.

An-Najjar, Abdul Majid. (1993). *Khilafatu Al-Insan Baina Al-Wahy Wa Al-'Aql*. Virjinia: *The International Institute Of Islamic Thought*.

As-Syatibi, Abu Ishaq. (2006). *Al-Muwafaqat fi Ushul As-Syariah*. Kairo: *Dar Al-Hadits*.

Ar-Raisuni, Ahmad. (2014). *Al-Qawa'id Al-Asas Li Ilmi Maqashid As-Syariah*, (London: *Muassasah Al-Furqon Li At-Turas Al-Islami*.

--------. dkk. (2015). *At-Tajdid Al-Ushuli Nahw Shiyaghah Tajdidiyah Li Ilmi Ushul Al-Fiqh*, Kairo: *Dar Al-Kalimah*.

--------. (1995). *Nazoriyyat Al-Maqashid 'Inda As-Syatibi*. Virginia: *The International Institute Of Islamic Thought*.

Ar-Raisuni, Qutb. (2014). *Shina'atu Al-Fatwa Fi Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah.* Bairut: *Dar Ibnu Hazm*.

As-Sanusi, Abdurrahman. *I'tibar Al-Ma'alat Wa Mura'at Nataij At-Tashorrupat*. Damma: *Dar Ibnu Al-Jauzi*.

Az-Zuhaili, Wahbah Musthafa. (2009). *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. Damaskus: *Dar Al-Fikr.*

Bin Bayyah, Abdullah. (2018). *Masyahid Min Al-Maqashid.* Dubai: *Markaz*

A;-Muwatta'.

Buluz, Muhammad. (2015). *Maqashid As-Syariah Baina Al-Basth Wa Al-Qabdh*. Kuwait: *Rawafid*.

Al-Ghufailiy, Abdullah. (2009). *Nawazil Az-Zakah*. Doha: *Dar Al-Maiman*.

Jughaim, Nu'man. (2019). *Al-Muharrar Fi Maqashid As-Syariah*. Yordania: *Dar An-Nafa'is.*

Kementrian Agama Kuwait. (1995). *Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah*. Kuwait: *Dar As-Syofwah*.

Komisi Fatwa MUI. (2022). *Himpunan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia.

Makhdum, Musthafa Karamatullah. (1999). *Qawaid Al-Wasa'il fi As-Syariah Al-IslamiyaH*.R. iyadh: *Dar Isybiliya*.

Marseli, Anisa. Zainuddin, (2020). *Investasi Dana Zakat Sebelum Didistribusikan Kepada Mustahiq Dalam Perspektif Hukum Ekonomi Syariah*. Jurnal Syarikah, Volume 6 Nomor 2.

Sanu, Qutb Musthafa. (2013). *Shina'atu Al-Fatwa Al-Mu'ashirah.*

Saputra, Refki. (2022). *Aktualisasi Maqashid As-Syariah Dalam Konstruksi Fatwa Ekonomi Syariah DSN-MUI. 6th Annual Conference on fatwa Studies*. Peran Fatwa MUI Dalam Perubahan Sosial. Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa MUI.

--------. (2022). *Manhajiyyah Tanzil Al-Ahkam 'Ala An-Nawazil Al-Mu'ashirah Nahwa Tathbiq Rasyid Li Al-Ahkam As-Syar'iyyah*. Jurnal WARAQAT Jurnal Ilmu-Ilmu Kesilaman, Volume 7, nomor 1.

Yasin, Nu'aim. (2016). *Qadhaya Zakawiyyah Mu'ashiroh*, (Yordania: Dar An-Nafa'is.

Website:

https://www. aliftaa. jo/Decision. aspx?DecisionId=1702

https://www. alrakoba. net/31821524/بشكل-رسمي-تحديد-قيمة-زكاة-الفطر-في-السو/

https://www. dar-alifta. org/ar/ViewResearchFatwa/11/ هل-يجوز-إخراج-زكاة-الفطر-نقودًا؟

https://www. dar-alifta. org/ar/fatawa/11464/ اخراج-زكاة-الفطر-مالا-نقديا,

https://www. e-cfr. org/blog/2018/11/06/ إخراج-زكاة-الفطر-قيمة /

https://www. habous. gov. ma/المجلس-العلمي-الاعلى/15071-عشرون-02-درهما-مقدار-زكاة-الفطر-بالنقود-كحد-أدنى-للعام-2202-3441. html

53

FIQH AL-TAYSIR: POTRET MUI DALAM FIQIH MADZHAB NEGARA

M. Ridwan dan Miftahus Sa'diyah
UIN KHAS Jember
rajatrabas100@gmail. com

Abstrak

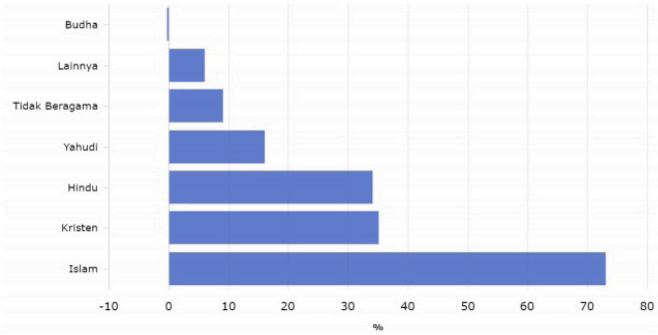
Kehidupan bermasyarakat tidaklah lepas dari permasalahan yang membutuhkan jawaban-jawaban atas persoalan. Fatwa memegang peranan kunci atas jawaban hukum yang solutif dan kontekstual di Indonesia. Dalam memperkuat dakwah Islam di era saat ini diperlukan pendekatan moderasi. Era globalisasi, dimana dunia semakin terhubung dan berinteraksi, dakwah Islam harus mampu menyesuaikan diri dengan lingkungan yang beragam. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan perlu menekankan pada nilai-nilai toleransi, inklusivitas, dan dialog dalam membangun pemahaman yang baik antara umat Islam. Pendekatan prinsip moderasi penting digunakan guna menyesuaikan strategi dakwah dengan perkembangan teknologi dan media sosial. Simbol penting bagi moderasi adalah fiqih al-Taysir. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif-kualitatif dengan cara mencoba menggambarkan persoalan-persoalan era saat ini dengan spesifikasinya memberikan kemudahan yang sejalan dengan ketentuan agama dan kemaslahatan manusia (mashlahah syar'iyyah). Hasil penelitian menunjukan 1) Fiqih al-Taysir menjadi suatu pendekatan fiqih yang solutif dengan memberikan kemudahan pada masyarakat namun bukan semata-mata untuk memenuhi nafsu manusia. Melainkan Fiqih al-Taysir sebagai sarana seseorang Ketika merasa terbatas dan menghadapi kesulitan dalam melaksanakan hukum Islam terdapat kemudahan yang sesuai dengan koridor hukum Islam. 2) Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai wadah musyawarah para Ulama, Zu'ama, dan Cendikiawan muslim memiliki peran penting dalam fatwa-fatwa hukum Islam sehingga menjadi rujukan fiqih mazhab negara seperti fatwa penyelenggaraan Ibadah saat pandemi covid baik itu tentang ibadah sholat jum'at, sholat berjamaah, dan sholat hari raya.

Kata kunci: *Fiqh Al-Taysir, MUI, dan Fiqih Madzhab Negara*

PENDAHULUAN

Indonesia merupakan negara dengan jumlah penduduk muslim terbesar di dunia. Namun dengan mayoritas penduduk Islam tidak menjadikan Indonesia sebagai negeri Islam. Menurut globalreligiousfutures tahun 2018, pada tahun 2010 penduduk muslim Indonesia menempati urutan pertama jumlah penduduk muslim terbesar dunia yaitu mencapai 209, 12 juta jiwa atau sekitar 87% dari total populasi Indonesia, jumlah ini diperkirakan akan mencapai 229, 62 juta jiwa pada tahun 2020. Potensi ini juga tercemin dari jumlah penduduk muslim dunia pada tahun 2010 yang mencapai 1, 6 miliar jiwa atau sekitar 23% dari total populasi penduduk dunia. Berdasarkan Pew Research Center: 2016, proyeksi pertumbuhan muslim sangat pesat dengan dinilai sebagai kelompok agama dengan pertumbuhan tercepat di dunia. Riset tersebut menyebutkan bahwa hingga tahun 2050, diprediksikan populasi umat muslim akan terus tumbuh hingga mencapai 75%, angka ini diperkirakan dua kali lipat dibandingkan pertumbuhan penduduk dunia secara agregat yang diprediksikan hanya mencapai 35%.[1]

Gambar 1. Proyeksi Pertumbuhan Umat Beragama di Dunia (2010 – 2050)



Sumber : *Pew Research Center* : 2016

Pelaksanaan ibadah dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari persoalan penanggalan dan waktu. Ibadah apa pun akan selalu terkait erat dengan waktu. Salat lima waktu yang dilaksanakan umat Islam sehari semalan keseluruhannya punya waktu untuk memulai dan batas akhirnya. Selain itu, penanggalan juga menjadi suatu yang niscaya dalam peribadatan umat Islam, penentuan Ramadhan, bulan Syawal dan sebagainya menjadi bahagian yang urgen. [2] Pelaksanaan peribadatan masyarakat biasanya dilakukan

1 Oktoviana Banda Saputri, 'Pemetaan Potensi Indonesia Sebagai Pusat Industri Halal Dunia', *Jurnal Masharif Al-Syariah: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, 5. 2 (2020), 23–38 <http:// journal. um-surabaya. ac. id/index. php/Mas/article/view/5127/4010.

2 Wanti Marpaung, 'Mazhab Negara: Alternatif Solusi Terhadap Perbedaan Penentuan Awal

dengan berjamaah di masjid atau musholla terlebih saat sholat jum'at.

Organisasi sosial keagamaan di Indonesia melayani masyarakat sejak pra-kemerdekaan 1945. Nahdlatul Ulama (pun pula Muhammadiyah) merupakan organisasi sosial keagamaan yang telah menyejarah pada bangsa ini. Begitu pentingnya posisi mereka, sehingga Pemerintah mempertimbangkan masukan dari mereka. Misalnya, saat membuat suatu kebijakan dan menghadapi persoalan pandemi covid-19. Presiden saat membuka Munas MUI menyatakan agar NU, MUI dan Muhammadiyah untuk ikut menyosialisasikan vaksin covid-19 ke masyarakat luas.[3]

Covid-19 merupakan sejenis virus baru yang memiliki kesamaan dengan Coronavirus Sindrom Pernapasan Timur-Tengah (MERS-CoV) dan Coronavirus Sindrom Pernapasan Akut (SARS-CoV) yang menyerang saluran pernapasan manusia. Pada tahap kritis, Covid-19 dapat menyebabkan kematian penderitanya. Virus ini dapat menyebar melalui kontak sosial dari manusia ke manusia maupun kepada binatang. Oleh sebab itu, langkah yang dapat dilakukan negara-negara di dunia dalam rangka mengantasipasi menyebaran virus tersebut yaitu dengan menjaga jarak sosial (social distancing). Menjaga jarak sosial diyakini dapat mengurangi pergerakan virus dapat menyebar luas dari manusia ke manusia, walaupun tidak mematikan virus secara langsung.[4]

Dampak Covid-19 bagi kehidupan beragama masyarakat terasa ketika pemerintah membuat aturan pembatasan kegiatan komunal di rumah ibadah. Aturan ini diterapkan setelah mendapat pertimbangan dari tokoh dan lembaga keagamaan. Akibatnya Pandemi Covid-19 melahirkan krisis keagamaan. Dalam analisis Suyadi paling tidak ada tiga bentuk respon tokoh agama menyikapi pandemi Covid-19 yang terbagi kepada tiga kelompok yaitu kelompok konservatif, kelompok moderat dan kelompok progresif. Pertama, Pandangan tokoh agama kelompok konservatif menyatakan bahwa bencana adalah takdir yang sudah ditetapkan oleh Tuhan kepada manusia, sehingga manusia hanya bisa pasrah untuk menerimanya. Kelompok agamawan ini juga melihat bencana sebagai kutukan kepada umat manusia karena telah melakukan banyak dosa dan kesalahan. Untuk itu manusia di-

Bulan Qamariyah Di Indonesia', *Jurisprudensi: Jurnal Ilmu Syariah, Perundang-Undangan, Ekonomi Islam*, 10. 2 (2019), 121–31 <https://doi. org/10. 32505/jurisprudensi. v10i2. 943.

3 Bambang Saiful Ma'arif and Asep Ahmad Siddiq, 'Strategi Dakwah Muhammadiyah Jawa Barat Era Pandemi Covid-19', *Anida* (*Aktualisasi Nuansa Ilmu Dakwah*), 21. 2 (2022), 113–31 <https://doi. org/10. 15575/anida. v21i2. 13735.

4 Ahmad Zaenuri, 'KONSEPSI FIKIH DAKWAH JAMĀ'AH TABLĪGH PADA MASA PANDEMI COVID-19: Telaah Gerakan Dakwah Jamā'ah Tablīgh Gorontalo', *JIL: Journal of Islamic Law*, 1. 2 (2020), 135–57 <https://doi. org/10. 24260/jil. v1i2. 68.

tuntut untuk banyak bertobat kepada Tuhan memohon ampun atas segala dosa dan banyak berdoa agar diselamatkan dalam masa wahab ini.

Kedua, Pandangan kelompok moderat. Kelompok ini menurut Suyadi melihat bencana sebagai akibat dari perilaku manusia. Tokoh agamawan kelompok ini juga meyakini bahwa bencana sebagai hukum alam yang juga bagian dari intervensi Tuhan dalam menata keseimbangan alam sehingga tidak bisa dijelaskan oleh akal manusia seperti gempa bumi atau gunung meletus. Tokoh agama dari kelompok moderat ini mengajak umatnya untuk meminimalisir dampak negatifnya terhadap kehidupan manusia termasuk juga mengurangi dan menghilangkan penyebabnya terutama bencana yang disebabkan oleh tangan manusia, seperti banjir, pemanasan global, dan sejenisnya.

Ketiga, pandangan tokoh agama dari kelompok progresif memiliki pemikiran yang lebih liberal. Mereka melihat kejadian luar biasa yang bisa menyebabkan bencana itu berasal dari manusia semata dan keniscayaan alam dalam menjaga keseimbangan kehidupan. Menurut kelompok ini bencana tidak ada intervensi dari Tuhan, dan kejadian yang belum bisa dijelaskan oleh nalar akal manusia akan terus dicari penjelasannya sampai ditemukan.[5]

Beberapa kajian terdahulu menemukan bahwa komunikasi publik dari organisasi keagamaan (Nahdlatul Utama [NU], Muhammadiyah dan MUI) saat pandemi covid19 tetap mereka lakukan guna melayani masyarakat. Langkah organisasi Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU) disesuaikan dengan perkembangan teknologi informasi. Begitu pula untuk dakwah banyak digunakan internet. Organisasi keagamaan Islam merespon covid-19 secara baik dengan upaya preventif dan kuratif. Preventif agar jamaah tidak terkena covid-19, dan kuratif agar masyarakat yang terkena covid-19 bisa sembuh dan bekerja seperti sediakala.

Dalam konteks ini, mazhab negara sebagai salah satu solusi yang seharusnya menjadi strategi penyelesaian perbedaan yang berkepanjangan. Tulisan ini memberikan tawaran dan solusi terhadap strategi untuk menjaga kondusifitas masyarakat dalam beribadah dengan mazhab negara yang seharusnya negara dalam hal ini dapat mengambil perannya atau menegaskan perannya (inung)

5 D Suherdiana, A Ridwan, and U Fatoni, 'Pesan Dakwah Ormas Islam Indonesia Dalam Mengg hadapi Krisis Keagamaan Masa Pandemi Covid-19', *Karya Tulis Ilmiah*, 2020 <http://digilib. uinsgd. ac. id/id/eprint/30775.

METODE

Metode penelitian yang digunakan dala penelitian ini yaitu jenis penelitian kualitatif dengan pendekatan deksrpitif kualitatif dengan berbasis penelitian Pustaka *library research*.[6] Data dikumpulkan melalui telaah data dan dokumentasi yang mendukung juga jurnal-jurnal penelitian nasional.

FIQH AL TASYR; FIQIH MADZHAB NEGARA

Ide tentang perlunya "fiqih mazhab negara" sebenarnya bukan ide yang baru. Apabila ditelusuri secara historis, sebenarnya ide tersebut sudah disampaikan oleh Ibn al-Muqaffa pada masa Abbasiyah. Dia menyampaikan ide tersebut kepada Khalifah Abu Ja'far al-Manshur dalam suatu risalah yang disebut Risalah al-Shahabah". Di dalamnya ia menjelaskan latar belakang perlunya taqnin di bidang hukum Islam karena perihatin akibat negatif yang ditimbulkan oleh perkembangan mazhab-mazhab yang dapat menimbulkan perpecahan. Dengan perkataaan lain, perkembangan mazhab-mazhab telah mengancam keamanan dan stabilitas negara. Oleh karena itu, diperlukan taqnin di bidang hukum Islam yang berlaku untuk semua rakyat sebagaimana tercermin dalam permohonannya kepada Khalifah, ". . Maka Amirul mukminin akan dapat meneliti di situ, mengesahkan tiap-tiap masalah yang benar menurut Paduka dan Paduka dapat melarang menghukumi perkara dengan ketentuan yang bertentangan dengan itu. Dengan jalan demikian, berarti Paduka telah membentuk kitab hukum yang menyeluruh".[7]

Usulan tersebut kemudian direspon oleh Khalifah dengan cara meminta kesediaan Imam Malik bin Anas, pendiri Madzhab Maliki, untuk menyusun kodifikasi hukum Islam dan memberlakukannya untuk semua umat Islam. Permintaan yang pertama akhirnya dikabulkan oleh Imam Malik dengan menyusun kitab "al- Muwaththa'", sedang permintaan yang kedua ditolaknya secara halus sebagai mana tercermin dalam jawaban Imam Malik berikut ini, "Bahwa tiap-tiap kaum sudah memiliki ulama-ulama salaf dan imam-nya masing-masing. Apabila Amirul Mukminin melihat keadaan mereka menurut kecondongannya sendiri baiklah Amirul Mukminin melakukannya". Permintaan tersebut kemudian diulangi lagi oleh khalifah berikutnya yaitu Harun al-Raysid, tetapi sang Imam tetap pada pendiriannya.

6 Lexy Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif.* Rosdakarya: Bandung, 2000, H 132

7 *Sopa AR, 'Fiqih Madzhab Negara Sebuah Gagasan Yang Tidak Realistis', Tarjih2013*, 11. 1 (2013), 1–8.

Fiqh Al Tasyr yang dimaksud dalam penelitian ini adalah melihat kondisi ibadah disaat pandemi Covid-19. Pada tahun 2019 covid-19 telah tersebar ke berbagai negara, termasuk ke Indonesia. Oleh karena itu, organisasi Kesehatan Dunia (WHO) telah menetapkan COVID-19 sebagai pandemi. Menimbang kondisi tersebut, perlu langkah-langkah keagamaan untuk pencegahan dan penanggulangan Covid-19 agar tidak meluas. Maka dari itu, dipandang perlu menetapkan fatwa tentang Penyelenggaran Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah COVID-19 untuk dijadikan pedoman.[8]

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19. Dengan mempertimbangkan dasar-dasar hukum Islam sebagai berikut:

وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ لْخَوْفِ وَلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ لْأَمْوَٰلِ وَلْأَنفُسِ وَلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ لصَّٰبِرِينَ

Dan sungguh akan Kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buahbuahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar. (*yaitu*) *orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan, "Innaa lillaahi wa innaa ilaihi raaji`uun".* (Q.S. Al-Baqarah [2]: 155-156)

مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ للَّهِ وَمَن يُؤْمِن بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Tidak ada suatu musibah pun yang menimpa seseorang kecuali dengan ijin Allah; dan barangsiapa yang beriman kepada Allah niscaya Dia akan memberi petunjuk kepada hatinya. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (Q.S. al-Taghabun [64]: 11)

قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ للَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا وَعَلَى للَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ لْمُؤْمِنُونَ

Katakanlah: "Sekali-kali tidak akan menimpa kami melainkan apa yang telah ditetapkan Allah untuk kami. Dialah Pelindung kami, dan hanya kepada Allah orang-orang yang beriman harus bertawakal". (Q.S. Al-Taubah [9]: 51)

Hadits Rasulullah SAW, antara lain

8 Majelis Ulama Indonesia, 'Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Pee nyelenggaran Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19', *Fatwa MUI No. 14 Tahun 2020*, 14 (2020), 1–10 <https://mui. or. id/wp-content/uploads/2020/03/Fatwa-tentang-Penyelanggaran-Ibadah-Dalam-siatuasi-Wabah-COVID-19. pdf.

عن النبي صلى الله عليه وسلم: اذا سمعتم الطاعونَ بأرض فلا تدخلوها وإذا وقع بأرض وأنتم فيها فلا تخرجوا منها

Dari Nabi saw sesungguhnya beliau bersabda: "Jika kamu mendengar wabah di suatu wilayah, maka janganlah kalian memasukinya. Tapi jika terjadi wabah di tempat kamu berada, maka jangan tinggalkan tempat itu." (H.R. al-Bukhari)

أَنَّ عُمَرَ، خَرَجَ إِلى الشَّامِ فَلَمَّا كَانَ بِسَرْغَ بَلَغَهُ أَنَّ الوَبَاءَ قدْ وَقَعَ بالشَّامِ، فأَخْبَرَهُ عبدُ الرَّحْمَنِ بنُ عَوْفٍ، أَنَّ رَسولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وَسَلَّمَ قالَ: إِذَا سَمِعْتُمْ به بأَرْضٍ، فلا تَقْدَمُوا عليه، وإِذَا وَقَعَ بأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بهَا، فلا تَخْرُجُوا فِرَارًا منه

Sesungguhnya Umar sedang dalam perjalanan menuju Syam, saat sampai di wilyaah bernama Sargh. Saat itu Umar mendapat kabar adanya wabah di wilayah Syam. Abdurrahman bin Auf kemudian mengatakan pada Umar jika Nabi Muhammad saw pernah berkata, "Jika kamu mendengar wabah di suatu wilayah, maka janganlah kalian memasukinya. Tapi jika terjadi wabah di tempat kamu berada, maka jangan tinggalkan tempat itu." (H.R. al-Bukhari).

Qaidah Fiqhiyyah

لا ضرر ولا ضرار

Tidak boleh membahayakan diri dan membahayakan orang lain

درء المفاسد مقدم علي جلب المصالح

Menolak sesuatu yang mendatangkan kerusakan didahulukan atas sesuatu yang mendatangkan manfa'at.

المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ

Adanya kesulitan akan memunculkan adanya kemudahan

اَلضَّرَرُ يُزَالُ

Bahaya harus ditolak

الضرر يدفع بقدر الإمكان

Bahaya harus dicegah sebisa mungkin

الضَّرُوْرَةُ تُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا.

Darurat dibatasi sesuai kadarnya

تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة

Tindakan Imam terhadap rakyatnya disesuaikan dengan maslahat.

Pendapat al-Nawawi dalam kitab al-Majmu' juz 4 halaman 352 tentang gugurnya kewajiban shalat Jum'at:

> (Ketiga) Tidak wajib shalat Jum'at bagi orang sakit, meskipun shalat jum'atnya orang kampung tidak sah karena jumlah jama'ahnya kurang karena ketidakhadirannya. Berdasarkan Hadits riwayat Thariq dan lainnya, al-bandanijy berkata: "andaikan orang yang sakit memaksakan untuk sholat jum'at maka lebih utama". Imam-imam madzhab Syafi'i berpendapat: "bahwa sakit yang menggugurkan kewajiban shalat jum'at adalah sakitnya orang yang mendapatkan masyaqqah yang berat bila dia hadir pada shalat jum'at". Imam al-Mutawalli berkata: "Orang yang terkena diare berat juga tidak wajib shalat jum'at, bahkan jika dia tidak mampu menahan diarenya maka haramnya baginya shalat berjama'ah di masjid, karena akan menyebabkan masjid menjadi najis". Imam al-Haramain berkata: "Sakit yang menggugurkan kewajiban shalat jum'at itu lebih ringan keadaanya dari pada sakit yang menggugurkan kewajiban berdiri saat sholat fardhu. Sakit tersebut seperti uzur jalanan becek atau hujan atau semisalnya"

Pendapat Abdullah bin Abdurrahman bin Abu Bakar Bafadhal al Hadramy al Sa'dy al Madzhajy dalam kitab al-Mukaddimah alHadramiyah hal 91 tentang udzur shalat Jum'at dan shalat jama'ah:

> Di antara udzur shalat Jum'at dan shalat berjama'ah adalah hujan yang dapat membasahi pakaiannya dan tidak diketemukan pelindung hujan, sakit yang teramat sangat, merawat orang sakit yang tidak terdapat yang mengurusinya, mengawasi kerabat (istri, mertua, budak, teman, ustadz, orang yang memerdekannya) yang hendak meninggal atau berputus asa, khawatir akan keselamatan jiwa atau hartanya, menyertai creditor dan berharap pengertiannya karena kemiskinannya, menahan hadats sementara waktu masih lapang, ketiadaan pakaian yang layak, kantuk yang teramat sangat, angin kencang, kelaparan, kehausan, kedinginan, jalanan becek, cuaca panas, bepergian ke sahabat dekat, memakan makanan busuk setengah matang yang tidak bisa dihilangkan baunya, runtuhnya atap-atap pasar, dan gempa.

Ketentuan Hukum

1. Setiap orang wajib melakukan ikhtiar menjaga kesehatan dan menjauhi setiap hal yang dapat menyebabkan terpapar penyakit, karena hal itu

merupakan bagian dari menjaga tujuan pokok beragama (al-Dharuriyat al-Khams).

2. Orang yang telah terpapar virus Corona, wajib menjaga dan mengisolasi diri agar tidak terjadi penularan kepada orang lain. Baginya shalat Jumat dapat diganti dengan shalat zuhur, karena shalat jumat merupakan ibadah wajib yang melibatkan banyak orang sehingga berpeluang terjadinya penularan virus secara massal. Baginya haram melakukan aktifitas ibadah sunnah yang membuka peluang terjadinya penularan, seperti jamaah shalat lima waktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan tabligh akbar.
3. Orang yang sehat dan yang belum diketahui atau diyakini tidak terpapar COVID-19, harus memperhatikan hal-hal sebagai berikut:
    a. Dalam hal ia berada di suatu kawasan yang potensi penularannya tinggi atau sangat tinggi berdasarkan ketetapan pihak yang berwenang maka ia boleh meninggalkan salat Jumat dan menggantikannya dengan shalat zuhur di tempat kediaman, serta meninggalkan jamaah shalat lima waktu/rawatib, Tarawih, dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya.
    b. Dalam hal ia berada di suatu kawasan yang potensi penularannya rendah berdasarkan ketetapan pihak yang berwenang maka ia tetap wajib menjalankan kewajiban ibadah sebagaimana biasa dan wajib menjaga diri agar tidak terpapar COVID-19, seperti tidak kontak fisik langsung (bersalaman, berpelukan, cium tangan), membawa sajadah sendiri, dan sering membasuh tangan dengan sabun.
4. Dalam kondisi penyebaran Covid-19 tidak terkendali di suatu kawasan yang mengancam jiwa, umat Islam tidak boleh menyelenggarakan shalat jumat di kawasan tersebut, sampai keadaan menjadi normal kembali dan wajib menggantikannya dengan shalat zuhur di tempat masing-masing. Demikian juga tidak boleh menyelenggarakan aktifitas ibadah yang melibatkan orang banyak dan diyakini dapat menjadi media penyebaran Covid-19, seperti jamaah shalat lima waktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan majelis taklim. 5. Pemerintah menjadikan fatwa ini sebagai pedoman dalam menetapkan kebijakan penanggulangan COVID-19 terkait dengan masalah keagamaan dan umat Islam wajib menaatinya.

POTRET MUI DALAM FIQIH MADZHAB NEGARA

Studi mengenai fatwa MUI secara umum telah banyak dilakukan dan dikaji sebelumnya secara luas. Sejumlah karya ilmiah akademik, baik berupa skripsi, tesis hingga disertasi, serta pelbagai buku ilmiah popular dan prosiding konferensi ilmiah, telah banyak dihasilkan, baik itu mengenai pembahasan fatwa MUI dari berbagai perspektif dan tinjauan saintifik keilmuan; maupun dari sisi penalaran hukum Islam (ushul fiqh); ataupun melalui pendekatan analisa sosio-politis yang mengitari proses penerbitan fatwa itu ketika dihasilkan.[9]

Kendati dalam ranah hukum Islam, fatwa bersifat pemakluman dan notifikasi hukum Islam semata yang tidak bersifat mengikat (unbinding/ ghayr al-mulzimah); namun fatwa ketika telah dihasilkan dan ditetapkan bukanlah dihasilkan dari ruang hampa, melainkan muncul sebagai akibat pergumulan (dialektika) antara pemahaman nash (fahmun nushush) dan pemahaman realita (fiqh al-waqi') yang dihadapi, sehingga sedikit banyak fatwa lebih bersifat fleksibel (murunah) dan dinamis (mutaghayyir) serta responsif (sejalan dengan kaedah taghayyur al-fatawa bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah)[10]

Sebagai sebuah lembaga yang berdiri sejak tahun 1999 dengan segala aspek historis, sosiologis, maupun yuridis, Dewan Syariah Nasional (DSN) Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan lembaga koordinasi para ulama dalam menanggapi isu-isu yang berkenaan dengan muamalah maliyah kontemporer serta bertanggung jawab dalam menampung berbagai masalah yang memerlukan fatwa supaya diperoleh kesamaan dalam penanganan dari masing-masing Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang ada di perbankan syariah maupun lembaga keuangan syariah lainnya.

Apabila kita menggunakan standar atau ukuran "fleksibilitas" untuk mengidentifikasi kekuatan wacana atau fenomena dalam Islam, maka konsep Istihsan dan Saddu al-Dzariah yang sesuai dengan dakwah. Istihsan membawa konsep otoritas yang diberikan kepada seorang mujtahid untuk mengubah atau memindahkan hukum yang sudah tetap dalam kasus tertentu. Konsep ini diperkuat oleh prinsip umum dalam hukum Islam untuk

9 A Syahputra, 'Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional Bagi Bank Syariah: Perbandingan Pada Negara Lain', *Peran Fatwa Mui*, September 2022, 2023 <https://www. researchgate. net/profile/Angga-Syahputra-2/publication/366992583_Kedudukan_Fatwa_Dewan_Syariah_Nasional_Bagi_Bank_Syariah_Perbandingan_Pada_Negara_Lain/links/63bd886ec3c9966oebe43274/Kedudukan-Fatwa-Dewan-Syariah-Nasional-Bagi-Bank-Syariah-Per.

10 Syahputra.

menetapkan hukum baru dalam kasus tersebut, karena pertimbangan syar'i yang berbeda atau karena penerapan hukum pertama tidak lagi menghasilkan manfaat atau bahkan dapat menyebabkan kerugian.[11]

Yusuf Qaradawi mengatakan antara ijtihad dan fatwa adalah dua hal yang tidak terpisahkan dan kedudukannya cukup penting sebagai hasil pemikiran manusia yang bersifat universal. Mengeluarkan fatwa dan berijtihad merupakan usaha seriusyang dapat dilakukan para ulama dalam menjawab persoalan yang berkembang di masyarakat.[12] Hal yang tak jauh berbeda disampaikan pula oleh Muhammad Iqbal, ijtihad dan fatwa merupakan prinsip yang harus dihidupkan, dikembangkan dan ditingkatkan secara terus menerus. Keduanya merupakan jawaban atasdinamikayang terjadi dalammasyarakat Islam dan dapatmerangsang umatIslam untuk bersungguh-sungguh menggali ajaran Islam sampai ke akar-akarnya.

Fatwa MUI yang berkaitan dengan pelarangan beribadah secara jamaah di daerah yang kondisi wabah covid-19 sulit terkendali dimaksudkan untuk menciptakan kemashlahatan bagi setiap umat Islam yang berada di daerah tersebut. Dalam konteks beragama kemashlahatan merupakan perihal utama yang patut diperhatikan oleh seluruh umat Islam. Di sisi lain, pelarangan inipun sifatnya hanya sementara, tidak bersifat terus menerus, jika kondisi wabah telah hilang dan keadaan telah normal kembali, maka ibadah secara jama'ah/bersama mesti kembali dilakukan. Karena, ibadah secara berjama'ah, terutama ibadah shalat, lebih utamadaripada dilakukan secara sendiri-sendiri.

Meskipun fatwa yang disampaikan oleh MUI tidak bersifat mengikatdan melahirkan pro dan kontra di tengah masyarakat, tetapi sisi kemashlahatan patut untuk diperhatikan, jangan sampai ibadah jama'ah yang dilakukan justru melahirkan kemudharatan/bahaya, terlebih dapat mengancam jiwa. Islam sendiri mengajarkan kepada umatnya untuk menghindaridiri dari bahaya, karena segala sesuatu yang membahayakan pasti akan merugikan. Fatwa yang dikeluarkan MUI juga atas himbauan yang dianjurkan pemerintah.

11 Ahmad Sopian, 'Pembaruan Prinsip Moderasi Islam Dalam Era Globalisasi Dalam Dakwah Islam', 2023, 122–33.

12 Yusuf al-Qardhawi, *Hady al-Islam Fatawa al-Mu'asirah, Kuwait*: Dâr al-Qalam, 2000, Jilid 1, h. 645-646.

KESIMPULAN

Peranan kunci atas jawaban hukum yang kontekstual di Indonesia terdapat pada fatwa. Fatwa merupakan salah satu produk hukum yang dikeluarkan atau disampaikan oleh ulama berkaitan dengan persoalan yang muncul di masyarakat, baik berkaitan dengan ibadah maupun yang berkaitan dengan masalah sosial. Fiqih al-Taysir menjadi suatu pendekatan fiqih yang solutif dengan memberikan kemudahan pada masyarakat namun bukan semata-mata untuk memenuhi nafsu manusia. Melainkan Fiqih al-Taysir sebagai sarana seseorang Ketika merasa terbatas dan menghadapi kesulitan dalam melaksanakan hukum Islam terdapat kemudahan yang sesuai dengan koridor hukum Islam.

DAFTAR PUSTAKA

AR, Sopa, 'Fiqih Madzhab Negara Sebuah Gagasan Yang Tidak Realistis', *Tarjih2013*, 11. 1 (2013), 1–8

al-Qardhawi, Yusuf. 2000. *Hady al-Islam Fatawa al-Mu'asirah, Kuwait*: Dâr al-Qalam,, Jilid 1

Ma'arif, Bambang Saiful, and Asep Ahmad Siddiq, 'Strategi Dakwah Muhammadiyah Jawa Barat Era Pandemi Covid-19', *Anida* (*Aktualisasi Nuansa Ilmu Dakwah*), 21. 2 (2022), 113–31 <https://doi. org/10. 15575/anida. v21i2. 13735

Majelis Ulama Indonesia, 'Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19', *Fatwa MUI No. 14 Tahun 2020*, 14 (2020), 1–10 <https://mui. or. id/wp-content/uploads/2020/03/Fatwa-tentang-Penyelanggaran-Ibadah-Dalam-siatuasi-Wabah-COVID-19. pdf

Marpaung, Wanti, 'Mazhab Negara: Alternatif Solusi Terhadap Perbedaan Penentuan Awal Bulan Qamariyah Di Indonesia', *Jurisprudensi: Jurnal Ilmu Syariah, Perundang-Undangan, Ekonomi Islam*, 10. 2 (2019), 121–31 <https://doi. org/10. 32505/jurisprudensi. v10i2. 943

Moleong, Lexy. 2000. *Metode Penelitian Kualitatif.* Rosdakarya: Bandung

Saputri, Oktoviana Banda, 'Pemetaan Potensi Indonesia Sebagai Pusat Industri Halal Dunia', *Jurnal Masharif Al-Syariah: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, 5. 2 (2020), 23–38 <http://journal. um-surabaya. ac. id/index. php/Mas/article/view/5127/4010

Sopian, Ahmad, 'Pembaruan Prinsip Moderasi Islam Dalam Era Globalisasi Dalam Dakwah Islam', 2023, 122–33

Suherdiana, D, A Ridwan, and U Fatoni, 'Pesan Dakwah Ormas Islam Indonesia Dalam Menghadapi Krisis Keagamaan Masa Pandemi Covid-19', *Karya Tulis Ilmiah*, 2020 <http://digilib. uinsgd. ac. id/id/eprint/30775

Syahputra, A, 'Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional Bagi Bank Syariah: Perbandingan Pada Negara Lain', *Peran Fatwa Mui*, September 2022, 2023 <https://www. researchgate. net/profile/Angga-Syahputra-2/publication/366992583_Kedudukan_Fatwa_Dewan_Syariah_Nasional_Bagi_Bank_Syariah_Perbandingan_Pada_Negara_Lain/links/63bd886ec3c99660ebe43274/Kedudukan-Fatwa-Dewan-Syariah-Nasional-Bagi-Bank-Syariah-Per

Zaenuri, Ahmad, 'KONSEPSI FIKIH DAKWAH JAMĀ'AH TABLĪGH PADA MASA PANDEMI COVID-19: Telaah Gerakan Dakwah Jamā'ah Tablīgh Gorontalo', *JIL: Journal of Islamic Law*, 1. 2 (2020), 135–57 <https://doi.org/10. 24260/jil. v1i2. 68

54

METODE PENETAPAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) BERLANDASKAN MAQASID AL-SYARIAH

Oleh: Tarmizi Tahir
(*Majelis Ulama Indonesia Kab. Wajo Sulawesi Selatan*)

Abstrak

Artikel ini membahas tentang "Metode Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Berlandaskan *Maqasid al-Syari'ah*". Dengan rumusan masalah yaitu (1) Bagaimana sumber penetapan fatwa MUI di tengah-tengah masyarakat? (2) Bagaimana metode penetapan fatwa MUI di tengah-tengah masyarakat? Dan (3) Bagaimana penetapan fatwa MUI berlandaskan Maqasid al-Syariah di tengah-tengah masyarakat?. Adapun tujuan penulisan adalah: (1) Untuk mengetahui sumber penetapan fatwa MUI di masyarakat, (2) Untuk mengetahui metode penetapan fatwa MUI di masyarakat, dan (3) untuk mengetahui penetapan fatwa MUI berlandaskan *Maqashid al-Syariah* di masyarakat. Metode yang digunakan adalah deskriptif kualitatif. Sumber data terdiri dari data primer dari keputusan fatwa MUI dan kitab ushul fiqh sedangkan data sekunder adalah kitab klasik pendukung lainnya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa: (1) Sumber penetapan fatwa MUI antara lain al-Qur'an, Hadits, Pendapat Ulama dan Akal. (2) Metode penetapan fatwa MUI adalah melalui metode *qiyas*, metode *maslahah mursalah*, metode *sad al-zariah*. (3) Penetapan fatwa MUI berlandaskan *Maqasid al-Syari'ah* nampak pada keputusan fatwa yang memperhatikan aspek *hifz al-din*, *hifz al-nafs*, *hifz al-aql*, *hifz al-nasl*, *hifz al-mal* bahkan sampai kepada *hifz al-bi'ah*, *hifz al-ummah* dan *hifz al-daulah*.

1. Pendahuluan

Islam pada hakikatnya merupakan agama yang sangat memperhatikan kemaslahatan ummat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Inti dari ajaran Islam adalah kemaslahatan. Prinsip-prinsip dari ajaran Islam untuk kemudahan umat manusia dan menghindarkan kesulitan padanya. Nilai-nilai ajaran Islam adalah nilai-nilai universal yang diakui oleh seluruh umat manusia antara lain keadilan, keterbukaan dan kebe-

basan. Prinsip, nilai dan tujuan dari ajaran Islam tercerminkan dalam Maqasid al-syariah yang merupakan pokok pembahasan yang tidak ada hentinya. Sekarang ini, selain istilah *Maqasid al-Syari'ah* juga diperkenalkan istilah *Tafsir Maqasidi* dan *Maqasid Hadits*. Hal ini membuktikan bahwa term maqasid merupakan pembahasan yang penting dan asasi untuk menggali nilai-nilai ajaran Islam.

Maqasid al-syariah merupakan pisau analisis yang dipakai ulama dalam menggali dan merumuskan ajaran Islam. Dalam menetapkan hukum Islam, maka seorang mujtahid tidak boleh terlepas dan mengabaikan *Maqasid al-Syariah*. Ijtihad yang mengabaikan *Maqasid al-Syariah* akan menghasilkan ketetapan hukum yang jauh dari kemaslahatan umat manusia. Ijtihad tanpa *Maqasid al-Syariah* akan menimbulkan kekakuan. Pada dasarnya, memahami *Maqasid al-Syari'ah* merupakan upaya untuk membumikan hukum Islam berdasarkan kemaslahatan umat manusia sendiri.

Dalam upaya menjawab problematika masyarakat maka sering ditemukan ketetapan hukum berupa Fatwa. Problematika masyarakat yang terus berkembang dan kompleks memaksa seorang mujtahid untuk memberikan solusi dan jawaban atas masalah-masalah yang dihadapi. Mengingat nash-nash al-Qur'an dan Hadits sudah tidak turun lagi namun peristiwa dan problematika masyarakat tidaklah berakhir. Terkadang ketetapan fatwa di suatu negara berbeda dengan ketetapan fatwa di negara lain. Hal ini disebabkan oleh karena adanya perbedaan zaman, kondisi, dan budaya yang berkembang di suatu negara berbeda-beda. Dalam suatu ungkapan ulama bahwa perubahan hukum atau fatwa karena perubahan zaman, tempat, keadaan, adat dan niat. Di Indonesia, lembaga yang sering mengeluarkan ketetapan fatwa adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI). Majelis Ulama Indonesia (MUI) terdiri dari kepengurusan MUI Pusat, MUI Provinsi, MUI Kabupaten dan sampai kepada MUI Kecamatan di seluruh daerah.

Penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) terkadang menemukan masalah tersendiri di tengah-tengah masyarakat. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) misalnya sering memunculkan pro kontra bahkan sampai kepada penolakan atas fatwa yang telah dikeluarkan. Masalah lainnya adalah fatwa yang telah dikeluarkan kurang tersosialisasikan kepada masyarakat sehingga masyarakat tidak mengetahui fatwa-fatwa yang telah ditetapkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sehingga perlunya untuk reformulasi metodologi penetapan fatwa

Majelis Ulama Indonesia (MUI) terutama mempertimbangkan segala aspek yang berkaitan dengan *Maqasid al-Syari'ah*.

Dalam perkembangannya, *Maqasid al-Syari'ah* tidak hanya dibatasi kepada *daruriyyah khamsah* penjagaan agama (*hifz al-din*), penjagaan jiwa (*hifz al-nafs*), penjagaan akal (*hifz al-aql*), penjagaan keturunan (*hifz al-nasl*), dan penjagaan harta (*hifz al-mal*). Akan tetapi Maqasid al-Syari'ah mesti mengalami penambahan dan perkembangan sehingga meliputi penjagaan lingkungan (*hifz al-bi'ah*), penjagaan ummat (*hifz al-ummah*) dan penjagaan bangsa dan negara (*hifz al-daulah*). Ke depannya, Majelis Ulama Indonesia (MUI) harus mempertimbangan aspek penjagaan lingkungan, aspek penjagaan ummat dan aspek penjagaan negara bahkan sampai kepada tataran pengembangan lingkungan, pengembangan ummat dan pengembangan negara.

Secara faktual, kehidupan berbangsa dan bernegara masih mengalami berbagai macam problematika masyarakat. Problematika itu secara kompleks antara lain masalah lingkungan, masalah terorisme, masalah hak asasi manusia, masalah radikalisme, masalah kekerasan seksual, masalah pernikahan anak, masalah pencurian dan masih banyak lagi. Hal ini memaksa semua pihak untuk ikut terlibat dalam penyelesaian masalah-masalah tersebut tidak terkecuali keikutsertaan ulama dalam menjawab segala permasalahan bangsa.

Hukum Islam mempunyai tujuan yang sangat mulia yakni untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Tujuan tersebut terimplementasikan dalam syariat Islam yang diperintah Allah swt melalui Rasulullah saw pilihan-Nya. Segala sesuatu yang diperintahkan Allah swt diyakini untuk memperoleh kebaikan di dunia dan di akhirat. Begitu pula segala sesuatu yang dilarang Allah swt diyakini untuk terhindar dari kerusakan yang pada ujungnya juga mendapatkan kebaikan di dunia dan di akhirat.

Ruh hukum Islam terpusat kepada memperoleh kemaslahatan dan menghindari kerusakan. Oleh sebab itu, pada intinya hukum Islam mengarahkan manusia kepada kemaslahatannya sendiri. Karena dengan menghindari kerusakan sesuatu secara tidak langsung juga terarah kepada maslahat atau keselamatan. Jadi esensi hukum Islam yaitu *jalb al-mashalih* (memperoleh kemaslahatan).

Pada masa modern sekarang sering terjadi kekakuan terhadap problematika yang terjadi, terlebih terhadap permasalahan yang tidak

terdapat pada masa Nabi Muhammad saw. Sebagian Ulama mendiamkan (*mauquf*) masalah tersebut sehingga umat Islam tidak mendapatkan jawaban terhadap masalah tersebut. Sebagian Ulama lain menjawab masalah tersebut dengan kaku dan serba haram, sehingga perkara yang sebenarnya dapat mendatangkan kemaslahatan umat menjadi terabaikan.

Tujuan penemuan hukum Islam haruslah dipahami oleh mujtahid dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam secara umum dan menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit dalam al-Qur'an dan Hadits khususnya dalam segala cabang dari bidang muamalah, yang belum ada ketetapan hukumnya. [1] Salah satu penetapan ataupun hasil ijtihad dari permasalahan di Indonesia adalah fatwa, dan lembaga independen yang diakui oleh pemerintah dan berwenang mengeluarkan fatwa adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Dasar-dasar dan prosedur penetapan fatwa yang dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dirumuskan dalam Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: U-596/MUI/X/1997 yang ditetapkan pada tanggal 2 Oktober 1997. Dasar-dasar penetapan fatwa dituangkan pada bagian kedua pasal 2 yang berbunyi:

a. Setiap Keputusan Fatwa harus mempunyai dasar atas *Kitabullah* dan Sunnah Rasul yang *mu'tabarah*, serta tidak bertentangan dengan kemaslahatan umat.
b. Jika tidak terdapat dalam *Kitabullah* dan Sunnah Rasul sebagaimana ditentukan pada pasal 2 ayat 1, Keputusan fatwa hendaklah tidak bertentangan dengan *ijma'*, *qiyas* yang *mu'tabarah*, dan dalil-dalil hukum yang lain, seperti *istihsan*, *maslahah mursalah*, dan *sad al-dzari'ah*.
c. Sebelum pengambilan Keputusan Fatwa, hendaklah ditinjau pendapat-pendapat para Imam Mazhab terdahulu, baik yang berhubungan dengan dalil-dalil hukum maupun yang berhubungan dengan dalil-dalil yang dipergunakan oleh pihak yang berbeda pendapat.
d. Pandangan tenaga ahli dalam bidang masalah yang akan diambil

1 Abdul Ghofur Ashgori, *Sejarah Perkembangan Hukum Islam* (Cet. I; Yogyakarta: Total Media, 2008), h. 115

Keputusan Fatwanya, dipertimbangkan. [2]

Oleh karenanya dengan berbagai macam metode yang diterapkan diharapkan akan menemukan hukum-hukum dalam memecahkan berbagai persoalan yang muncul dalam kondisi sosial dan teritorial yang berbeda, kenyataan yang demikian maka Indonesia sebagai negara yang penduduknya yang terdiri dari berbagai suku dan mayoritas Islam tergugah untuk menjawab tantangan yang ada demi tercapainya perpaduan budaya, agama dan tradisi yang majemuk, sembari memasuki era perkembangan modern, tanpa menyia-nyiakan nilai-nilai keislamannya.[3]

Tulisan ini mencoba untuk mengkaji metodologi penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) berlandaskan *Maqasid al-Syari'ah*. Kajian ini akan memulai pendalaman pada masalah sumber-sumber hukum yang menjadi pegangan Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan melihat fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan teruma fatwa Majelis Ulama Indonesia pada (2019-2022). Selanjutnya metodologi penetapan hukum yang dipakai oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada (2019-2022) sehingga nampak metodologi apa yang digunakan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Dan selanjutnya akan dikaji tentang metodologi penetapan fatwa yang digunakan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan menggunakan perspektif Maqasid al-Syari'ah yang meliputi penjagaan agama, penjagaan jiwa, penjagaan akal, penjagaan keturunan, dan penjagaan harta. Bahkan sampai kepada penjagan lingkungan, penjagaan umat dan penjagaan negara.

Tulisan ini berusaha untuk menyakinkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang pentingnya penggalian hukum Islam dengan berlandaskan kepada *Maqasid al-Syari'ah*. Tulisan ini juga berusaha memberikan rekomendasi kepada Majelis Ulama Indonesia (MUI) terkait metodologi penetapan fatwa dengan berlandaskan kepada *Maqasid al-Syari'ah* dengan tidak membatasi diri kepada *daruriyyah khamsah* saja akan tetapi juga mempertimbangkan kepada aspek penjagaan lingkungan, penjagaan ummat, dan penjagaan negara.

2 Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggara Haji Depag RI., *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggara Haji Depag RI, 2003), h. 4-5

3 Jasser Auda, *al-Maqasid Untuk Pemula* (Cet. I; Yogyakarta: Suka Press, 2013), h. xv

2. Metodologi

Metodologi penelitian yang dipakai dalam tulisan ini adalah *deskriptif kualitatif*. Metode deskriptif kualitatif pada dasarnya adalah metode penulisan yang mendeskripsikan beberapa hal dalam hal ini ketetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan mengkorelasikan sumber referensi yang kuat dan fakta aktual yang terjadi. Sumber data primer diperoleh dari ketetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan referensi kitab kuning serta buku-buku yang terkait dengan *Maqasid al-Syari'ah*. Sumber data sekunder berasal dari kitab-kitab dan buku yang menunjang dan memperkuat argumentasi dalam tulisan ini. Kemudian data-data tersebut diolah dan dianalisis kemudian disajikan dalam bentuk argumentasi dalam tulisan ini.

3. Pembahasan

a. Sumber penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Sumber pokok hukum Islam adalah al-Qur'an dan al-Sunnah. Pada masa Rasulullah saw manakala muncul suatu persoalan hukum, baik yang berhubungan dengan Allah swt, maupun sosial kemasyarakatan, maka Allah swt menurunkan ayat-ayat al-Qur'an untuk menjelaskannya. Rasul sebagai muballigh, menyampaikan penjelasan ini kepada ummatnya untuk diikuti. Kendati demikian, penjelasan al-Qur'an tersebut tidak selamanya tegas dan terperinci (*tafsili*), melainkan kebanyakan bersifat umum (*ijmali*), sehingga dibutuhkan penjelasan terperinci dari Rasulullah saw sebagai orang yang diberi wewenang menjelaskan di satu sisi dan menghadapi realitas sosial yang berkembang pada sisi lain, Rasulullah saw terkadang harus menggunakan akal yang disebut dengan ijtihad dalam penerapan hukum Islam.

Seiring dinamika zaman yang berubah maka sumber di atas membutuhkan analisis (ijtihad) meskipun secara historis sudah ditutup, namun kemudian ulama modernis untuk membukanya kembali dan dilakukan oleh ulama dunia (termasuk Indonesia) dengan berbagai pendekatan dan metode. [4] Proses ijtihad tidak terbatas pada persoalan yang baru muncul, tetapi ijtihad mempunyai kepentingan lain yang berkaitan dengan khazanah hukum Islam yaitu dengan melakukan peninjauan kembali terhadap masalah-masalah

4 Jaih Mubarok, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Cet. I; Yogyakarta: UII Press, 2002), h. 169

yang ada berdasarkan kondisi yang ada pada zaman sekarang dan kebutuhan-kebutuhan manusia untuk memilih mana pendapat yang terkuat dan relevan dengan merealisasikan tujuan-tujuan syariat dan kemaslahatan manusia.[5]

Sumber hukum atau dalil hukum dalam istilah ushul fiqh disebut sebagai *masadir al-ahkam* atau *al-adillah al-syar'iyyah*. Abdul Wahhab Khallaf menjelaskan bahwa dalil-dalil syar'iyyah terbagi kepada dua bagian penting yaitu (1) dalil syariat yang disepakati ulama yaitu *al-Qur'an*, *Hadits*, *ijma'* dan *qiyas* dan (2) dalil syariat yang masih diperselisihkan ulama yaitu *istihsan*, *maslahah mursalah*, *urf*, *istishab*, *syar'u man qablana* dan *mazhab sahabat*. Wahbah Zuhaili menambahkan *al-zara'i* yang di dalamnya terdapat dua bagian yaitu *sad al-zara'i* dan *fath al-zara'i*. Namun secara umum, Sumber penetapan hukum Islam bisa dibagi menjadi tiga bagian besar yaitu: (1) al-Qur'an, (2) Hadits, dan (3) Ijtihad.

Sebagai sumber utama ajaran Islam, ulama membagi kandungan al-Qur'an dalam tiga kelompok besar yaitu *aqidah*, *khuluqiyah*, dan *amaliyah*. *Aqidah* berkaitan dengan dasar-dasar keimanan. *Khuluqiyyah* berkaitan dengan etika atau akhlak. Sedangkan amaliyah berkaitan dengan aspek-aspek hukum yang timbul dari ungkapan-ungkapan (*aqwal*) dan perbuatan-perbuatan (*af'al*) manusia. Kelompok ketiga ini, dalam sistematika hukum Islam dibagi dalam dua bagian besar, yaitu (1) ibadah, yang di dalamnya diatur pola hubungan manusia dengan Tuhan, dan (2) muamalah yang di dalamnya diatur pola hubungan antara sesama manusia.[6]

Al-Qur'an sebagai sumber ajaran, tidak memuat aturan-aturan yang terperinci tentang ibadah dan muamalah. Buktinya, hanya terdapat 368 ayat yang berkaitan dengan aspek-aspek hukum. [7] Hal ini berarti, bahwa sebagian masalah-masalah hukum dalam Islam, hanya diberikan dasar-dasar atau prinsip-prinsip ini, dijelaskan lebih lanjut oleh Nabi saw melalui Hadits-Haditsnya. Bertolak dari dua sumber inilah kemudian, aspek-aspek hukum terutama bidang muamalah dikembangkan dengan mengaitkannya dengan *maqasid al-syari'ah*. *Maqasid al-Syari'ah* berarti tujuan dan rahasia yang telah

5 Yusuf al-Qaradawi, *Ijtihad Kontemporer, Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, Terj. Abu Harzani (Cet. I; Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 14

6 Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, t. th), h. 32

7 Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid II* (Jakarta: UI Press, 1984), h. 7

ditetapkan *syari'* pada setiap hukum-hukum-Nya.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam menetapkan fatwanya selalu berdasarkan kepada al-Qur'an dan Sunnah. Terbukti dalam keputusan fatwa yang dikeluarkan selalu diikut sertakan dasar dalam al-Qur'an dan Hadits, meskipun ayat dan Hadits yang diikut sertakan itu secara tekstual tidak menyebut masalah yang diputuskan akan tetapi ayat dan Hadits tersebut berusaha untuk dikontekstualisasikan ataukah nilai-nilai umum yang terdapat dalam al-Qur'an dan Haditslah yang menjadi dasar dari masalah yang diputuskan.

Contoh ketetapan fatwa yang dikeluarkan Majelis Ulama Indonesia di tahun 2019 yaitu tentang fatwa MUI No. 13 Tahun 2019 tentang Transplantasi Organ dan/ atau Jaringan Tubuh dari Pendonor Hidup untuk Orang lain dimana telah disebutkan tentang dasar firman Allah swt dalam Q.S. al-Maidah/5: 32 bahwa barang siapa yang memelihara kehidupan manusia maka seakan-akan ia memelihara kehidupan seluruh ummat manusia.[8] Dan Q.S. al-Baqarah/2: 195 bahwa janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan dan berbuat baiklah sesungguhnya allah menyukai orang yang berbuat baik.[9] Kemudian mengutip Hadits yang diriwayatkan oleh al-Daraqutni bahwasanya barang siapa yang melakukan pengobatan dan tidak mengetahui ilmunya sebelum itu maka dia yang bertanggung jawab. Kemudian mengutip tentang kaidah fiqhiyyah yang menggambarkan tentang kemudharatan itu harus dihilangkan. Pada kesimpulannya bahwa transplantasi organ atau jaringan tubuh tanpa alasan adalah dilarang oleh agama sedangkan transplantasi organ atau jaringan tubuh kepada orang lain dengan alasan darurat maka itu dibolehkan. Dalam hal ini, Majelis Ulama Indonesia telah menjelaskan tentang dasar-dasar pijakan yang dipakai dalam menetapkan fatwa transplantasi organ atau jaringan tubuh akan tetapi belum menyentuh secara mendalam kepada aspek *Maqasid al-Syari'ah* yaitu untuk menjaga jiwa (*hifz al-nafs*). Meskipun dalam keputusan fatwa tersebut sudah menyebutkan tentang perlindungan dan penjagaan jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-aql*) dan keturunan (*hifz al-nasl*) yang merupakan bagian dari tujuan diturunkannya syariat (*Maqasid al-Syariah*) yang menganjurkan untuk

8 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Lembaga Penyelenggara Penerjemah Kitab Suci al-Qur'an, 2019), h. 113

9 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 30

menjaga dan memelihara kesehatan.

Contoh ketetapan fatwa yang dikeluarkan Majelis Ulama Indonesia di tahun 2020 yaitu tentang fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid 19 dimana telah disebutkan tentang dasar firman Allah swt dalam Q.S. al-Taghabun/64: 11 bahwa tidak ada suatu musibah apapun yang menimpa seseorang kecuali izin Allah, dan barangsiapa yang beriman kepada Allah, niscaya Dia akan memberi petunjuk kepada hatinya, Dan Allah Maha Mengetahui Segala Sesuatu.[10] Dan Q.S.. al-Baqarah/2: 155-156 bahwa sungguh akan kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar. (yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan *inna lillahi wa inna ilaihi rajiun*. [11] Kemudian mengutip Hadits yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari bahwa Rasulullah saw bersabda jika kamu mendengar wabah di suatu wilayah, maka janganlah kalian memasukinya. Tetapi jika terjadi wabah di tempat kamu, maka jangan tinggalkan tempat itu. Kemudian dikutip kaidah fiqhiyyah yang berbunyi tidak boleh membahayakan diri dan membahayakan orang lain. Juga kaidah fiqhiyyah yang menyatakan bahwa menolak kemafsadatan lebih utama dibanding menarik kemaslahatan. Dalam hal ini, Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah menjelaskan tentang dasar-dasar yang dipakai dalam menetapkan fatwa penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah covid 19 akan tetapi belum menyentuh aspek *Maqasid al-Syari'ah* yaitu untuk menjaga jiwa (*hifz al-nafs*). Meskipun dalam penetapan fatwa tersebut sudah disebutkan tentang menjaga tujuan pokok beragama (*al-Daruriyyat al-Khamsah*).

Contoh ketetapan fatwa yang dikeluarkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) di tahun 2021 yaitu tentang fatwa MUI No. 13 Tahun 2021 tentang Hukum Vaksinasi Covid-19 Saat Berpuasa dimana disebutkan tentang dasar firman Allah swt dalam Q.S. al-Baqarah/2: 183-184 tentang wajibnya puasa ramadhan dan keterangan rukhsah (keringanan) bagi yang sakit atau bepergian.[12] Juga dalam Q.S. al-Baqarah/2: 187 yang menerangkan bahwa salah satu rukun puasa adalah

10 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 557
11 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 24
12 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 28

menahan dari yang membatalkannya (di antaranya makan dan minum).[13] Kemudian dikutip Hadits yang diriwayatkan al-Bukhari menerangkan bahwa segala penyakit pasti ada obatnya dan Hadits tentang perintah untuk berobat dengan yang halal. Selanjutnya menyebutkan kaidah fiqhiyyah bahwa bahaya harus dihilangkan dan kaidah fiqhiyyah yang berbunyi bahaya tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan yang lain. Sekali lagi Majelis Ulama Indonesia belum menyebutkan aspek Maqasid al-Syariah dari fatwa yang dikeluarkan tersebut.

Contoh ketetapan fatwa yang dikeluarkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) di tahun 2022 yaitu tentang fatwa MUI No. 32 Tahun 2022 Tentang Hukum dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Qurban Saat Wabah dimana disebutkan tentang dasar firman Allah swt dalam Q.S. al-Kautsar/108: 1-3 tentang perintah berkurban. [14] Dalam Q.S. al-Hajj/22: 36-37 tentang perintah ibadah berkurban atas nama Allah untuk mengagungkan-Nya, membagikan daging kurban kepada yang berhak, dan meluruskan niat dalam berkurban.[15] Kemudian dikutip Hadits yang diriwayatkan al-Muslim bahwa Nabi saw berkurban dengan dua domba dan menyembelihnya sendiri. Dan Hadits yang diriwayatkan al-Muslim juga tentang bolehnya menyimpan daging hewan kurban dan membagikannya melewati waktu hari-hari tasyrik. Selanjutnya mengutip kaidah fiqhiyyah tentang kemudharatan yang dihilangkan sedapat mungkin dan kaidah fiqhiyyah tentang menolak kemafsadatan itu lebih utamakan daripada mengambil kemaslahatan.

Mencermati ketiga fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) maka dapat disimpulkan bahwa sumber-sumber penetapan fatwa yang merupakan dasar pijakan Majelis Ulama Indonesia adalah (1) *al-Qur'an*, yang mana pengutipan ayat yang dijadikan sumber fatwa ada yang bersifat tekstual dan ada yang bersifat kontekstual serta ada yang bersifat substansial. (2) *Hadits*, di mana pengutipan Hadits yang dijadikan sumber fatwa juga ada yang bersifat tekstual dan ada yang bersifat kontekstual serta ada yang bersifat substansial. (3) *Kaidah Fiqhiyyah*, merupakan produk ijtihad ulama yang dipakai dalam menetapkan hukum Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadits.

13 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 29
14 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 602
15 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 336

b. Metode penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Metode penetapan hukum (*thariqah istinbath*) merupakan cara dan metode yang dipakai Ulama dalam menetapkan hukum. Dalam metodologi penetapan hukum yang diperkenalkan ulama antara lain: (1) *Ijma* merupakan kesepakatan ulama mujtahid tentang suatu kasus setelah wafatnya Rasulullah saw, (2) *Qiyas* merupakan metode menyamakan suatu hukum yang tidak ada nashnya dengan hukum yang ada nashnya karena adanya kesamaan illat (indikasi) hukum. (3) *Istihsan* merupakan meninggalkan keharusan menggunakan qiyas yang kuat dan berpindah kepada qiyas yang lemah dengan pertimbangan sesuatu yang baik. (4) *Maslahah Mursalah* merupakan kemaslahatan yang tidak disyariatkan langsung oleh pembuat syariat, tidak ada nash yang memerintahkan juga tidak ada nash yang melarangnya. (5) *Uruf* merupakan tradisi yang berkembang di tengah-tengah masyarakat dan dikenal baik oleh masyarakat. (6) *Istishab* merupakan mengembalikan hukum sesuatu sebagaimana hukum sesuatu itu sebelumnya. (7) *Syar'u Man Qablana* merupakan syariat umat-umat terdahulu sebelum Islam. (8) *Mazhab Sahabat* merupakan hasil ijtihad ulama yang sudah terkumpul dalam suatu mazhab. (9) *Sad al-Zari'ah* merupakan menghambat segala sesuatu yang menjadi jalan kerusakan.

Dalam ketetapan fatwa MUI No. 13 Tahun 2019 tentang Transplantasi Organ/ Jaringan Tubuh dari Pendonor Hidup untuk Orang Lain yang berisi tentang larangan menjual organ anggota tubuh dan kebolehan untuk transplantasi organ atau jaringan tubuh pendonor hidup kepada orang lain dengan alasan darurat atau sangat dibutuhkan. Sejalan dengan ini maka sesungguhnya dapat dikatakan bahwa metodologi penetapan dalam fatwa MUI No. 13 tahun 2019 adalah *Istihsan* atau menganggap baik. Dimana dalam kaidah umumnya bahwa ada larangan untuk transplantasi organ atau jaringan tubuh dari pendonor kepada orang lain namun karena adanya sesuatu yang penting dan mendesak maka transplantasi organ atau jaringan tubuh dibolehkan.

Dalam ketetapan fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid 19 yang berisi tentang larangan beribadah di tempat umum bagi orang yang terpapar virus corona dan anjuran untuk senantiasa berhati-hati dan menghindari tempat keramaian bagi yang belum terpapar vi-

rus corona. Sejalan dengan ini maka sesungguhnya dapat dikatakan bahwa metodologi penetapan dalam fatwa MUI No. 14 tahun 2020 adalah *sad al-zari'ah* atau menolak ke jalan kerusakan. Dimana pada dasarnya beribadah pada rumah ibadah hukumnya boleh akan tetapi menjadi tidak dianjurkan karena adanya kemafsadatan/ kerusakan yang dinilai akan terjadi.

Dalam ketetapan fatwa MUI No. 13 Tahun 2021 tentang Hukum Vaksinasi Covid 19 Saat Berpuasa yang berisi tentang kebolehan melakukan vaksinasi covid 19 pada saat bulan ramadhan untuk mencegah penularan wabah covid 19 dengan memperhatikan kondisi umat Islam yang sedang berpuasa. Begitu pula anjuran Majelis Ulama Indonesia untuk umat Islam agar sekiranya wajib berpartisipasi dalam program vaksinasi covid 19 yang dilaksanakan oleh pemerintah untuk mewujudkan kekebalan kelompok dan terbebas dari wabah covid 19. Sejalan dengan ini maka sesungguhnya dapat dikatakan bahwa metodologi penetapan fatwa MUI No. 13 Tahun 2021 adalah *maslahah mursalah* atau kemaslahatan umum. Dimana pada dasarnya perintah vaksinasi terutama vaksinasi saat bulan suci ramadhan tidak terdapat dalam nash al-Qur'an dan Hadits, akan tetapi pelaksanaan vaksinasi itu dinilai menimbulkan kemaslahatan untuk ummat manusia sehingga sangat sesuai dengan nilai-nilai yang diperintahkan dalam nash al-Qur'an dan Hadits.

Dalam ketetapan fatwa MUI No. 32 Tahun 2022 tentang Hukum dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut dan Kuku yang berisi tentang hukum berkurban dengan hewan yang terkena penyakit mulut dan kuku dibagi ke dalam beberapa kategori antara lain: (1) Hewan yang terkena penyakit mulut dan kuku dengan gejala ringan, seperti lepuh ringan pada celah kuku, kondisi lesu, tidak nafsu makan, dan keluar air liur lebih dari biasanya hukumnya sah dijadikan hewan kurban, (2) Hewan yang terkena penyakit mulut dan kuku dengan gejala klinis kategori berat seperti melepuh pada kuku hingga terlepas dan/atau menyebabkan pincang/tidak bisa berjalan serta menyebabkan sangat kurus hukumnya tidak sah dijadikan hewan kurban, (3) Hewan yang terkena penyakit mulut dan kuku dengan gejala klinis kategori berat dan sembuh dari penyakit kuku dan mulut dalam rentang waktu yang dibolehkan berkurban (tanggal 10-13 Dzulhijjah), maka sembelihan hewan tersebut dianggap sedekah bukan hewan kurban. Sejalan

dengan ini maka sesungguhnya dapat dikatakan bahwa metodologi penetapan fatwa MUI No. 32 Tahun 2022 adalah *sad al-zari'ah* atau menolak ke jalan kerusakan. Dimana menyembelih dan memilih hewan kurban hukumnya adalah boleh akan tetapi jika terdapat cacat pada hewan tersebut seperti cacat karena adanya penyakit mulut dan kuku maka itu dilarang karena akan menimbulkan bahaya dan penyakit.

Secara langsung, Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam menetapkan fatwa tidak secara langsung menyebutkan metodologi penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) namun secara tidak langsung sesungguhnya telah menggunakan beberapa metode penetapan hukum sebagaimana yang disebutkan sebelumnya. Metodologi penetapan hukum yang paling sering dipakai oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) antara lain *Istihsan*, *Maslahah Mursalah* dan *Sad al-Dzari'ah* serta *Fath al-Dzari'ah*.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa teori maqasid al-syari'ah yang berintikan perwujudan kemaslahatan dan pengelakan dari segala macam kerusakan merupakan pijakan dan landasan dalam syariat Islam, artinya baik hukum Islam Yang disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'an dan sunnah maupun hukum Islam yang dihasilkan dari proses ijtihad harus berdasarkan pada tujuan perwujudan maslahah tersebut.

Untuk mengetahui adanya *maslahah* yang menjadi tujuan hukum Islam yang tertera dalam al-Qur'an dan sunnah dapat dilacak dari kedua sumber tersebut. Jika suatu maslahah disebutkan secara tegas dan eksplisit dalam teks, para ulama menyebutnya dengan istilah *maslahah mu'tabarah*, hanya saja para ulama berbeda pendapat tentang *ta'lil al-ahkam bil al-maslahah* yaitu menentukan illat hukum dengan *maslahah*.

Dalam masalah *ta'lil al-ahkam bi almaslahah,* menurut Abu Zahrah para ulama terbagi dalam tiga kelompok besar. [16] Kelompok pertama adalah golongan Asy'ariyah dan Zahiriyah yang mengingkari adanya hukum syara' yang *mu'allalah* dan terkait pada *maslahah,* jadi ada kemungkinan Allah mensyari'atkan hukum Islam tanpa adanya *maslahah* di dalamnya. Kelompok kedua adalah sebahagian Syafi'iyah dan sebahagian Hanafiyah yang mengakui adanya

16 Abu Zahrah, *Usul Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabiy, 1958), h. 369-370.

maslahah yang merupakan *'illat* hukum dan merupakan tanda-tanda adanya hukum.

Dalam masalah *ta'lil al-ahkam bi almaslahah,* menurut Abu Zahrah para ulama terbagi dalam tiga kelompok besar. [17] Kelompok pertama adalah golongan Asy'ariyah dan Zahiriyah yang mengingkari adanya hukum syara' yang *mu'allalah* dan terkait pada *maslahah,* jadi ada kemungkinan Allah mensyari'atkan hukum Islam tanpa adanya *maslahah* di dalamnya. Kelompok kedua adalah sebahagian Syafi'iyah dan sebahagian Hanafiyah yang mengakui adanya *maslahah* yang merupakan *'illat* hukum dan merupakan tanda-tanda adanya hukum.

Perbedaan pendapat itu sebenarnya hanya bersifat *nazari* bukan pada tataran *'amali* karena sesungguhnya para fuqaha menetapkan bahwa hukum-hukum syara' adalah sebagai bingkai kemaslahatan yang hakiki dan sesungguhnya tidak ada suatu hukum yang dibawa oleh Islam yang di dalamnya tanpa ada *maslahah* untuk umat manusia. Oleh karena itulah, seorang mujtahid dalam melakukan ijtihad disyaratkan untuk mengetahui *maqāshid al-syari'ah*,[18] karena pada hakekatnya ijtihad merupakan upaya menggali dan menemukan *maslahah* yang terkadang dalam penetapan hukum, pada dasarnya hasil penelitian itu dapat diterima selama tidak bertentangan dengan *maslahah* yang telah ditetapkan dalam Alquran dan sunah. Jika terjadi pertentangan, maka *maslahah* dimaksud digolongkan sebagai *maslahah al-mulghah*.[19]

Dalam teori pencarian *'illat* dinyatakan bahwa salah satu syarat diterimanya sifat menjadi *'illat* adalah bahwa sifat tersebut harus *munasabah,* yaitu kesesuaian antara hukm dan sifat dengan *maslahah* yang diduga sebagai tujuan disyari'atkan hukum itu. al-Gazali mencoba membahas pesoalan *munasabah* ini secara khusus dalam kitabnya *Syifa al-Galil* dalam buku tersebut dinyatakan bahwa semua penelitian dalam bidang *munasabah* bermuara pada upaya memelihara *maqāshid al-syari'ah* dalam berbagai unsur dan peringkatnya.[20]

17 Abu Zahrah, *Usul Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabiy, 1958), h. 369-370.
18 Abu Zahrah, *Usul Fiqh*, h. 386.
19 Fathurrhman Djamil, *Filsafat Hukum Islam,* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 134-135.
20 Al-Gazali, *Syifa al-Galil fi Bayan Syibh wa al-Mukhil wa al-Masalik al-Ta'lil,* (Bagdad: Matba'at al-Irsyad, 1971), h. 159.

Dalam kaitannya dengan hal ini, al-Juwaini secara jelas membagi *maslahah* dalam *'illat* menjadi *maslahah daruriyyah, hajjiyah* dan *tahsiniyyah.* [21] Dari sinilah kemudian para ahli ushul fiqhi berikutnya mengembangkan prinsip dan teori *maqāshid al-syari'ah*. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa maslahah yang menjadi tujuan utama disyari'atkan hukum Islam, merupakan faktor penentu dalam menetapkan hukum melalui jalur *qiyas.*

Zari'ah juga lebih mengarah kepada upaya-upaya preventif terhadap kemungkinan terjadinya *mafsadah* dan semaksimal mungkin berupaya menarik *maslahah.* Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *al-zari'ah* berhubungan sangat erat dengan teori *maqāshid al-syari'ah*. Demikian gambaran singkat tentang beberapa contoh metode penetapan hukum dan hubungannya dengan *maqāshid al-syari'ah*, agar dapat memberikan gambaran betapa *maqāshid al-syari'ah* menjiwai penetapan hukum dengan metode yang berbeda.

c. Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Berlandaskan Maqasid al-Syari'ah

Sejarah hukum Islam menunjukkan bahwa ijtihad yang berlandaskan *Maqasid al-Syari'ah* adalah sebuah pendekatan atau tipologi ijtihad yang hidup subur pada waktu ke waktu, mulai zaman sahabat sampai pada waktu sebelum gerakan pengkodifikasian ilmu-ilmu Islam. Bahkan kedua sumber utama Islam telah meletakkan fondasi yang kuat bagi pendekatan ijtihad ini. Berbagai hukum-hukum syara' dalam al-Qur'an dan Hadits tidak hanya disampaikan begitu saja, tetapi juga diiringi dengan menyebutkan maksud-maksud yang ingin dicapai dari hukum-hukum yang dimaksud termasuk hukum-hukum ibadah yang utama yaitu ibadah shalat, puasa, zakat, dan haji. Meskipun ibadah-ibadah ini oleh para ulama dimasukkan dalam kategori ibadah *mahdhah* yang ciri khasnya adalah *ta'abbudi*, namun al-Qur'an dengan sangat jelas memberi petunjuk mengenai tujuan-tujuannya atau *maqasid*nya.[22]

Mempelajari *maqasid al-syari'ah* sangat penting karena berkaitan langsung dengan landasan dasar penetapan hukum Islam terutama pada masa sekarang yang dipenuhi dengan kemajuan teknolo-

21 Al-Juwaini, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh,* (t. tp. :Dar al-Ansar, 1400 H), h. 923.

22 Abd. Rauf Muhammad Amin, *Esai-Esai Maqasid al-Syari'ah* (Cet. I; Depok: Rajawali Persada, 2022), h. 10-11

gi dan ilmu pengetahuan. *Maqasid al-Syari'ah* mempunyai peran penting untuk pembaharuan hukum Islam kontemporer, di mana kadang pemecahan suatu hukum tidak hanya bisa menggunakan pemahaman literal teks al-Qur'an dan Sunnah saja, akan tetapi harus mengungkapkan rahasia-rahasia dan maqasid al-syari'ah di balik teks tersebut. al-Raisuni membahas panjang lebar mengenai peran *maqasid al-syari'ah* dalam perkembangan Islam kontemporer.[23]

Maqasid al-Syari'ah adalah sebuah teori pendekatan filsafat hukum Islam untuk merealisasikan kemaslahatan umat manusia dan perhatiannya terhadap implikasi-implikasi penerapan hukum yang dalam istilah Syatibi disebut *al-Nazar fi al-Ma'alat* menempatkan *maqasid al-syari'ah* sebagai bentuk pengekspresian penekanan hubungan kandungan hukum Tuhan dengan aspirasi hukum yang manusiawi.[24] Untuk melihat urgensi *maqasid al-syari'ah* dalam ijtihad, maka seseorang harus memiliki dua kriteria yaitu dapat memahami *maqasid al-syari'ah* secara sempurna dan adanya kemampuan untuk menarik kandungan hukum atas dasar pengetahuan dan pemahaman *maqasid al-syari'ah* dengan bantuan pengetahuan bahasa Arab serta al-Qur'an dan Hadits. Kedua kriteria ini menurut Syatibi saling terkait karen kriteria kedua sebagai alat bantu dan kriteria pertama adalah tujuan.

Pengetahuan dan pemahaman maqasid al-syari'ah merupakan aspek penting dalam melakukan aspek ijtihad karena teori ini menjadi kunci keberhasilan seorang mujtahid dalam ijtihadnya karena landasan hukum menjadi tujuan dari setiap persoalan yang dihadapi manusia, baik persoalan baru yang belum ada secara harfiah dalam wahyu maupun untuk mengetahui apakah suatu kasus dapat diterapkan suatu ketentuan hukum atau tidak karena telah terjadi pergeseran nilai sebagai akibat adanya perubahan sosial.

Ilmuwan muslim mengusulkan perumusan *maqasid al-syari'ah* (maksud dan tujuan syariah) untuk menjawab segala problematika yang tengah menimpa umat Islam dewasa ini. Berhubungan dengan rekonstruksi *maqasid al-syari'ah* sebenarnya telah muncul beberapa ilmuwan muslim abad modern dan kontemporer yang melakukan

23 Holilur Rahman, *Maqasid al-Syariah: Dinamika, Epistemologi, dan Aspek Pemikiran Ushuli Empat Mazhab* (Cet. I; Malang: Setara Press, 2019), h. 4

24 Asapri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid al-Syari'ah Menurut Syatibi*, Ed. I (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 156

kritik konstruktif terhadap berbagai kelemahan *maqasid al-syari'ah* klasik, sekaligus upaya rekonstruksi terhadap *maqasid al-syari'ah*.[25] Rekonstruksi terhadap maqasid al-syari'ah antara lain meliputi cakupan atau muatan, metodologi, kaidah-kaidah dasar, dan aspek pengembangan.

Salah satu rekonstruksi maqasid al-syari'ah dalam sisi muatan adalah upaya dalam mengembangkan *maslahah daruriyyah* (hal-hal yang menjadi keharusan). *Maslahah Daruriyyat* (hal-hal yang menjadi keharusan) tujuannya adalah kemaslahatan-kemaslahatan yang diperlukan oleh kehidupan individu yang mulia dan tegaknya masyarakat yang baik dan berkesinambungan dimana apabila hal-hak tersebut tidak ada, maka sistem kehidupan manusia menjadi catat, manusia hidup anarki dan rusak, dan manusia tertimpa/ kemalangan dan kesengsaraan di dunia dan sika di akhirat. Maslahah Dharuriyah ada delapan macam meliput: penjagaan terhadap agama (*hifz al-din*), penjagaan terhadap jiwa (*hifz al-nafs*), penjagaan terhadap akal (*hifz al-aql*), penjagaan terhadap keturunan (*hifz al-nasl*), penjagaan terhadap harta benda (*hifz al-mal*), penjagaan terhadap lingkungan (*hifz al-bi'ah*), penjagaan terhadap umat (*hifz al-ummah*), dan penjagaan terhadap negara (*hifz al-daulah*).

Dalam penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) terkadang disebutkan secara langsung *maqasid al-syari'ah* (maksud dan tujuan syariah) dan juga tidak secara langsung namun dalam upaya penetapan fatwa itu mengarah kepada maksud dan tujuan syariat Islam. Misalnya dalam ketetapan fatwa MUI No. 13 Tahun 2019 tentang Transplantasi Organ/ Jaringan Tubuh dari Pendonor Hidup untuk Orang Lain maka yang menjadi pertimbangan Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah aspek penjagaan jiwa (*hifz al-nafs*) yang merupakan bagian dari maksud dan tujuan syariat Islam. Dalam ketetapan fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid 19 yang menjadi pertimbangan Majelis Ulama Indonesia (MUI) juga aspek penjagaan jiwa (*hifz al-nafs*) dan aspek penjagaan umat (*hifz al-ummah*) yang merupakan bagian dari maksud dan tujuan syariat Islam juga. Dalam ketetapan fatwa MUI No. 13 Tahun 2021 tentang Hukum Vaksinasi Covid 19 Saat Berpuasa yang berisi tentang kebolehan melakukan

25 Zaprulkhan, *Rekonstruksi Paradigma Maqasid al-Syari'ah: Kajian Kritis dan Komprehensif* (Cet. I; Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), h. 25

vaksinasi covid 19 pada saat bulan ramadhan maka yang menjadi pertimbangan Majelis Ulama Indonesia (MUI) juga adalah aspek penjagaan jiwa (*hifz al-nafs*). Serta dalam ketetapan fatwa MUI No. 32 Tahun 2022 tentang Hukum dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut dan Kuku yang menjadi dasar pertimbangan adalah aspek penjagaan jiwa (*hifz al-nafs*) yang merupakan maksud dan tujuan syariat Islam.

Konsep *maqasid al-syari'ah* pada hakekatnya didasarkan pada wahyu untuk mewujudkan kemaslahatan hidup umat manusia. Mengingat maqasid al-syariah yang dirumuskan ulama bertumpu pada lima kebutuhan dasar (kemaslahatan) hidup manusia: pemeliharaan agama, jiwa, keturunan, harta dan akal disesuaikan dengan konteks zamannya, maka muncul wacana untuk mengembangkan konsep *maqasid al-syari'ah* dengan menambah lima kebutuhan dasar manusia tersebut sesuai dengan kondisi zaman modern.

Jelasnya, bahwa keberadaan konsep *maqasid al-syari'ah* ternyata dapat memberikan solusi dalam menjawab berbagai problematika kekinian yang tidak diatur oleh wahyu secara tekstual maupun kontekstual. Kasus kloning manusia misalnya, tidak diatur oleh wahyu. Bahkan para ulama klasik pun belum pernah membahasnya dan mungkin belum pernah terfikirkan di masanya. Namun dengan pendekatan *maqasid al-syari'ah* problem kloning manusia dapat dijawab dengan menggunakan analisi *hifz al-nasl* (menjaga keturunan). Karena sesungguhnya secara embriologi, kloning manusia akan mengacaukan hubungan darah anak yang dilahirkan melalui teknologi kloning.

Namun demikian selaras dengan kemajuan zaman yang bukan saja membawa dampak positif, namun juga menimbulkan dampak negatif dalam kehidupan manusia, keberadaan lima *maqasid al-syari'ah* yang dikenal selama ini perlu diperluas dengan melihat fenomena aktual yang berkembang di tengah-tengah masyarakat. Diantaranya adalah:

1) Memelihara Lingkungan (*hifz al-bi'ah*)

   Munculnya fenomena penipisan lapisan ozon yang menimbulkan kerusakan lingkungan, maka muncul wacana menambah *maqasid al-syari'ah*, dengan pemeliharaan lingkungan. Karena kerusakan lingkungan dewasa ini telah mencapai taraf yang san-

gat memprihatinkan yang jika tidak diatasi secara serius akan mengancam eksistensi dan kemaslahatan hidup manusia ke depan. Pemikiran ini pada dasarnya memiliki landasan normatif dalam al-Qur'an, di antaranya Q.S. al-Rum/30: 41 yang artinya bahwa telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).[26]

Ayat ini Allah swt mengungkapkan munculnya kerusakan lingkungan akibat kelakuan manusia, serta manusia akan menerima akibatnya. Sehingga munculnya wacana penetapan "pemeliharaan terhadap lingkungan" atau *hifz al-bi'ah* sebagai tambahan *maqasid al-syari'ah* yang telah ada dan patut untuk dipertimbangkan. Karena kerusakan lingkungan akan mengancam eksistensi manusia, terutama keturunan kita di masa yang akan datang.

Qadir Gassing menambahkan jaminan keselamatan lingkungan (*hifz al-bi'ah*) yaitu dengan melestarikan alam dan lingkungan. Seperti mencegah penebanan hutan sembarangan, membuang sampah sembarangan tempat, limbah pabrik dan segala bentuk pencemaran lingkungan yang berbahaya bagi manusia.

Qadir Gassing melihat bahwa tujuan hukum Islam perlu pula dipertimbangkan memelihara lingkungan. Dalam perspektif lingkungan, manusia bisa saja hidup tanpa rumah tetapi kehidupannya menjadi tidak manusiawi karena ia akan menjadi gelandangan. Manusia bisa saja hidup tanpa pakaian tetapi kehidupannya menjadi hewani. Jadi rumah, pakaian dan energi dalam perspektif manusia yang berbudaya merupakan kebutuhan pokok yang tidak bisa tidak harus terpenuhi.[27]

2) Memelihara Umat (*hifz al-ummah*)

Realitas kurang akurnya umat Islam di berbagai belahan dunia saat ini mendorong sebagian pemikir muslim untuk melontarkan wacana "pemeliharaan terhadap persatuan" atau *hifz al-ummah* sebagai bagian dari *maqasid al-syari'ah*. Karena fenomena

26 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 408

27 Qadir Gassing, *Fikih Lingkungan, "Pidato Pengukuhan Guru Besar"* (Makassar: UIN Alauddin, 2004), h. 53-54

yang terjadi, umat Islam suatu daerah atau negara terkadang bersatu padu jika mereka menghadapi musuh bersama. Namun setelah musuh mereka dikalahkan, mereka sendiri justru bertikai. Hal ini dapat dilihat pada kasus Afganistan saat berperang melawan Uni Soviet. Muslim Afganistan bersatu padu melawan Uni Soviet. Namun setelah Uni Soviet berhasil dihalau keluar Afganistan, mereka akhirnya bertikai yang menimbulkan pertumpahan darah secara berkepanjangan.

Pemeliharaan persatuan pada dasarnya telah menjelaskan dalam al-Qur'an dan Hadits. Hanya saja pemikir muslim dewasa ini berpendapat bahwa "pemeliharaan terhadap persatuan" atau *hifz al-ummah* akan lebih berdaya guna dan berhasil guna jika telah menjadi salah satu *maqasid al-syari'ah*. Gagasan tentang signifikansi "pemeliharaan persatuan" sebagai salah satu *maqasid al-syari'ah* sebenarnya memiliki landasan normatif dalam al-Qur'an, diantaranya Q.S. al-Hujurat/49: 10 bahwasanya orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat.[28]

Ayat di atas sebagaimana diungkapkan oleh M. Quraish Shihab mengatakan bahwa penggunaan kata *ikhwah* dalam arti persaudaraan seketurunan ketika berbicara tentang persaudaraan sesama muslim, dan tidak menggunakan kata *ikhwan*, bertujuan untuk mempertegas dan mempererat jalinan hubungan antara sesama muslim, seakan-akan hubungan itu bukan saja dijalin oleh keimanan.[29]

Hamka Haq menambahkan jaminan keselamatan masyarakat (*hifz al-ummah*) yaitu dengan menjaga ketertiban yang terdapat di tengah masyarakat sehingga tidak terjadi kekacauan dan kerusuhan. Karena kekacauan dan kerusuhan masyarakat dapat memperburuk stabilitas keamanan dan kedamaian sosial masyarakat.

Hamka Haq menjelaskan bahwa tujuan hukum Islam perlu ditambah menjadi enam yaitu memelihara umat. Beliau berdalil bahwa jika beribadah kepada Tuhan dipandang paling

28 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 516

29 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Cet. XV; Bandung: Mizan, 2004), h. 490-491

utama dan penting karena merupakan landasan segenap aspek kehidupan manusia, maka hubungan dengan sesama manusia dalam suatu tatanan sosial berupa negara (jamaah) adalah penting karena kehidupan dunia dan agama hanya dapat terlaksana jika manusia membangun kehidupan masyarakat. Hamka Haq berdalil bahwa puncak hubungan antara sesama manusia ialah terbentuknya suatu kehidupan masyarakat dan negara yang stabil. Mereka yang sengaja memisahkan diri dari jamaah, dalam arti melakukan tindakan subversif diancam hukuman mati, sama hukumnya dengan mereka yang berzina dan murtad. Hal ini menunjukkan bahwa kepentingan jamaah jauh lebih penting daripada jiwa seseorang yang melakukan subversif.[30]

3) Memelihara Negara (*hifz al-daulah*)

Menjaga keamanan negara mempunyai hubungan yang erat dengan agama Islam. Agama Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam menghendaki kedamaian dan ketentraman hidup berbangsa dan bernegara. Bahkan antara nasionalisme dan keimanan merupakan unsur yang tidak terpisahkan. Seorang yang beriman akan mempunyai sifat nasionalisme pada negaranya. Hal ini berdasarkan ungkapan yang sangat populer bahwa cinta tanah air adalah sebagian dari pada iman.

Kebutuhan manusia terhadap negara atau pemerintah tidak hanya didasarkan pada wahyu, tetapi juga diperkuat oleh hukum alam atau akal yang melibatkan manusia untuk bergabung dan menjalin kerjasama. Agama tidak mungkin hidup tanpa adanya negara. Negara yang dimaksud adalah negara yang tercipta melalui kerjasama diantara anggota masyarakat, dan penguasa tertinggi yang dipilih oleh rakyat memiliki kekuatan dan otoritas yang sesungguhnya di dalam masyarakat.[31]

Landasan "pemeliharaan terhadap negara" atau *hifz al-daulah* yang terdapat di dalam al-Qur'an dan hadits sebagaimana yang terdapat di dalam doa Nabi Ibrahim as yang mendoakan negarinya agar menjadi negeri yang aman dan sentosa, penduduknya dilimpahi rezeki, dan penduduknya beriman kepada Allah swt dan hari akhir.a. llah swt berfirman dalam Q.S.

30 Hamka Haq, *Filsafat Ushul Fiqh* (Ujung Pandang: Yayasan al-Ahkam, 1998), 74

31 Tarmizi Tahir, *As'adiyah dan Negara: Konsep, Relasi, Aksi Perspektif Maqasid al-Syari'ah*. (Cet. I; Wajo: As'adiyah Pusat, 2022), h. 71

Ibrahim/14: 35 bahwa dan ingatlah ketika Ibrahim berkata: Ya Tuhanku, jadikanlah negeri ini (Mekah), negeri yang aman, dan jauhkanlah aku beserta anak cucuku daripada menyembah berhala-berhala. Hadits yang disampaikan Nabi ketika pertama kali sampai di Madinah beliau berdoa lebih dahsyat bahwa Ya Allah, jadikanlah kami mencintai Madinah seperti cinta kami kepada Makkah, atau melebihi cinta kami kepada Makkah.[32]

Berdasarkan ayat al-Qur'an dan hadits tersebut, maka landasan normatif nasionalisme dan bela negara sangat jelas. Nabi Ibrahim as dengan sikap nasionalismenya mendoakan negaranya supaya dirahmati dan penduduknya senantiasa dianugerahi iman dan rezeki yang berlimpah. Begitu pula Rasulullah saw yang sangat mencintai tanah Makkah sehingga pada waktu berpindah ke Madinah beliau berdoa agar sikap nasionalismenya konsisten seperti pada saat di Makkah atau sikap kecintaan itu semakin bertambah.

Melihat fenomena dan mempertimbangkan segala aspek, baik aspek normatif, aspek ideologi, aspek psikologi dan aspek sosial maka digagas lah jaminan keselamatan bernegara (*hifz al-daulah*) yaitu dengan menjaga ketertiban, keamanan dan kedamaian dalam bernegara. Segala kebijakan-kebijakan pemerintah melalui Undang-Undang dan peraturan yang lain mesti ditaati dan dipatuhi untuk menjaga kestabilan bernegara.[33]

4. Penutup

Sumber penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) antara lain: (1) al-Qur'an, (2) Hadits, (3) Ijtihad seperti tergambarkan pada fatwa MUI No. 13 Tahun 2019 tentang Transplantasi Organ/ Jaringan Tubuh dari Pendonor Hidup untuk Orang Lain, fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid 19, fatwa MUI No. 13 Tahun 2021 tentang Hukum Vaksinasi Covid 19 Saat Berpuasa, dan fatwa MUI No. 32 Tahun 2022 tentang Hukum dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut dan Kuku.

32 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 260

33 Tarmizi Tahir, *As'adiyah dan Negara: Konsep, Relasi, Aksi Perspektif Maqasid al-Syari'ah,* h. 54

Metodologi penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) antara lain: (1) *Istihsan*, (2) *Maslahah Mursalah*, (3) *Uruf*, (4) *Sad al-Zari'ah* seperti tergambarkan pada fatwa MUI No. 13 Tahun 2019 tentang Transplantasi Organ/ Jaringan Tubuh dari Pendonor Hidup untuk Orang Lain, fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid 19, fatwa MUI No. 13 Tahun 2021 tentang Hukum Vaksinasi Covid 19 Saat Berpuasa, dan fatwa MUI No. 32 Tahun 2022 tentang Hukum dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut dan Kuku.

Metodologi penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) berlandaskan *Maqasid al-Syari'ah* antara lain: (1) *Hifz Nafs*, (2) *Hifz al-Aql*, (3) *Hifz al-Nasl*, (4) *Hifz al-Ummah* seperti tergambarkan pada fatwa MUI No. 13 Tahun 2019 tentang Transplantasi Organ/ Jaringan Tubuh dari Pendonor Hidup untuk Orang Lain, fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid 19, fatwa MUI No. 13 Tahun 2021 tentang Hukum Vaksinasi Covid 19 Saat Berpuasa, dan fatwa MUI No. 32 Tahun 2022 tentang Hukum dan Panduan Pelaksanaan Ibadah Kurban Saat Kondisi Wabah Penyakit Mulut dan Kuku.

Daftar Pustaka

al-Qur'an dan Terjemahnya

Abu Zahra, Muhammad. *Ushul Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikri Al-Araby, 1958.

Asmawi, *Studi Hukum Islam dari Tekstualis-Rasionalis sampai Rekonsiliatif*. Cet. I; Yogyakarta: Teras, 2012.

Asyur, Muhammad Tahir. *Maqasid al-Syari'ah Islamiyah*. Malaysia: Dar al-Fajr, 1999.

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.

Azizy, A. Qodri. *Reformasi Bermazhab*. Cet. II; Jakarta Selatan: PT. Teraju, 2003

Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqasid al-Syari'ah Menurut al-Syatibi*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.

Djazuli, A. *Kaidah-Kaidah Fikih*. Cet. V; Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014.

Gassing, Qadir. *Fikih Lingkungan*, "Pidato Pengukuhan Guru Besar". Makassar: UIN Alauddin, 2004.

Haq, Hamka. *Filsafat Hukum Islam*. Ujung Pandang: Yayasan al-Ahkam, 1998.

Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushul Fiqh*. Cet. I; Semarang: Toha Putra Group, 1994.

Muhammad Amin, Abd. Rauf. *Esai-Esai Maqasid al-Syari'ah*. Cet. I; Depok: PT Rajawali Persada, 2022.

Qaradawi, Yusuf. *Fikih Daulah dalam Perspektif al-Qur'an dan Sunnah*. Cet. I; Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2018.

Rohman, Holilur. *Maqasid al-Syariah: Dinamika, Epistemologi, dan Aspek Pemikiran Ushuli Empat Mazhab*. Cet. I; Malang, Setara Press, 2019.

Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat.* Cet. XV; Bandung: Mizan, 2004.

al-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Gharnati. al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah. t. tp: Dar al-Fikri, t. th.

Tahir, Tarmizi. *As'adiyah dan Negara: Konsep, Relasi, Aksi Perspektif Maqasid al-Syari'ah*. Cet. I; Wajo: As'adiyah Pusat, 2022.

Zaprulkhan. *Rekonsruksi Paradigma Maqasid al-Syari'ah: Kajian Kritis dan Komprehensif*. Cet. I; Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.

55

DARI RESISTENSI KE KONSISTENSI: PENERIMAAN UMAT ISLAM JAMBI TERHADAP FATWA KEDARURATAN BERIBADAH DI MASA COVID-19

Yudi Armansyah, Tri Endah Karya Lestiyani, Muhammad Zaki
Dosen UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, Indonesia.
Email: yudiarmansyah@uinjambi. ac. id

Abstrak:

Penelitian ini mengkaji tentang resistensi umat Islam atas kebijakan penanganan pandemi covid-19 yang dilaksanakan pemerintah kota Jambi dalam pembatasan, dan pelarangan kegiatan shalat berjamaah, hajatan pernikahan, dan mudik hari raya lebaran. Penelitian ini mengumpulkan data kualitatif yang diperoleh melalui observasi, wawancara, dan dokumentasi. Dari hasil temuan, dan analisis data diketahui bahwa: *Pertama*, resistensi yang dilakukan umat Islam disebabkan komunikasi, dan sosialisasi yang dilakukan pemerintah dalam kebijakan penanggulangan covid-19 belum berjalan efektif, terutama diawal implementasinya baik kebijakan *physical distancing*, *new normal*, PSBB, dan PPKM. Namun demikian, resistensi yang terjadi hanya dikalangan *grass root*-masyarakat awam. Sebaliknya, dikelompok pemuka agama Islam, dan pimpinan ormas sebagian besar menerima kebijakan yang dilaksanakan pemerintah, hingga resistensi dengan sendirinya hilang seiring dengan penyempurnaan kebijakan yang dilakukan pemerintah.

Kata kunci: *resistensi, fatwa, kebijakan, pandemi, covid-19*

A. Pendahuluan

Pandemi *corona virus disease* (covid-19) yang telah memasuki tahun ketiga masih menyisahkan problematika ditengah kehidupan bermasyarakat, dan bernegara. Sebagai bencana non-alam yang sudah sampai tingkat pandemi berdasarkan ketetapan *World Health Organization* (WHO). Pun dengan regulasi yang berlaku di Indonesia juga telah menempatkan pandemi Covid-19 sebagai bencana non alam (Lihat UU No-

mor 24 Tahun 2007).

Tingginya tingkat penularan virus ini, dan kompleksnya dampak yang ditimbulkan, mendorong pemerintah membuat berbagai kebijakan untuk mengurangi peningkatan, dan penyebaran Covid-19. Pemerintah Kota Jambi sendiri telah mengeluarkan Peraturan Walikota Jambi nomor 21 tahun 2020 tentang pedoman penanganan *corona virus disease* (covid-19) tidak hanya untuk penanganan kesehatan masyarakat, namun juga meliputi aspek sosial, ekonomi dan kesejahteraan masyarakat karena penetapan peraturan ini dalam pemberlakuan relaksasi ekonomi, dan sosial kemasyarakatan pada masa pandemi. Peraturan ini berlaku untuk setiap area publik, tempat usaha, dan tempat ibadah. Hasilnya, sejak diberlakukan penegakkan aturan tersebut, trend kasus covid-19 di Kota Jambi masih belum menunjukkan penurunan (Adila Solida dkk, 2021).

Implikasi dari kebijakan yang dibuat pemerintah dalam bentuk *physical distancing*, *new normal*, PSBB hingga PPKM telah banyak memantik reaksi dari masyarakat, tidak terkecuali termasuk dikalangan umat Islam di Kota Jambi dengan cara menolak secara verbal, dan dalam bentuk tindakan pengabaian pembatasan yang dilakukan pemerintah (Observasi, 2021).

Berbagai upaya pemerintah mengendalikan penyebaran covid-19 yang menyentuh aspek kegiatan keagamaan menjadi "sasaran" empuk kelompok yang "tidak menyukai" untuk menurunkan kepercayaan kepada pemerintah. Narasi yang dibangun begitu menarik untuk memancing "emosi" keberagamaan masyarakat, misalkan saja, seruan larangan berkumpul kemudian digeser menjadi "larangan melakukan ibadah di masjid, atau larangan menyelenggarakan perayaan-perayaan agama" (Anis Masykur, 2021).

Polarisasi masyarakat dalam merespon kebijakan pemerintah, dan diperkuat dengan beberapa fatwa ternyata cukup beragam. Sebagian besar muslim Indonesia mengikuti, dan menjalankan sepenuhnya substansi fatwa-fatwa tersebut. Ada juga yang menyertainya dengan sikap kritis, karena beberapa point dalam fatwa menetapkan status keadaan sebuah wilayah dilandaskan pada keputusan pemerintah. Misalkan saja dalam penetapan zona merah, kuning dan hijau, harus berdasarkan data yang kokoh, dan hal ini tentunya ada pada ahlinya, yakni pemerintah yang juga memiliki para ahli tersebut. Bagi kelompok ini, maka se-

buah wilayah yang sudah menerapkan PSBB adalah masuk zona merah (Supian dkk, 2021: 43).

Tabel 1: Data Kasus Covid-19 Per Kabupaten/Kota di Provinsi Jambi Per Juli 2022 2082

No.	Kabupaten/ Kota	Positif	Sembuh	Meninggal	Proses
1.	Batanghari	3. 165	3. 048	114	3
2.	Bungo	2. 077	2. 046	31	0
3.	Kerinci	590	564	22	4
4.	Kota Jambi	9. 738	9. 482	254	2
5.	Merangin	1. 679	1. 585	94	0
6.	Muaro Jambi	4. 131	4. 060	68	3
7.	Sarolangun	1. 036	1. 027	9	0
8.	Sungai Penuh	1. 408	1. 388	20	0
9.	Tanjab Barat	2. 419	2. 353	63	3
10.	Tanjab Timur	1. 406	1. 370	36	0
11.	Tebo	2. 137	2. 067	31	39

Beberapa penelitian telah banyak dilakukan oleh akademisi terkait kebijakan penanggulangan covid-19 dan jika dipetakan menjadi dua bagian, yaitu yang berhubungan dengan aspek hukum kedaruratan dan kebijakan publik sebagai berikut:

Pertama, kajian penelitian tentang Covid-19 dilihat dari aspek yuridis baik normatif ataupun empiris, yaitu yang dilakukan oleh Fitra Arsil dan Qurrata Ayuni (2020), Prianter Jaya Hairi (2020), Telaumbanua (2020), Hasibuan dan Ashari (2020), Jaya, M., Herman dan Handrawan (2020), Anggono (2020), Firdaus dan Pakpahan (2020), Telaumbanua (2020), Pratiwi Artha dan Nurlaily (2020).

Kedua, penelitian yang berkenaan kebijakan publik dalam keputusan-keputusan politik pemerintah dalam rangka penanggulangan Covid-19 di Indonesia. Dilakukan oleh Adila Solida dkk (2021), Anas, F. (2021), Yunus dan Rezki (2020), Engkus Suparman dkk (2020), Saputra (2020), Herdiana (2020), Juaningsih dkk (2020), Tuwu (2020), Agustino (2020), Fauzi (2020), Aquairini (2020), Harirah dan Rizaldi (2020) dan Afiah dan Muslim (2020) dan Meilinda (2020).

Dari tinjauan pustaka tersebut di atas, kajian tentang hukum kedaruratan yang berhubungan dengan penanganan pandemi Covid-19 dapat dilihat pada penelitian Fitra Arsil dan Qurrata Ayuni yang ber-

judul, "*Model Pengaturan Kedaruratan dan Pilihan Kedaruratan Indonesia dalam Menghadapi Pandemi Covid-19*" dan Hasibuan dan Ashari dengan judul "*Optimasi Peran Negara Menghadapi Pandemi Corona Virus Disease 2019 dalam Perspektif Hukum Tata Negara Darurat*". Namun kedua penelitian ini tidak menghubungkan dengan kebijakan politik yang dibuat pemerintah.

Sebaliknya, penelitian-penelitian yang berkaitan dengan aspek kebijakan publik di antaranya: *Pertama*, penelitian penelitian Anas F. dengan judul, "*Kebijakan Pemerintah Daerah Dalam Penanggulangan Wabah Corona Virus Diease 2019 di Kabupaten Lamongan*". *Kedua*, penelitian Aquarini yang berjudul, "*Pengaruh Kebijakan Politik Terhadap Kepatuhan Physical Distancing Mencegah Penyebaran Covid-19*". *Ketiga*, penelitian Adila Solida dkk tahun 2021 yang berjudul, "*Efektivitas Penerapan Kebijakan Walikota Jambi Tentang Pedoman Penanganan Covid-19 Dalam Relaksasi Ekonomi dan Sosial Kemasyarakatan*". *Keempat*, terakhir penelitian Herdiana dengan judul, "*Penanggulangan COVID-19 Tingkat Lokal Melalui Kebijakan Adaptasi Kebiasaan Baru* (*AKB*) *di Provinsi Jawa Barat*". Keempat penelitian melihat dari sisi kebijakan penanganan covid-19, secara khusus penelitian Adila Soldia melihat efektivitas kebijakan yang dilaksanakan pemerintah Kota Jambi dalam penanggulangan covid-19, Namun, dari penelitian-penelitian tersebut tidak ada yang menghubungkan dari sisi hukum kedaruratan sebagai landasan fundamental dalam membuat kebijakan penanggulangan Covid-19.

Berdasarkan telaah pustaka tersebut, baik dari sisi hukum kedaruratan dan kebijakan pemerintah. Terlihat belum ada penelitian yang mengkaji khusus tentang kebijakan penanganan Covid-19. Apalagi jika menghubungkannya dengan aktivitas keagamaan umat Islam, dan hukum kedaruratan di dalamnya. Oleh karena itu, penelitian ini sangat urgen dilakukan dengan mempertimbangkan antara kebijakan dan kajian hukum tata negara darurat tersebut.

Penelitian ini hendak melihat pelaksanaan hukum kedaruratan di masa covid-19 disekitar kegiatan sosial peribadatan umat Islam di Kota Jambi yang termasuk mengalami pembatasan berskala besar di awal penyebaran covid-19. Penelitian ini sangat urgen untuk dilakukan untuk melihat kebijakan pemerintah daerah sebagai eksekutor di tingkat lokal, dan posisinya di dalam Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2007 tentang penanggulangan bencana, dan hukum kedaruratan. Apakah memiliki otonomi tersendiri atau tidak sama sekali.

B. Temuan dan Pembahasan

1. Standar Pengaturan Aktivitas Keagamaan Umat Islam Masa Pandemi Covid-19 di Kota Jambi

Pengaturan kegiatan kemasyarakatan, termasuk di dalamnya dalam aktivitas keagamaan–ibadah umat Islam di masa pandemi dilakukan pemerintah Kota Jambi dengan mengacu pada regulasi yang telah dikeluarkan baik ditingkat pusat, ataupun aturan tambahan ditingkat daerah. Beberapa regulasi penting dalam pengaturan aktivitas keagamaan masyarakat di masa pandemi yang digunakan pemerintah Kota Jambi, di antaranya, yaitu: (Dokumen, Satgas Covid Kota Jambi, 2022).

a. Keputusan Presiden Nomor 11 Tahun 2020 tentang Penetapan Kedaruratan Kesehatan Masyarakat *Corona Virus Disease 2019* (Covid-19).
b. Instruksi Menteri Agama Nomor 1 Tahun 2021 tentang Peningkatan Disiplin Penerapan Protokol Kesehatan dalam Pencegahan dan Pengendalian *Corona Virus Disease 2019* pada Kementerian Agama.
c. Instruksi Menteri Dalam Negeri Nomor 31 Tahun 2021 tentang Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat Level 4 *Corona Virus Disease 2019* di Wilayah Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, Nusa Tenggara, dan Papua.
d. Instruksi Menteri Dalam Negeri Nomor 32 Tahun 2021 tentang Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat Level 3, Level 2, dan Level 1, serta Mengoptimalkan Posko Penanganan *Corona Virus Disease 2019* di Tingkat Desa dan Kelurahan untuk Pengendalian Penyebaran *Corona Virus Disease 2019*.
e. Instruksi Menteri Dalam Negeri Nomor 34 Tahun 2021 tentang Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat Level 4, Level 3, dan Level 2 *Corona Virus Disease 2019* di Wilayah Jawa dan Bali.
f. Peraturan Walikota Jambi Nomor 21 Tahun 2020 tentang Pedoman Penanganan *Corona Virus Disease* (Covid-19).
g. Instruksi Walikota Jambi Nomor 23 tahun 2021

Secara subtantif, peraturan Walikota Jambi nomor 21 tahun 2020 masih bersifat umum sebab hanya mengatur aktivitas kegiatan sosial perekonomian masyarakat Jambi. Di dalamnya belum

mengatur secara eksplisit protokol tempat-tempat ibadah. Diktum yang dapat dijadikan pedoman yang paling mendekati pengaturan tempat ibadah, sekalipun tidak disebutkan secara gamblang ialah pada pasal 1 ayat 6 yang menyebutkan "area publik" adalah tempat yang berpotensi menularkan virus covid akibat berkumpulnya banyak orang disatu tempat (Lihat Perwali Nomor 21 tahun 2020 pasal 1 ayat 6).

Sebaliknya, pengaturan lebih khusus untuk tempat ibadah di Kota Jambi, terdapat dalam instruksi Walikota Jambi nomor 23 tahun 2021 yang mana pada poin p dijelaskan bahwa tempat ibadah atau tempat yang difungsikan sebagai tempat ibadah dapat mengadakan kegiatan peribadatan/keagamaan berjamaah dengan pengaturan kapasitas maksimal 75% untuk zona hijau, 50% untuk zona kuning, dan 25% untuk zona orange atau merah dengan tetap melaksanakan protokol kesehatan yang tepat (Lihat Instruksi Walikota Jambi nomor 23 tahun 2021).

Sekalipun demikian, untuk Kota Jambi, klaster rumah ibadah (masjid/mushala) tidak menjadi penyumbang terbesar pasien *coronavirus*, kecuali diawal perkembangannya sempat muncul "klaster jamaah tabligh" yang mana terdapat ada anggota JT Jambi yang sempat terpapar sekembalinya dari kegiatan pengajian di Gowa, Sulawesi (Wawancara, Ermaini: 2022).

Faktor penyebab tidak munculnya klaster rumah ibadah dikarenakan antisipasi yang baik dari pemerintah bersama tokoh agama yang mana diawal perkembangannya, MUI dan FKUB dilibatkan dalam rangka sosialisasi kebijakan penetapan status pandemi dari pemerintah pusat (Wawancara, M. Ferdy: 2022).

Menurut Bapak Retno Kismanto sekretaris satgas covid-19 Kota Jambi menjelaskan bahwa: "*Tim dibentuk untuk pelaksanaan tugas melaksanakan relaksasi sosial, ekonomi, pengawasan pernikahan, dan tabligh akbar. Dalam setiap tugasnya dibagi per bidang, dan komunitas. Misalnya, tim di area perekonomian pasar, tempat usaha. Lalu ada tim dibagian rumah makan, restoran, hotel. Juga ada tim di komunitas keagamaan-peribadatan*" (Wawancara, Retno Kismanto: 2022).

Selain sosialisasi dan koordinasi, tim satgas covid-19 bersama OPD, FKUB, dan MUI turut juga memberi bantuan berupa masker, dan *handsanitizer* dalam jumlah yang besar untuk diberikan ke

masjid-masjid, organisasi keagamaan, jamaah pengajian, dan lain sebagainya (Wawancara, M. Ferdy: 2022).

Di sinilah faktor kunci, tidak adanya klaster rumah ibadah karena antisipasi yang cepat, dan tingkat kedisiplinan umat Islam Kota Jambi dalam memperhatikan protokol kesehatan di rumah ibadah cukup baik. Di saat pemerintah menghimbau kegiatan shalat berjamaah untuk dilaksanakan di rumah masing-masing, sebagian besar masyarakat mengikuti petunjuk tersebut, begitu juga dikalangan pengurus masjid yang turut membantu dengan mendorong warga sekitar masjid untuk ibadah shalat di rumah, serta meniadakan kegiatan yang mengumpulkan orang banyak di masjid (Wawancara: M. Kosim: 2022).

Pun dengan potensi penularan dari kegiatan pernikahan umat Islam yang telah diantisipasi oleh satgas covid bersama kementerian agama Kota Jambi dengan menerapkan protokol yang ketat. Sebagaimana kebijakan pelaksanaan akad pernikahan yang hanya boleh dilakukan di kantor urusan agama (KUA), dan masjid disekitar tempat tinggal, serta tidak boleh dilakukan dirumah sendiri. Hal ini dikarenakan, baik di KUA atau masjid dapat dilakukan kontrol dan pengawasan oleh petugas dengan mengikuti tata tertib yang ditetapkan dengan mengikuti prosedur penanganan satgas covid (Wawancara, M. Ihsan: 2022).

Di sisi lain, berdasarkan hasil wawancara dengan Bapak Retno Kismanto sekretaris satgas covid Kota Jambi, ia menjelaskan bahwa:

> *"Secara khusus, dalam mengawasi aktivitas ibadah umat Islam di masa pandemi, kami juga memperhatikan fatwa majelis ulama Indonesia yang tertuang dalam fatwa nomor 14 tahun 2020. Sekalipun fatwa ini sempat menimbulkan gejolak di masyarakat karena salah satu dictum himbauannya melarang pelaksanaan shalat Jumat berjamaah untuk daerah yang ditetapkan oleh tim satgas sebagai daerah "berbahaya" penularan virus covid-19*" (Wawancara, Retno Kismanto: 2022).

Berdasarkan penelusuran dokumen fatwa MUI nomor 14 tahun 2020, pada ketentuan umum kedua, bahwa bagi umat Islam yang telah terpapar *coronavirus*, wajib menjaga diri dengan cara mengisolasi diri, dan dapat mengganti kewajiban shalat Jum'at dengan shalat zuhur, karena shalat Jum'at merupakan shalat berjama'ah yang melibatkan banyak orang yang akan berpotensi menularkan *coronavirus*.

Lebih lanjut, diuraikan pada diktum tersebut tentang pengharaman bagi pelaksanaan shalat sunnah yang membuka peluang terjadinya penularan covid, seperti shalat rawatib, shalat tarawih, dan Ied di masjid atau tempat terbuka, termasuk pada pelaksanaan pengajian umum dan tabligh akbar (Lihat Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020, Ketentuan Umum Kedua).

Namun, fatwa ini banyak dipahami keliru oleh umat Islam, yang mengartikan pihak MUI dengan sengaja akan mengganti shalat Jumat dengan shalat zuhur, termasuk pelarangan shalat tarawih, dan ied di masa pandemi. Hal ini dikarenakan: *Pertama*, disinformasi akibat dari masyarakat yang tidak membaca secara utuh fatwa MUI tersebut. *Kedua*, munculnya pemahaman literer yang melihat persoalan pandemi hanya dari sisi teologis–normatif, ketimbang dari sisi *mashlahah*nya. *Ketiga*, faktor politik, karena rezim pemerintahan dianggap berseberangan dengan nilai-nilai Islam akibat polarisasi pilpres 2019 yang belum selesai.

Argumen yang disampaikan para jamaah yang menolak shalat Jum'at diganti shalat zuhur berdasarkan ketentuan hukum bahwa umat Islam yang tidak melaksanakan shalat Jum'at tiga kali berturut-turut, maka ia dikategorikan sebagai orang yang "kufur". Pandangan seperti muncul dikarenakan tidak melihat secara utuh produk hukum Islam tersebut yang lahir dari situasi, dan kondisi yang normal.

Sebaliknya, pihak-pihak yang mendukung fatwa MUI tersebut berpedoman pada Q.S.. Al-Hadid ayat 22-23 Artinya: "*Setiap bencana yang menimpa di bumi dan yang menimpa dirimu sendiri, semuanya telah tertulis dalam Kitab* (*Lauh Mahfuzh*) *sebelum Kami mewujudkannya. Sungguh, yang demikian itu mudah bagi Allah. Agar kamu tidak bersedih hati terhadap apa yang luput dari kamu, dan jangan pula terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong dan membanggakan diri*" (Q.S. Al-Hadid: 22-23).

Pun dengan Hadits Nabi Muhamamd Saw yang berbunyi: *"Dari Nabi saw sesungguhnya beliau bersabda: "Jika kamu mendengar wabah di suatu wilayah, maka janganlah kalian memasukinya. Tapi jika terjadi wabah di tempat kamu berada, maka jangan tinggalkan tempat itu"* (H.R. al-Bukhari).

Dengan demikian, sebenarnya, jika melihat pandemi covid

dari sisi teologis–normatif, Islam pada dasarnya, mengajarkan tindakan yang harus dilakukan umatnya dalam menghadapi wabah penyakit menular (pandemi). Termasuk kebijakan semi *lock down* yang dilakukan pemerintah yang memiliki dasar hukum yang kuat dalam ajaran Islam, sebagaimana uraian ayat dan Hadits tersebut.

Berdasarkan penelusuran data lebih mendalam, pada kegiatan sosial–keagamaan, seperti pernikahan dikalangan umat Islam memang masih banyak ditemukan masyarakat yang tidak disiplin dalam mengurus administrasi perizinan sepanjang masa pembatasan covid-19, seperti tidak mengajukan izin, atau jika mengurus izin mendekati hari–H. Padahal dalam prosedur perizinan kegiatan keramaian, masyarakat diminta mengajukan izin satu minggu sebelum hari pelaksanaan, sebab ada proses administrasi, *screening*, pengesahan dari tiga pejabat yang harus dilalui. Seringkali proses perizinan yang diajukan mendekati dari waktu pelaksanaan, sehingga membuat tim satgas kesulitan memastikan perizinan benar-benar dilaksanakan sesuai prosedur (Wawancara, Ridwan: 2022).

Berdasarkan temuan data, ada kecenderungan dalam kegiatan peribadatan berjamaah yang dilaksanakan di masjid, seperti shalat lima waktu, shalat jum'at, dan shalat hari raya, berdasarkan temuan tidak dilakukan permintaan izin dari pengurus masjid. Penyebabnya, kegiatan shalat berjamaah dengan berbagai bentuknya merupakan kegiatan rutin, dan terintegrasi satu sama lain. Sehingga antara pemerintah dengan pengurus masjid telah saling memahami (Wawancara, A. Kosim: 2022).

Lahirnya instruksi walikota Jambi nomor 23 tahun 2021 yang menetapkan Kota Jambi dalam status PPKM Level 2. Di mana, semua instansi/lembaga diatur dengan ketat pelaksanaan kegiatan operasionalnya, mulai dari lembaga pendidikan, perkantoran, pasar serta area publik, esensial, dan non esensial. Termasuk di dalamnya tempat ibadah (masjid, mushala, gereja, pura, vihara, dan klenteng) yang wajib memperhatikan kapasitas tempat ibadah maksimal 75% untuk zona hijau, 50% zona kuning, dan 25% untuk zona orange atau merah (Instruksi Walikota Jambi Nomor 23 Tahun 2021, Bagian P).

Dalam konteks penelitian ini, untuk kegiatan ibadah shalat berjamaah rutin (shalat Jumat, dan shalat wajib lima waktu), pengurus masjid tidak perlu melakukan perizinan seperti hajatan perni-

kahan. Aturan perizinan diberlakukan, jika pengurus masjid hendak melaksanakan kegiatan PHBI dalam bentuk tabligh akbar, untuk kegiatan tersebut hukumnya wajib mengajukan perizinan ke satgas covid-19 ditingkat kecamatan (Wawancara, M. Kosim: 2022). Sama halnya dengan umat beragama lain (non Muslim) yang diwajibkan melakukan perizinan jika kegiatan dilakukan di luar ibadah rutin, seperti pernikahan, dan perkumpulan yang melibatkan banyak orang (Wawancara, Ridwan: 2022).

Bapak Retno Kismanto sekretaris satgas Kota Jambi menjelaskan lebih detail bahwa:

> "*Memang ada disinformasi, jika kegiatan sejenis tabligh akbar dilarang oleh pemerintah. Informasi itu kami katakan tidak benar, karena pada dasarnya sama dengan kegiatan hajatan pernikahan, panitia hanya perlu mengajukan perizinan dengan menyampaikan jumlah peserta dan kapasitas ruangan masjid. Jika persyaratan itu tidak dipenuhi, maka satgas tidak akan memberi izin, karena akan berpotensi menyebarkan coronavirus. Sebaliknya, jika sesuai antara peserta dan daya tampung masjid yang memenuhi kapasitas, 75%, 50%, 25% dengan menyesuaikan zona warnanya sesuai instruksi walikota, maka akan diberikan izinnya*" (Wawancara, Retno Kismanto: 2022).

Meskipun tidak secara reduktif melihat sikap keberagamaan masyarakat Kota Jambi hubungannya dengan penanganan covid-19, hasil penelitian dari Adila Solida dkk dapat memberi deskripsi tentang sikap masyarakat secara umum dalam melihat kebijakan yang dibuat pemerintah Kota Jambi. Di mana, hasilnya menguraikan sebesar 69% kebijakan penanganan covid-19 yang dibuat pemerintah efektif berdasarkan data kuantitatif. Namun, 62% masyarakat belum memiliki pengetahuan yang baik tentang penerapan kebijakannya. Ditambah 74% masyarakat menunjukkan sikap tidak mendukung dalam penerapan kebijakan, dan hanya 24% yang mendukung penerapan kebijakan yang dibuat tersebut (Adila Solida dkk, 2021).

Dari temuan data tersebut diketahui bahwa kebijakan penanganan pandemi di Kota Jambi awalnya belum sepenuhnya didukung oleh masyarakat, dengan angka survey yang cukup tinggi. Meskipun, hasil riset yang dipublikasikan pada Oktober 2021 belum bisa dijadikan tolak ukur, mengingat data yang dikumpulkan dilakukan sejak awal *coronavirus* muncul, di saat pemerintah sedang mencari

model terbaik dalam penanganan covid-19. Dan kita tahu pemerintah berulang kali merubah beberapa kebijakan untuk menghadapi penyebaran covid, agar ekonomi masyarakat tetap dapat berjalan sekalipun dikelilingi wabah penyakit menular. Kebijakan tersebut di antaranya mulai dari *physical distancing*, *new normal*, PSBB, dan terakhir ini PPKM.

Sehingga dapat dikonklusikan, bahwa pengaturan aktivitas kegiatan sosial–kemasyarakatan yang di dalamnya mengatur tentang peribadatan umat beragama terutama dikalangan umat Islam dilaksanakan dengan memperhatikan kebutuhan, dan kepentingan umat beragama secara komprehensif. Di luar aspek tersebut, jika terjadi pelanggaran protokol kesehatan, maka diserahkan kepada tim satgas yang dibentuk per instansi atau di lembaga masing-masing.

2. Bentuk-Bentuk Resistensi Umat Islam Kota Jambi dalam Pembatasan dan Pelarangan Aktivitas Keberagamaan di Masa Covid-19

Pada pembahasan ini sekurangnya ada tiga bentuk resistensi yang diteliti hubungannya dengan kebijakan penanggulangan pandemi covid-19 disekitar aktivitas keagamaan umat Islam Kota Jambi, yaitu pada kegiatan shalat berjamaah, hajatan pernikahan, dan mudik hari raya lebaran yang mana salah satu diktum dalam regulasi penanganan, dan pengendalian covid-19 adalah diterapkannya pembatasan, dan pelarangan mobilitas masyarakat.

Secara spesifik, diawal penyebaran virus covid-19 ketika pada level tertinggi, pemerintah menetapkan pemberlakukan *physical distanting* yang ketat. Dan disaat itulah, masyarakat mulai melakukan resistensi terhadap kebijakan pemerintah. Dan jika direduksi bentuk resistensi yang dilakukan masyarakat terbagi menjadi dua, yaitu:

Pertama, resistensi dalam bentuk verbal. Tidak sedikit masyarakat secara lantang menolak kebijakan penanganan covid-19, terutama dalam aspek pembatasan-pembatasan ruang gerak diarea publik. Termasuk dalam hal ini terkait kegiatan peribadatan yang dilaksanakan umat Islam. Secara umum, penolakkan dilakukan atas dasar pemerintah dianggap telah mematikan perekonomian masyarakat. Di sisi lain, pemerintah tidak memberi kompensasi yang memadai ketika masyarakat melakukan *lock down* atau dipaksa *lock*

down sebagaimana kebijakan yang dilakukan negara-negara, seperti Singapura, dan Jerman.

Kedua, resistensi dalam bentuk tindakan penolakkan kebijakan pandemi covid-19 yang dibuat pemerintah. Penolakkan terutama dilakukan dalam bentuk pengabaian, atau kesengajaan untuk tidak mengikuti protokol kesehatan yang ditetapkan pemerintah, seperti tidak menggunakan masker, tidak menjaga jarak, serta tidak mencuci tangan sebelum memasuki area publik (Observasi, 2021).

Maka, opsi yang dipilih pemerintah berupa PSBB dan PPKM diawal penerapannya, banyak menghadapi tantangan dan hambatan, karena masyarakat secara umum banyak melakukan "penolakan" dengan menyuarakan diruang publik, serta melakukan tindakan-tindakan yang cenderung melawan hukum (www.dw.com., 2020).

Namun di sisi lain, meminjam istilah Jean Baudrillard, seorang sosiolog posmodern Prancis, di dalam *In The Shadow of the Silent Majorities* menggunakan istilah hiperrealitas untuk menjelaskan distorsi makna lewat bahasa dalam suatu masyarakat (Ritzer, 2004). Menurut Baudrillard, di dalam dunia hiperrealitas kesemuan lebih dianggap nyata daripada kenyataan, dan kepalsuan dianggap lebih benar daripada kebenaran. Artinya, masyarakat kadang kala lebih percaya isu ketimbang informasi, rumor (cerita dari mulut ke mulut) dianggap lebih benar daripada kebenaran. Akhirnya, masyarakat tidak dapat lagi membedakan antara kebenaran dan kepalsuan, antara isu dan realitas (Mahyuddin, 2020).

Coronavirus lahir di era masyarakat informasi yang menggurita, sehingga semua informasi, berita, opini, pandangan, dan tafsir menyatu jadi satu tanpa bisa dihentikan pemangku kepentingan hingga mengisi lini masa pengetahuan masyarakat. Diwaktu yang sama, masyarakat Indonesia memiliki budaya literasi yang rendah. Di sinilah pergulatan informasi, antara berita benar dan hoax menjadi satu, menyebabkan masyarakat menemui masalah mendasar dalam mengartikulasikan sikap terhadap kebijakan penanganan covid-19.

Resistensi yang pada saat kegiatan shalat berjamaah terlihat dari pengabaian aturan protokol covid-19 di rumah ibadah, di mana masih ditemukan masyarakat tidak mengikuti aturan *physical distancing*, seperti menggunakan masker, menggunakan *handsanitiz-*

er, dan sejenisnya yang digaungkan pemerintah (Observasi, 2021). Bahkan pada banyak kasus, tidak sedikit masyarakat karena *ghirah* keagamaan yang tinggi tetap memaksakan datang ke masjid sekalipun wilayahnya ditetapkan pemerintah sebagai daerah orange atau merah.

Resistensi berikutnya, dalam bentuk pelanggaran dalam kegiatan hajatan pernikahan terjadi karena masyarakat tetap bersikukuh mengadakan pesta pernikahan, baik di rumah ataupun di gedung tanpa mengajukan perizinan ke satgas covid-19, ataupun jika mengajukan perizinan tidak dilakukan sesuai prosedur atau persyaratan yang telah ditetapkan (Wawancara, Retno Kismanto: 2022).

Di sisi lain, pelanggaran lain dalam hajatan pernikahan terjadi pasca diberikan izin oleh pemerintah yang mana saat pelaksanaan antara panitia, dan tamu tidak menerapkan protokol kesehatan sesuai standar. Sehingga dalam banyak kasus, menciptakan kasus baru diarea hajatan pernikahan (Wawancara, Ridwan: 2022).

Puncak resistensi terjadi secara massif saat pemerintah menetapkan kebijakan "semi *lock down*". Di mana, di awal merebaknya *coronavirus*, tepatnya pada bulan Maret, April, dan Mei 2020. Saat itu, perdebatan, dan pergolakkan yang pro dan kontra atas kebijakan pemerintah banyak tersaji di ruang publik.

Berdasarkan wawancara dengan Pahrudin tokoh muda Muhammadiyah Jambi sekaligus analis kebijakan publik Universitas Nurdin Hamzah ia menyampaikan bahwa:

> "*Di awal penerapan kebijakan penanganan covid-19 baik berbentuk lock down terbatas, new normal, PSBB, bahkan PPKM memang ada penolakkan dari masyarakat. Namun, masalahnya bukan pada kebijakan yang ditolak masyarakat, melainkan adanya keterbatasan komunikasi, dan sosialisasi dari pemerintah menyebabkan munculnya resistensi tersebut. Namun seiring berjalannya waktu, masyarakat telah memahami bentuk-bentuk pembatasan, dan pelarangan yang dilakukan pemerintah, konsep, arah, dan tujuannya yang lambat laun masyarakat mulai menerima kebijakan yang telah dibuat*" (Wawancara, Pahruddin: 2022).

Memang tidak hanya disektor keberagamaan saja yang membuat masyarakat menolak kebijakan pandemi. Saat itu, masyarakat terutama pekerja informal yang hidup mengandalkan pemasukan

ekonomi sektor informal[1] di area publik, harus merasakan pil pahit karena dilarang beraktivitas dalam rangka memutus rantai penyebaran *coronavirus* ditengah-tengah masyarakat. Belum lagi beberapa perusahaan swasta yang banyak "merumahkan" pekerjanya karena tidak dapat beroperasi akibat pembatasan mobilisasi masyarakat (Wawancara, Retno Kismanto: 2022).

Barulah pada Juni 2020, pemerintah mulai membuat kebijakan relaksasi *new normal* yang mana kebijakan ini mulai membolehkan masyarakat melakukan mobilisasi terbatas pada kegiatan esensial dan non esensial. *New normal* merupakan istilah yang dipakai pemerintah untuk menciptakan suatu tatanan kehidupan normal baru, yang artinya masyarakat harus membiasakan kehidupan sebagaimana mestinya dengan hidup berdampingan dengan virus tersebut dengan berbagai aturan yang harus dipatuhi agar pandemi coronavirus tidak mengalami lonjakan dikarenakan *new normal*. Salah satunya adalah dengan menerapkan protokol kesehatan 3M, yaitu menjaga jarak, menggunakan masker, dan selalu mencuci tangan menggunakan air yang mengalir (Yulistia Opeska, 2021: 147).

Kebiasaan 3M yang baru bagi masyarakat membuat kebijakan protokol ini berjalan dengan berbagai hambatan salah satunya ialah masyarakat yang tidak terbiasa dengan aturan yang dibuat. Namun demikian, dari data yang diperoleh, pelanggaran yang muncul tidak hanya muncul dari aktivitas peribadatan umat Islam.

Secara ketat, pemerintah menerapkan denda, dan sanksi bagi pelanggar protokol covid-19 berupa denda uang senilai Rp. 50. 000 dan sanksi berupa memungut sampah dan lain sebagainya. Hukuman tersebut diterapkan agar masyarakat mematuhi aturan protokol yang telah diterapkan. Namun pada kenyataannya masih ada masyarakat yang tidak mau mematuhi aturan tersebut, dan sering dijumpai yang berkeliaran di jalanan umum tanpa mengenakan masker, dan berkerumun di tempat umum terutama di tempat perbelanjaan. Hal ini jelas melanggar aturan protokol covid-19, tanpa disadari hal ini bisa membahayakan orang yang melanggarnya, dan orang lain. Banyaknya kasus corona dengan status orang tanpa ge-

1 Hasil penelitian Zikri (2021) menguraikan sepanjang bulan Januari sampai dengan Mei 2021 terdapat 26 kasus pelanggaran protokol kesehatan dengan berbagai bentuknya. Sanksi yang dilayangkan satgas covid Kota Jambi di antaranya dengan memberi peringatan, dan penutupan sementara tempat usaha. Selain juga pemberian denda administrasi dengan nominal mulai dari 1 juta sampai dengan 10 juta rupiah.

jala menyebabkan sulitnya mengidentifikasi siapa-siapa saja yang terpapar virus tersebut, sehingga masker sangat penting untuk meminimalisir hal yang tidak diinginkan tersebut, namun sebagian masyarakat dengan egoisnya tanpa memikirkan akibat yang akan timbul di masa yang akan datang bertindak dengan sesuka hatinya. Hal tersebut dibuktikan dengan pertanggal 18 Desember 2020 denda dari pelanggaran protokol kesehatan mencapai Rp. 199. 700. 000 juta didapatkan dari pelanggaran pelaku usaha sebanyak Rp. 76. 000. 000 juta dengan jumlah pelanggar 17 tempat usaha, kemudian denda dari tidak memakai masker mencapai Rp. 123. 700. 000 juta dengan jumlah pelanggar 2. 474 orang. Kemudian untuk tempat usaha terdapat 601 yang diberikan peringatan, 17 usaha diberi denda, serta 22 usaha disegel. Tempat usaha tersebut meliputi cafe, toserba, tempat fitness, hotel dan tempat publik lainnya. (www. jambione. com., 2021)

Sebaliknya, sepanjang pelaksanaan aturan PSBB sampai dengan PPKM belum ditemukan pelanggaran pada klaster rumah ibadah di Kota Jambi. Pelanggaran justru diketahui dari perizinan hajatan pernikahan yang dilaksanakan di rumah pribadi. Namun sejauh yang muncul tidak menimbulkan dampak yang besar terhadap penambahan pasien covid. Artinya, pelanggaran dari aspek administrasi perizinan, sebaliknya pada pelaksanaan masyarakat secara umum turut menjalankan protokol kesehatan pada saat hajatan pernikahan dilaksanakan (Wawancara, Retno Kismanto: 2022).

Hal itu sejalan dengan hasil riset dari Aguspairi dkk pada tahun 2021 yang mengungkap gambaran kepatuhan masyarakat dalam menerapkan protokol kesehatan di 420 masjid se-Kota Jambi. Diketahui semua masjid menyediakan tempat cuci tangan sebesar 100%, jumlah jamaah yang menggunakan masker saat ibadah sholat 80% sebanyak 67 masjid (73, 9%). Kemudian, sebanyak 82 (84, 5%) masjid menerapkan jaga jarak dan sebanyak 95 (97, 9%) masjid ada himbauan tertulis tentang protokol kesehatan, teruatama himbauan penggunaan masker. Beberapa masjid terlihat mempunyai motivasi yang tinggi dalam menerapkan protokol kesehatan seperti dalam menyiapkan fasilitas cuci tangan, himbauan-himbauan tertulis maupun himbauan lisan dalam menerapkan protokol kesehatan dalam menghadapi wabah covid-19 (Aguspairi, 2021: 302).

Namun demikian, dari hasil riset tersebut di atas, ditemukan

pengurus masjid di Kota Jambi berjumlah 100% mempunyai sikap yang baik dalam menerapkan protokol kesehatan dengan menyediakan tempat cuci tangan. Walaupun masih ditemukan 15, 5% masjid yang belum memberi tanda jaga jarak pada shaf shalat, dan 2, 1% yang tidak memberi himbauan tertulis tentang protokol kesehatan. Dari sisi jamaah, masih ditemukan 36,1% yang tidak menggunakan masker saat melaksanakan ibadah di masjid.

Tentu jumlah yang sedikit ini tidak dapat dijadikan tolak ukur adanya kegagalan, atau penolakkan kebijakan dari masyarakat tentang pengaturan ibadah shalat di masjid. Namun, riset tersebut di atas menggambarkan temuan masih adanya masyarakat yang belum menerapkan protokol kesehatan secara baik dilingkungan masjid. Dan tentunya, ini bukan kesalahan pengurus masjid, atau tim satgas covid sendiri.

Riset tersebut di atas, dimulai pada bulan Juli sampai dengan Agustus 2021. Kala itu, satgas covid-19 kembali menetapkan Kota Jambi dalam status PPKM level 4 melalui keluarnya surat Instruksi Wali Kota Jambi Nomor 16/INS/VII/HKU/2021 (Dokumen, 2021). Status tertinggi dalam pembatasan kegiatan kemasyarakatan. Sehingga memungkinkan masyarakat, terutama pengurus masjid kembali menerapkan secara ketat protokol kesehatan di lingkungan masjid

Berdasarkan temuan data, pemerintah Kota Jambi melaui tim satuan tugas covid-19 telah melaksanakan kebijakan dalam bentuk pemberlakukan pembatasan kegiatan masyarakat (PPMK) baik level 1, 2, 3, dan 4. Sebagai pemegang kebijakan tertinggi ditingkat Kota Jambi, banyak dinamika yang terjadi dalam penerapannya, di antaranya muncul penolakkan dari masyarakat, terutama dari pedagang tempat usaha, masyarakat pekerja informal, dan masyarakat pada saat razia (Wawancara, Retno Kismanto: 2022).

Salah satu yang dibatasi dalam aktivitas keagamaan umat Islam ialah pengurangan jumlah jamaah shalat berjamaah, baik shalat wajib lima waktu, shalat Jumat, atau shalat hari raya. Pengurangan jamaah masjid tersebut tergantung dari status kedaruratan atau level penerapan pembatasan sesuai edaran Kementerian Agama RI.

Hingga saat ini pemerintah melalui tim satgas covid-19 masih rutin melaksanakan tugasnya, seperti melaksanakan patroli inspektor dan pengawasan relaksasi ekonomi, sosial, dan kemasyaraka-

tan. Selain juga tetap melaksanakan sosialisasi ke masyarakat untuk mematuhi jaga jarak, dan protokol kesehatan, seperti memakai masker, menjaga jarak dan kontak fisik (*physical distancing*), rutin mencuci tangan dengan sabun dan air mengalir, dan mengawasi isolasi mandiri dari warga yang baru dating dari luar daerah (Wawancara, Ridwan: 2022)

Di luar kegiatan tersebut, tim juga rutin melaksanakan razia untuk meningkatkan pengawasan penyebaran covid-19, mencegah kriminalitas, dan penerapan protokol kesehatan seperti yang dilakukan tim di Kecamatan Pasar yang rutin melaksanakan tugasnya sepanjang tahun 2020, 2021, dan 2022 (Dokumen, 2022)

3. Respon Pimpinan Ormas Islam dalam Implementasi Hukum Kedaruratan dan Kebijakan Penanganan Covid-19 dalam Kegiatan Keagamaan di Kota Jambi

Pandemi covid-19 merupakan salah satu kondisi darurat bencana kesehatan yang sulit diprediksi kapan akan berakhir, mengingat dampak kesehatannya bagi masyarakat yang tidak terelakkan telah melumpuhkan berbagai sendi kehidupan ditengah-tengah masyarakat global.

Jika mengacu pada regulasi pada pembahasan sebelumnya, maka dasar hukum yang dijadikan pemerintah untuk melaksanakan implementasi hukum kedaruratan adalah Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1984 tentang Wabah Penyakit Menular, Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana, Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2018 tentang Kekarantinaan Kesehatan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2018 Nomor 128, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 6236), dan Peraturan Presiden Nomor 17 Tahun 2018 tentang Penyelenggaraan Kedaruratan Bencana pada Kondisi Tertentu (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2018 Nomor 34).

Respon ormas keislaman di Kota Jambi secara umum melihat penerapan hukum kedaruratan, salah satunya dengan melibatkan aparat sah-sah saja. Namun, sebagian berpendapat idealnya masyarakat dapat dilibatkan secara menyeluruh untuk turut menanggulangi pandemi. Artinya, hukum kedaruratan yang diterapkan, terutama diawal kebijakannya sangat kaku, tidak humanis dengan

mengabaikan peran serta masyarakat di dalamnya (Wawancara, Pahrudin: 2022).

Sekalipun demikian, umat Islam tidak terlalu mempersoalkan adanya regulasi kedaruratan yang sebelum pandemi muncul telah dimiliki pemerintah Indonesia. Namun sebaliknya, justru di luar regulasi, dan kebijakan yang ditetapkan pemerintah, muncul pro kontra, jika tidak bisa dikatakan sebagai resistensi dari umat Islam, seperti lahirnya fatwa MUI nomor 14 tahun 2020 yang memboleh-kan peniadaan kegiatan shalat Jumat atau shalat lima waktu di masjid sebagaimana pembahasan di awal.

Ditataran pimpinan NU sangat memahami tentang lahirnya fatwa MUI tersebut di atas, namun dikalangan *grass root* (akar rumput) pandangan tersebut tidak selalu sama. Bahkan tidak sedikit yang menolak atas lahirnya fatwa, di mana masyarakat hanya melihat fatwa tersebut dari sisi normatif, misalnya shalat Jumat jika tidak dikerjakan dalam waktu tiga kali berturut-turut, maka akan dijatuhi status "kufur" dalam pandangan Islam (Wawancara, M. Emil: 2022).

Polemik fatwa ini semakin meluas manakala masyarakat yang berpandangan literer tersebut, tetap memaksakan untuk melaksanakan shalat Jumat berjamaah tanpa mengindahkan fatwa MUI tersebut. Namun, di sinilah kebijakan dan kearifan yang diambil tim satgas, terutama diawal merebaknya *coronavirus*, tepatnya pada bulan Maret, April, Mei, dan Juni 2020. Tim sangat kesulitan untuk menegakkan aturan tersebut, karena masyarakat belum dapat beradaptasi sepenuhnya akan kondisi pandemi, juga akibat munculnya pandangan-pandangan keagamaan yang literer tersebut (Wawancara, Ridwan: 2022).

Dari sisi regulasi, tampaknya Indonesia telah cukup siap dengan telah memiliki undang-undang darurat bencana tersendiri, yaitu undang-undang nomor 24 tahun 2007 yang mana pada pasal 1 ayat 3 disebutkan secara eksplisit bahwa bencana non alam salah satunya disebabkan oleh epidemi, dan wabah penyakit (UU Nomor 24 Tahun 2007). Walaupun secara subtantif, undang-undang ini belum mengatur tentang tindakan yang harus dilakukan pemerintah, termasuk keputusan presiden nomor 11 tahun 2020 yang hanya menetapkan *coronavirus disease* 2019 sebagai jenis penyakit yang menimbulkan kedaruratan kesehatan masyarakat (Dokumen, 2020).

Meskipun tidak disebutkan sebagai undang-undang kedaruratan, namun regulasi tersebut dengan tegas menjelaskan bagaimana refleksi kedaruratan di dalam pengaturannya, terutama yang berkenaan dengan kesehatan, dan tindakan yang wajib dilakukan pemerintah.

Menurut Bapak Retno Kismanto sekretaris satgas covid-19 Kota Jambi yang menjelaskan bahwa *"Dalam menghadapi pandemi, tim di daerah memperoleh mandat dari pemerintah pusat untuk melakukan kebijakan pencegahan penyebaran coronavirus melalui serangkaian kegiatan yang dilakukan untuk menghilangkan, atau mengurangi ancaman covid, walaupun dalam prakteknya kami memperoleh beberapa "penolakan" dari masyarakat atas kegiatan yang kami lakukan"* (Wawancara, Ratno: 2022).

Penjelasan lain disampaikan Bapak Ridwan selaku anggota sekretariat satgas covid Kota Jambi yang menguraikan bahwa pelaksanaan tanggap darurat dilaksanakan dengan beberapa kegiatan untuk mengurai dampak buruk yang jauh lebih besar. Oleh karenanya, tim banyak melakukan tindakan tegas jika ditemukan masyarakat melanggar aturan yang telah ditetapkan terutama dari perwali nomor 21 tahun 2020 (Wawancara, Ridwan: 2022).

Sebaliknya, berdasarkan temuan di lapangan, dasar hukum untuk pembatasan aktivitas peribadatan keagamaan dirumah ibadah dipedomani melalui Surat Edaran Menteri Agama RI nomor 24 tahun 2021 yang lebih menyoroti pembatasan kegiatan ibadah enam agama baik di masjid/mushala, gereja, vihara, pura, kelenteng/litang (Wawancara, M. Ferdy: 2022).

Berdasarkan pengamatan MUI Jambi, resistensi dari kebijakan PPKM ini tidak dilakukan masyarakat, sebab kebijakan ini juga turut diperkuat melalui fatwa MUI pusat nomor 14 tahun 2020. Sehingga dengan aturan yang lengkap hingga pengaturan peribadatan umat Islam membuat masyarakat memperoleh informasi yang utuh, dari *umara* ataupun *ulama*. Fatwa ini sebenarnya sejenis himbauan, agar masyarakat tidak salah memahami kegiatan ibadah yang telah diatur dalam rangka menghindari dampak buruk pandemi covid-19 (Wawancara, M. Ferdy: 2022).

Namun, larangan mudik hari raya idul fitri terutama ditahun 2020, dan 2021 menjadi perdebatan yang *debatable*. Di mana, cukup

banyak ditemukan masyarakat yang menolak dengan tetap melakukan aktivitas mudik hari raya. Perdebatan yang muncul, seperti "mudik di larang akan tetapi pulang kampung diperbolehkan" menjadi diskursus yang menggelitik di ruang publik saat itu (Wawancara, Pahrudin: 2022).

Meskipun demikian, satgas covid Kota Jambi telah melaksanakan tugas dengan baik, seperti melakukan penjagaan dipintu masuk perbatasan Kota Jambi. Sehingga masyarakat benar-benar dibatasi aktivitas mudiknya, atau sebaliknya kebijakan yang membolehkan mudik, namun dengan persyaratan telah melakukan vaksin 1, dan vaksin 2 merupakan kebijakan yang sangat efektif menekan mobilitas masyarakat (Wawancara, M. Ferdy: 2022).

Pun dengan penerapan hukum kedaruratan cukup efektif diterapkan. Walaupun masih terdapat kelemahan dari sisi komunikasi, dan sosialisasi yang dilakukan pemerintah di awal penerapannya. Sebab, pada akhirnya masyarakat memahami bahwa status kedaruratan yang dijalankan pemerintah berlaku sementara bukan untuk selama-lamanya (Wawancara, M. Emil: 2022).

Menurut Ustad H. M. Kosim salah satu pengurus masjid Nurdin Hamzah Kota Jambi yang menjelaskan:

> *"Secara regulatif aturan dari kementerian agama tersebut cukup jelas, adaptif dan mengakomodasi kepentingan jamaah yang melaksanakan kegiatan ibadah di masjid. Sejauh yang saya amati jamaah masjid sangat taat dan tertib dalam merespon kebijakan pengaturan tersebut. Pun dengan aktivitas di luar masjid, misalnya yasinan setiap malam Jumat dilingkungan RT yang secara sukarela dihentikan jamaah untuk menghindari penyebaran virus covid-19"* (Wawancara, M. Kosim: 2022).

Begitu pula kegiatan arisan RT yang biasanya dilaksanakan satu bulan sekali. Masyarakat secara tertib menghentikan kegiatan selama kurun waktu yang belum ditentukan kapan akan dilaksanakan kembali. Tampaknya masyarakat dilingkungan RT kami sangat menyadari pentingnya menghindari kerumunan yang dapat menyebabkan *coronavirus* menyebar secara massif (Wawancara, M. Kosim: 2022).

Menurut Bapak Pahruddin tokoh muda Muhammadiyah Jambi sekaligus pengamat kebijakan publik, *"Secara umum masyarakat muslim melakukan resistensi hanya diawal penerapan kebijakan co-*

vid yang kala itu sedang tinggi-tingginya. Namun, hal itu lebih kepada muatan kekecewaan sementara ditambah isu-isu disekitar covid yang masih ditemukan banyak berita hoax (*berita bohong*)*"* (Wawancara, Pahrudin: 2022).

Kasus ditutupnya masjid Syafaat di Kelurahan Payo Selincah Kota Jambi menjadi fakta begitu ketat, dan tegasnya pemerintah untuk tidak mentolerir berkembangnya *coronavirus*. Saat itu, masjid ditutup hingga beberapa hari karena diduga menjadi penyumbang zona merah di wilayah tersebut (Wawancara, Retno Kismanto: 2022).

Namun, di luar kasus ditutupnya masjid Syafaat, secara umum tidak ada pelanggaran yang dilakukan terkait dengan kegiatan keagamaan umat Islam. Bahkan sepanjang tahun 2020–2021, tidak ada aktivitas tabligh akbar yang dilaksanakan pengurus masjid, sekalipun setiap tahunnya banyak agenda PHBI yang bisa diadakan, seperti 1 Muharram, Maulid Nabi Muhammad, Isra Mikraj, dan 17 Ramadhan. Belum lagi kegiatan tabligh akbar yang rutin diadakan di luar agenda tersebut di atas (Wawancara, M. Emil: 2022).

Hal itu dibenarkan oleh Ridwan salah satu anggota sekretariat tim gugus tugas Kota Jambi, bahwa satgas sangat tegas mengatur dan mengawasi status kedaruratan akibat pandemi covid-19 disetiap titik. Bahkan jika ada pelanggaran, tim tidak segan-segan untuk menegur, memberi sanksi administrasi, keuangan, atau menutup tempat-tempat publik jika terbukti melanggar sesuai status pelanggarannya (Wawancara, Ridwan: 2022).

Menurut Ermaini selaku anggota satgas covid-19 Kecamatan Alam Barajo menjelaskan bahwa:

> "*Peraturan, dan pengaturan antara tempat usaha, perkantoran, area publik, serta tempat peribadatan pada dasarnya sama, tidak dibeda-bedakan. Semuanya wajib mematuhi protokol kesehatan karena berpotensi menjadi tempat penularan covid-19, sebab dengan berkumpulnya orang banyak dalam satu lokasi akan menyebabkan penularan virus covid tidak terkendali. Sesuai dengan Peraturan Walikota Kota Jambi nomor 21 tahun 2021 tentang pedoman penanganan covid-19 di area publik/dilingkungan usaha dan masyarakat*" (Wawancara, Ermaini: 2022).

Jika melihat pedoman protokol kesehatan yang wajib dipenuhi pelaku usaha di antaranya, yaitu: *Pertama*, melakukan pem-

bersihan menggunakan disinfektan secara berkala di areakerja dan area publik. *Kedua*, menyediakan fasilitas cuci tangan yang memadai dan mudah diakses olehpekerja dan konsumen/ pelaku usaha. *Ketiga*, melakukan pengecekan suhu badan di pintu masuk. *Keempat*, mewajibkan pengunjung menggunakan masker. *Kelima*, memasang media informasi untuk mengingatkan pekerja, pelaku usaha, pelanggan, agar mengikuti ketentuan pembatasan jarak fisik dan mencuci tangan pakai sabun dengan air mengalir. *Keenam*, mengatur meja kerja, tempat duduk dengan jarak minimal 1 meter. *Ketujuh*, pengaturan jumlah pengunjung maksimal 50% dari luas kapasitas tempat yang tersedia (Lihat Peraturan Walikota Jambi Nomor 21 Tahun 2020).

Jika ditelaah, penolakkan yang muncul disebabkan komunikasi, dan sosialisasi yang dilakukan pemerintah dengan tidak menggunakan media yang tepat, dan terkesan hanya seremonial. Padahal secara sederhana, dengan pendekatan informal, pemerintah dapat melibatkan tokoh agama Islam lebih banyak untuk kemudian menyampaikan sosialisasi ke jamaahnya masing-masing (Wawancara, Pahrudin: 2022).

Hal itu dibenarkan oleh Muhammad Emil Ketua PCNU Kota Jambi yang menjelaskan bahwa, "*Faktor komunikasi dan sosialisasi yang intensif menjadi kunci penerimaan kebijakan dari masyarakat. Jika keduanya tidak dilaksanakan dengan efektif sebagaimana diawal merebaknya coronavirus, maka akan muncul penolakkan dari masyarakat baik langsung ataupun tidak langsung*" (Wawancara, M. Emil: 2022).

Sebab diketahui, pengetahuan dan pemahaman yang baik dari *stakeholders* dalam menyampaikan sosialisasi ke masyarakat tentang pandemi dari berbagai sisi regulasi, kesehatan, ekonomi, sosial, dan budaya utamanya terhadap pembangunan akan jauh efektif dari tokoh-tokoh kunci pada komunitas itu sendiri.

Hasil penelitian Adila Solida dkk (2021), diketahui bahwa terdapat hubungan antara pengetahuan tentang covid dengan sikap masyarakat dalam merespon kebijakan yang dilakukan pemerintah. Dalam pelaksanaannya penelitian ini menjelaskan telah sesuai, namun indikator pada target, ekosistem, serta proses membutuhkan evaluasi berkala. Dalam hal ini pemerintah perlu melaksanakan

sosialisasi terhadap teknis peraturan, dan sosialisasi yang luas agar masyarakat dalam merespon secara positif regulasi-regulasi dalam pelaksanaan kebijakan terkait sosial kemasyarakatan.

Lebih lanjut dijelaskan bahwa pengetahuan menjadi faktor yang sangat dominan mempengaruhi efektivitas penerapan kebijakan dibandingkan dengan pengetahuan kurang baik. Sama halnya dengan sikap masyarakat yang menunjukkan sikap mendukung akan berpeluang 15 kali meningkatkan efektifitas penerapan kebijakan dibandingkan dengan sikap yang tidak mendukung. Nilai signifikansi (*p-value*) hasil analisis chi-square pada variabel pengetahuan (0, 001) dan variabel sikap (0, 001) lebih kecil dari 0, 005 sehingga ditarik kesimpulan ada hubungan antara pengetahuan dan sikap masyarakat dengan efektifitas penerapan kebijakan. Perolehan hasil studi ini sejalan dengan beberapa penelitian terdahulu yang menunjukkan bahwa ada keterkaitan pengetahuan dan sikap dengan efektifitas implementasi kebijakan (Ristyawati, 2020).

Faktor pengetahuan masyarakat sangat erat dengan komunikasi, sosialisasi, dan bangunan koordinasi yang dilakukan pemerintah. Jika sosialisasi dilakukan terbatas, tidak subtantif, dan tidak menggunakan strategi-strategi, dan media yang tepat, maka sosialisasi tidak akan berjalan dengan efektif.

Penilaian lain disampaikan Bapak Pahrudin tokoh muda Muhammadiyah Jambi yang menyimpulkan kebijakan pembatasan mobilisasi masyarakat sudah tepat, hanya saja infrastruktur untuk pelaksanaan kebijakan tersebut belum disiapkan secara lengkap, termasuk SDM, dan fasilitas pendukung yang belum siap. Sebagai indikator, diawal pelarangan mobilitas tersebut, masih ditemukan kelemahan di mana masyarakat masih bisa keluar masuk wilayah Kota Jambi jika dilakukan pada malam hari (Wawancara, Pahrudin: 2022).

Lebih lanjut dijelaskan, bahwa persoalan tersebut di atas, menandakan SDM satgas belum siap dalam merespon kebijakan yang dibuat pemerintah. Terlihat *post factum* atau antisipasi pemerintah sangat lemah. Pemerintah baru tersadar ketika telah terjadi pelanggaran protokol kesehatan, pembatasan, pelarangan, dan bahkan munculnya klaster baru pasien covid (Wawancara, Pahrudin: 2022).

Di sini terlihat dalam kasus kebijakan penanggulangan pandemi tidak dilakukan *forecasting* atau peramalan yang didasarkan pada perencanaan, dan pengendalian sehingga menyebabkan aspek HAM dikesampingkan dalam implementasi hukum kedaruratan (Wawancara, Pahrudin: 2022).

Apalagi muncul kesadaran bahwa hukum kedaruratan yang diterapkan merupakan bagian dari kebijakan nasional yang dibuat dalam rangka menekan penyebaran *coronavirus* hingga ke pelosok daerah, diberlakukan untuk sementara, bukan untuk selama-lamanya (Wawancara, M. Ferdy: 2022). Oleh karena itu, secara umum umat Islam dapat menerima, hanya saja jika dihubungkan dengan persoalan perekonomian, terutama bagi masyarakat yang mengandalkan dari sektor informal, persoalan kebijakan covid-19 menjadi sangat pelik (Wawancara, M. Emil: 2022).

Respon yang sama terjadi ketika penggunaan aparat hukum secara besar-besaran, dalam rangka memperkuat hukum kedaruratan. Walaupun kebijakan penggunaan aparat dibolehkan, untuk menekan pelanggaran protokol kesehatan. Namun, harus diperhatikan aspek hak asasi manusia dalam implementasinya (Wawancara, Pahrudin: 2022).

Sebab, tidak sedikit masyarakat yang mengalami tindakan represif atas tindakan aparat yang kurang memperhatikan nilai-nilai HAM dalam penegakkan aturan covid-19. Salah satu cara agar HAM dapat terus ditegakkan ialah dengan cara melibatkan partisipasi masyarakat itu sendiri dalam pelaksanaan kebijakan penanggulangan pandemi.

Pelibatan ormas keagamaan Islam Kota Jambi (Wawancara, M. Ferdy: 2022) dalam komunikasi, sosialisasi, dan implementasi kebijakan penanggulangan pandemi covid-19 di Kota Jambi merupakan salah satu langkah strategis pemerintah. Sebab, melalui tokoh-tokoh kunci ditubuh ormas tersebut yang secara langsung berinteraksi dengan masyarakat dapat memudahkan penerimaan kebijakan dari masyarakat.

Dengan demikian, respon ormas Islam di Kota Jambi melalui MUI, FKUB, NU, dan Muhammadiyah secara general menerima kebijakan pemerintah dalam rangka menanggulangi pandemi covid-19, karena telah memberikan citra positif atas kebijakan yang

dilakukan pemerintah Kota Jambi. Tentu, partisipasi masyarakat melalui keterlibatan ormas keagamaan terus dibutuhkan hingga kebijakan endemi covid-19 ditetapkan pemerintah pusat.

C. Penutup

Berdasarkan temuan, dan analisis data dapat disimpulkan bahwa: *Pertama*, resistensi atas kebijakan pembatasan, dan pelarangan kegiatan keagamaan umat Islam Kota Jambi di masa covid-19 terjadi diawal penerapan kebijakan *lock down* terbatas, *new normal*, PSBB, dan PPKM karena pola komunikasi, dan sosialisasi yang dilakukan pemerintah belum berjalan efektif. Ditambah belum adanya kesiapan infrastruktur, dan SDM yang memadai untuk mengahadapi kebijakan penanggulangan *coronavirus*.

Kedua, pada dasarnya, ormas keagamaan Islam di Kota Jambi tidak menolak kebijakan penanganan covid-19 yang dijalankan pemerintah dalam rangka menekan penyebaran *coronavirus*. Resistensi dilakukan dikalangan masyarakat *grass root* (akar rumput), karena faktor pengetahuan, dan pemahaman yang lemah serta banyaknya berita hoax yang muncul disekitar pemberitaan pandemi covid-19.

Ketiga, resistensi yang dilakukan umat Islam di Kota Jambi terlihat dalam bentuk verbal, dan tindakan penolakkan secara langsung yang mana dari tiga bentuk resistensi, seperti pembatasan shalat berjamaah, hajatan pernikahan, dan mudik hari raya. Diketahui bahwa dalam aktivitas shalat berjamaah masih ditemukan masyarakat yang tidak memenuhi prokes sesuai standar kesehatan di masjid. Kemudian, tidak mengajukan izin hajatan pernikahan sesuai prosedur, persyaratan, dan ketentuan, serta memaksa untuk tetap mudik, sekalipun diwilayah perbatasan telah dijaga ketat oleh satgas covid-19 Kota Jambi.

Daftar Pustaka

Afiah, S., Farida, A. S., dan Muslim, J. *Inovasi Kebijakan Publik Tentang Pencegahan dan Penanggulangan Corona Virus Disease 19 (Covid-19) di Jawa Barat. Digital Library Uin Sunan Gunung Djati.*

Agustino, L. (2020). *Analisis Kebijakan Penanganan Wabah Covid-19: Pengalaman Indonesia. Jurnal Borneo Administrator, 16* (2)

Anas, F. (2021). *Kebijakan Pemerintah Daerah dalam Penanggulangan Wabah Corona Virus Diease 2019 di Kabupaten Lamongan. Madani Jurnal Politik Dan Sosial Kemasyarakatan, 13* (1)

Anggono, B. D. (2020). *Pembangunan Materi Hukum Berdasarkan Konstitusi di Tengah Kondisi Kedaruratan Kesehatan Masyarakat Akibat Covid-19.*

Aquarini, A. (2020). *Pengaruh Kebijakan Politik Terhadap Kepatuhan Physical Distancing Mencegah Penyebaran Covid-19. Anterior Jurnal, 19* (2)

A. Yunus, N. R., dan Rezki, A. (2020). *Kebijakan Pemberlakuan Lock Down Sebagai Antisipasi Penyebaran Corona Virus Covid-19. Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i, 7* (3)

Engkus, E., Suparman, N., Tri Sakti, F., dan Saeful Anwar, H. (2020). *Covid-19: Kebijakan Mitigasi Penyebaran dan Dampak Sosial Ekonomi di Indonesia. LP2M.*

Fauzi, A. (2020). *Implementasi Pembatasan Sosial Berskala Besar, Sebuah Kebijakan Publik Dalam Penanganan Pandemi Covid-19. Jurnal Ilmu Administrasi Negara, 16* (1)

Firdaus, A., dan Pakpahan, R. H. (2020). *Kebijakan Hukum Pidana Sebagai Upaya Penanggulangan Kedaruratan Covid-19. Majalah Hukum Nasional, 50* (2)

Bottom of Form

Harirah, Z., dan Rizaldi, A. (2020). *Merespon Nalar Kebijakan Negara Dalam Menangani Pandemi Covid 19 Di Indonesia. Jurnal Ekonomi dan Kebijakan Publik Indonesia, 7* (1).

Hasibuan, R. P. P. M., dan Ashari, A. (2020). *Optimasi Peran Negara Menghadapi Pandemi Corona Virus Disease 2019 dalam Perspektif Hukum Tata Negara Darurat. Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i, 7.*

Herdiana, D. (2020). *Penanggulangan Covid-19 Tingkat Lokal Melalui Kebijakan Adaptasi Kebiasaan Baru (AKB) di Provinsi Jawa Barat. Journal of Governance Innovation, 2* (2)

Jaya, M., Herman, H., dan Handrawan, H. *Kebijakan Hukum Pidana terhadap*

Kedaruratan di Situasi Pandemi COVID-19 Sebagai Alasan Pembebasan Bersyarat. Halu Oleo Legal Research, *2* (3)

Juaningsih, I. N., Consuello, Y., Tarmidzi, A., dan Nur Irfan, D. (2020). *Optimalisasi Kebijakan Pemerintah dalam Penanganan Covid-19 Terhadap Masyarakat Indonesia. SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i*, *7* (6)

Meilinda, S. D. (2020). *Covid-19: Struktur Masalah dan Pendekatan Kebijakan. Prosiding Nasional Covid-19*.

Pratiwi, R. R., Artha, D. A., dan Nurlaily, H. (2020). *Analisa Yuridis Penetapan Covid 19 Sebagai Kedaruratan Kesehatan Masyarakat Ditinjau Dari Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia. Inicio Legis*, *1*

Seputra, I. I. (2020). *Pengaruh Implementasi Kebijakan terhadap Efektivitas Penanggulangan Covid-19 oleh Pemerintah Daerah Kabupaten Kerinci. Nusantara: Jurnal Ilmu Pengetahuan Sosial*, *7* (2)

Telaumbanua, D. (2020). *Urgensi Pembentukan Aturan Terkait Pencegahan Covid-19 di Indonesia. Qalamuna: Jurnal Pendidikan, Sosial, Dan Agama*, *12* (1)

--------, D. (2020). *Tinjauan Yuridis Penetapan Kedaruratan Kesehatan Masyarakat Akibat Covid-19. Jurnal Education and development*, *8* (2)

Tuwu, D. (2020). *Kebijakan Pemerintah dalam Penanganan Pandemi Covid-19. Journal Publicuho*, *3* (2)

BHINNEKA TUNGGAL IKA

MAJELIS ULAMA
INDONESIA

3

S U B T E M A

EKONOMI DAN KEUANGAN SYARIAH

AKIDAH DAN IBADAH

SOSIAL KEMASYARAKATAN DAN PRODUK HALAL

METODOLOGI PENETAPAN DAN KELEMBAGAAN FATWA

Diterbitkan oleh:
Sekretariat Komisi Fatwa
Majelis Ulama Indonesia
Alamat: Jl. Proklamasi No. 51
Menteng, Jakarta Pusat
E-mail: komisi.fatwamui@gmail.com